

3

O ritual e a fila

Em *Relativizando*, DaMatta (1987: 43), expõe de forma bastante clara as noções de sociedade e cultura próprias da perspectiva antropológica em que baseia esta pesquisa. Se, por um lado, é evidente que vivemos em sociedade, é certo também que tal conceito é bastante amplo e complexo, e que o tema já foi bastante explorado em debates sociológicos e antropológicos. Para os fins introdutórios a que se dedica este exame, resumirei – sob o risco de exagerado simplismo – que sociedade é um conjunto de relações sociais praticadas num determinado tempo e espaço. Trata-se, segundo DaMatta, de um conceito que

...traz problemas de ordem concreta, práticos. Ela conduz quase que mecanicamente ao conjunto, à totalidade, pois uma ação individual remete a outra e um grupo de pessoas se liga a outro. Por outro lado, ações requerem necessariamente espaços e instrumentos e tudo isso implica em mobilizar, esmagar, controlar e colocar pessoas lado a lado.

(...)

A perspectiva da realidade humana a partir da noção de sociedade remete inevitavelmente a uma orientação sincrônica, integrada, sistêmica e concreta de pessoas, grupos, papéis e ações sociais que são muitas vezes vistos como um organismo ou uma máquina. Ela como que conduz a uma visão da vida humana como algo que acontece aqui e agora, diante dos nossos olhos. Daí, certamente, ter sido o conceito de sociedade o último a surgir no campo das ciências sociais e da antropologia social, pois não é fácil ter-se uma perspectiva do universo humano como constituído de categorias e grupos necessariamente relacionados, todos tendo relações com todos num jogo complexo que constitui a dinâmica da vida coletiva.

(...)

O conceito de sociedade (e de social) parece prestar-se mais a uma percepção mecânica do mundo humano, pois ele põe claramente problemas de inter-relação entre grupos, segmentos, pessoas, papéis sociais, etc., já que é virtualmente impossível estudar uma sociedade concreta, em pleno funcionamento, sem buscar interligar seus domínios e segmentos entre si. (DAMATTA, 1987: 54-55)

Vale destacar aqui que os indivíduos são elementos fundamentais desse quadro, mas a sua mera soma não caracteriza de forma completa a ideia de sociedade, tal como já ensinado por Durkheim ao estudar a divisão do trabalho social (ARON, 1999: 292). Mais do que um conjunto de indivíduos, uma sociedade é constituída, sobretudo, pelo universo de relações praticadas em seu domínio, o que inclui pessoas, instituições, segmentos e papéis sociais.

Prosseguindo, temos a noção de cultura, que mantém, com o conceito de sociedade, não uma relação de oposição ou continência, mas de coexistência e causalidade mútua. Conforme novamente nos lembra DaMatta (1987: 48), a cultura pode ser enxergada como a “*tradição viva*, conscientemente elaborada que

passage de geração para geração, que permita individualizar ou tornar singular e única uma dada comunidade relativamente às outras”. Na qualidade de elaboração coletiva, a cultura “trabalha sempre com formas puras, perfeitas, que se ajustam ou não à sua reprodução concreta no mundo da sociedade, o mundo expressivo das realizações e realidades concretas” (DAMATTA, 1987: 52).

A produção e transformação da cultura, aliás, é resultado da necessidade de atribuir sentido ao *continuum* existencial em que se desenrola a vida humana. Nas palavras de Clifford Geertz,

o impulso de retirar um sentido da experiência, de dar-lhe forma e ordem, é evidentemente tão real e tão premente como as necessidades biológicas mais familiares. Sendo assim, parece desnecessário continuar a interpretar as atividades simbólicas — religião, arte, ideologia — como nada mais que expressões um pouco disfarçadas de algo diferente do que são: tentativas de fornecer orientação a um organismo que não pode viver num mundo que ele é incapaz de compreender. (GEERTZ, 2008: 102)

A propósito, a concepção de cultura em DaMatta guarda afinidade com a definição daquele antropólogo norte-americano, que defende uma antropologia compreensiva ao utilizar “descrições densas” como forma de compreender intersubjetivamente a cultura de uma determinada coletividade. Segundo ele, “entre o que Ryle chama de ‘descrição superficial’ (...) e a ‘descrição densa’ está o objeto da etnografia: uma hierarquia estratificada de estruturas significantes” (GEERTZ, 2008: 5), em cujos termos as ações sociais são produzidas, percebidas e interpretadas, e sem as quais elas de fato não existiriam. Mais à frente, ele acrescenta:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato — a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados — é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 2008: 7)

A cultura, nesse caso, é tomada por Geertz (2008: 4), aproveitando uma passagem de Weber, como uma “teia de significados” tecida pelo homem, uma rede articulada de representações simbólicas, ou, como ele compara mais tarde,

“um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem” (GEERTZ, 2008: 212). Esta ideia de um texto que, sujeito à interpretação, é permanentemente “contracenado” pela sociedade, é de grande valia na definição de drama social.

Surge aí, então, um ponto central a respeito do papel da antropologia: não fazer, da diferenciação entre sociedade e cultura, uma opção por uma ou outra como objeto fundamental de estudo; mas, sim, descobrir como cada coletividade reage a esta distinção e promove sua continuidade, lidando com os elos e, sobretudo, as rupturas entre duas extremidades do mesmo sistema, que, embora se refletindo, nunca se reproduzem por inteiro.

Desta posição vemos que não há possibilidade de uma reprodução de “um-para-um” entre o domínio da cultura e o domínio da sociedade. Eles buscam se reproduzir, é certo, mas de um modo complexo, imperfeito, sobrando sempre muitas esferas sem encaixe perfeito e muitos resíduos que devem depois ser reaproveitados pela totalidade. Essa distância – que, na nossa sociedade, é, de fato, a distância entre o céu e a terra – é um foco poderoso de mudança social e de transformação. (DAMATTA, 1987: 52-53)

Retomando então, aquelas duas categorias, sociedade e cultura – a primeira como um conjunto dinâmico de relações em constante estado de transição, a segunda como um sistema de valores e suas representações simbólicas – se atualizam permanentemente, e formam o que se poderia chamar, seguindo a tradição da antropologia social britânica em que inscrevem Radcliffe-Brown, Victor Turner e outros, de *estrutura social*. Nesse sentido, toda sociedade disporia dessa estrutura social normativa, isto é, regras, instituições e posições que, refletindo os valores primados por dita coletividade, informam aos seus membros as condutas socialmente admitidas, impondo-lhes também, contrário senso, tabus e proibições.

Este é um ponto chave para a interpretação dos dramas sociais, sobretudo a forma como Turner e DaMatta lidam com eles. Por ora, entretanto, é preciso destacar a importância dos estudos de Van Gennep, e como eles se relacionam com o tema.

Arnold Van Gennep dedicou grande parte de seus esforços ao estudo sistemático dos ritos, que até então eram tomados, pela sociologia evolucionista vitoriana, como manifestações primitivas, fundamentalmente ligadas à prática da magia, e exclusivas de sociedades tribais. Em “Ritos de Passagem”, publicado em

1909 e que goza da vitalidade e longevidade das obras dos contemporâneos Durkheim e Mauss, ele se dedicou a explorar os rituais através de um método de estranhamento tipicamente antropológico que, superando a pecha evolucionista, demonstrava a universalidade da ritualização, e a importância dos ritos na reprodução dos valores sociais e – consequentemente – na legitimação das configurações sociais, tanto no plano individual como coletivo.

Aquele estudo demonstrou como os rituais, ao contrário do que pregava a sociologia da época, eram praticados corriqueiramente nas sociedades complexas (européia e norte-americana), e não se restringiam ao campo religioso, transbordando por todas as dimensões da vida social. Van Gennep deixa isso claro quando dedica os capítulos da obra a campos específicos da vida em sociedade, vislumbrando a grande diversidade de ritos praticados por ocasião, exemplificativamente, da gravidez, do nascimento, da migração, da puberdade, do casamento ou da morte. Restava então evidente que a prática ritual não era uma exclusividade de sociedades silvícolas, mas sim um traço inerente à própria condição humana, um poderoso instrumento de ação social, existente em qualquer sociedade.

Vimos o indivíduo classificado em diversos compartimentos, sincrônica e sucessivamente, e, para passar de um ao outro a fim de poder reunir-se com indivíduos classificados em outros compartimentos, obrigado a submeter-se, do dia do nascimento ao da morte, a cerimônias frequentemente diversas pelas formas, mas semelhantes pelo mecanismo. Ora o indivíduo estava só, diante de todos os grupos, ora figurava como membro de um determinado grupo separado de todos os outros. [...] Sempre uma mesma finalidade condicionou uma mesma forma de atividade. Para os grupos, assim como para os indivíduos, viver é constantemente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomeçar em seguida a agir, porém de modo diferente. E sempre há novos limiares a atravessar, limiares do verão ou do inverno, da estação ou do ano, do mês ou da noite, limiar do nascimento, da adolescência ou da idade madura, limiar da velhice, limiar da morte e limiar da outra vida – para os que acreditam nela. (VAN GENNEP, 1978: 157-158)

Mas o mérito de Van Gennep não se esgota no reconhecimento da real dimensão dos rituais na vida moderna: sua percepção de ideias como a de deslocamento do sagrado e de dramatização de narrativas (BELMONT, 1979: 61, 69) se somam ao modelo de interpretação dos ritos de passagem – e à importância conferida ao seu estágio intermediário (BELMONT, 1979: 64-65) – para dar brilho à sua obra.

De fato, ele construiu um modelo de interpretação que constitui valiosa ferramenta para a compreensão não só dos ritos de passagem, mas de toda forma ritual. Sua premissa inicial é que os ritos de passagem se prestam à transição de indivíduos ou grupos entre papéis sociais, através de uma série de atos de significativa importância para a coletividade, que conferem legitimidade àquela transformação. A comparação com os cômodos de uma casa, que inicia o terceiro capítulo do livro, é especialmente didática, e vale a pena transcrever:

Toda sociedade geral pode ser considerada como uma espécie de casa dividida em quartos e corredores, com paredes tanto menos espessas e portas de comunicação tanto mais largas e menos fechadas quanto mais esta sociedade se aproxima das nossas pela forma de sua civilização. Entre os semicivilizados, ao contrário, estes compartimentos são cuidadosamente isolados uns dos outros, e para passar de um ao outro são necessárias formalidades e cerimônias que apresentam a maior analogia com os ritos de passagem material de que acabamos de falar. (VAN GENNEP, 1978: 41)

A noção demonstrada no parágrafo transcrito, portanto, supõe haver estreita relação entre o aposento que um indivíduo (ou um grupo) ocupa na casa e os valores, papéis, enfim, as expectativas que a sociedade guarda em relação a ele, fazendo da passagem entre aposentos um fenômeno que, se por um lado não é necessariamente impossível ou proibido, por outro requer certas formalidades que ratificam, aos olhos daquela sociedade e em consonância com sua cosmovisão, o abandono da posição antiga – com seus papéis e prerrogativas – e a assunção da nova posição, igualmente imbuída de particularidades.

Vale lembrar que nas sociedades complexas modernas há fragmentação e multiplicidade dos papéis em distintos domínios, a teor da advertência de Gilberto Velho (1999: cap. 1). Isso não implica descartar o modelo de Van Gennep, mas contextualizá-lo.

De toda forma, ao longo daquele processo de marcação de papéis, a sociedade que ritualiza acaba por salientar para si mesma, repetindo e mantendo viva, a estrutura que a dirige. Não se trata, portanto, de caracterizar apenas ritos de passagem e a mera legitimação de posições, mas também da própria ordem social em que se inscrevem estas posições. Assim, creio que o modelo teórico de Van Gennep acaba se prestando à interpretação de qualquer forma de ritualização, pois se os rituais têm o poder de informar simbolicamente os valores de uma sociedade, e também de transformá-los, eles sempre promoverão, em alguma medida, rompimentos e agregações.

A propósito de tal modelo, Van Gennep elaborou uma classificação com três ordens de ritos ou etapas distintas, em princípio presentes em todas as suas manifestações. Ao demonstrar a existência de cada um desses planos (preliminar, liminar e pós-liminar), Van Gennep vislumbrou uma dimensão destacada da estrutura normativa social, chamada por ele de “margem”. A existência desta zona marginal, representativa do não-papel, do vazio de estrutura social e normatividade, é, para ele, fundamental à regularidade e eficácia da transição, pois permitiria conceber, em termos metafóricos, a ausência de posição social, a aridez da falta de reconhecimento social.

A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado”), ou ainda de ambos. Durante o período “limiar” intermédio, as características do sujeito ritual (o “transitante”) são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação), consoma-se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e “estrutural”, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições. (VAN GENNEP, 1978: 116-117)

Do esquema teórico de Van Gennep, o ponto que mais interessa a este trabalho – além, é claro, da estrutura dos ritos de passagem e sua função metodológica, já exposta – é a utilidade do conceito de margem (ou límen), e a interpretação que lhe conferem os antropólogos que a desenvolveram posteriormente, como Victor Turner. Para ele, falar em margem implica pensar a estrutura social não como um todo linear, mas que encontra, sim, situações de ruptura – de anti-estrutura – que lhe conferem significado, sentido sociológico.

A distinção traçada por DaMatta entre sociedade e cultura, que inicia o capítulo, reflete a afirmação de Turner (2008: 20) de que a vida social é dinâmica, e que a idéia de uma estrutura estática não dá conta de explicar os fatos sociais. Assim, estruturas estáticas só podem existir em teoria, em ambiente atemporal; de resto, a vida social é mutável e construída permanentemente, e por isso sua estrutura tem que ser interpretada de forma processual, dialética.

Assim, segundo Turner, o sentido social da norma dependeria da existência da dimensão não normativa – assim como, segundo sua metáfora (TURNER, 1974: 6), os zeros e negativos conferem sentido aos cálculos matemáticos – de forma que todo processo social ocorreria na ambivalência destes dois domínios.

Em outro trecho, Turner (1974: 119) deixa mais clara sua comparação: “A liminaridade implica que o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo”. A noção de margem, portanto, se refere precisamente a essa porção que Turner denomina anti-estrutural.

Por constituir um plano em que as regras sociais se desmancham e perdem a eficácia, o límen assume condição sagrada, e manipulá-lo no desempenho ritual exige dar foco aos valores que sustentam as regras sociais. Em outras palavras, para acessar o vazio, o impreciso *betwixt and between* (TURNER, 2005: cap. 4), é necessário manter vivo o contato com a estrutura, com o núcleo duro dos valores sociais – tal como um Teseu que deixa atrás de si o fio que o levará de volta ao lado de fora do labirinto. A estrutura é valorizada, mas seu valor depende da consciência de que a anti-estrutura existe e assombra, em algum cantão marginal.

Pois então há uma ligação muito forte entre liminaridade e a noção de drama social, na medida em que os conflitos traduzidos neste último se processam e resolvem no ambiente ambíguo da margem.

A vida em sociedade apresenta conflitos, e por vezes tais conflitos encerram em si o antagonismo de valores compartilhados por uma coletividade, e que podem se manifestar nas ocasiões mais triviais e inusitadas. Debruçando-se sobre a lição de Van Gennep, Turner percebeu que este tipo de conflitos sociais, por lidarem com valores coletivos, com o embate entre norma e margem, é ritualizado.

Isso não quer dizer que todo processo ritual implica, necessariamente, em conflito. Como o próprio Turner explica (2008: 29), há períodos, ou unidades processuais, marcadas pela ordem, pelo empreendimento social, pela repetição rotineira da norma. Entretanto, é no abandono da rotina, nas unidades processuais de conflito (nos dramas sociais) que a ritualização amplifica os resultados da observação e oferece ao expectador a contemplação clara da emergência dos valores sociais mais profundos – e, no entendimento de Turner, a possibilidade de opção pela prevalência de um ou mais deles. Este último ponto é importante, pois sua aplicabilidade à realidade brasileira, nestes termos, é questionável, como nos mostra DaMatta (1993: cap. 5; 2000).

Para Maria Laura Cavalcanti (2007), a noção de drama na obra de Turner trouxe duas contribuições, em termos conceituais, ao estudo dos rituais. A

primeira delas diz respeito à inscrição do tema no quadro amplo dos estudos realizados pelo chamado estrutural-funcionalismo: permitiu que Turner desenvolvesse, sobretudo a partir da obra de Max Gluckman, uma interpretação dos rituais como fenômenos que, a partir das situações conflituosas, geram não apenas um sentido coletivo de pertencimento a uma unidade cultural – ainda que provisória e instável – como também “uma experiência de subjetivação realizada através do aprendizado, manuseio e atuação dos símbolos” (CAVALCANTI, 2007: 129).

Em segundo lugar, está “a originalidade do uso da metáfora do drama por Turner” (CAVALCANTI, 2007: 130), que, segundo Geertz (1994: 40), a utilizou não só de maneira extensiva e sistemática, mas também construtiva; “representar, e não fingir”, escreve o antropólogo norte-americano, onde *representar* responde pela efetiva condensação de valores no ato realizado, e não por uma mera atuação. Em relação a esse ponto, a contribuição de Turner vai além da capacidade de interpretação dos rituais – da sociedade Ndembu, no caso de *Cisma e Continuidade* –, aplicando o drama como recurso narrativo do trabalho etnográfico (CAVALCANTI, 2007: 130). O drama, então, tanto “vive a História” para a sociedade Ndembu, como “conta a história” para o leitor de Turner.

Assim, a analogia com a arte dramática – encampada de maneira muito bem sucedida por Turner, e compartilhada também por Geertz e DaMatta –, além de produzir um instrumental compreensivo (que permite interpretar em que termos a cultura *como* texto é encenada socialmente), é também recurso narrativo na produção etnográfica, possibilitando ao leitor-espectador manter pequena distância em relação ao dinamismo do processo social.

Com o instrumental teórico oferecido por Van Gennep e Turner (e largamente desenvolvido por DaMatta em sua obra), creio poder interpretar, com razoável profundidade, alguns valores sociais que se contrapõem nas diversas manifestações da fila, bem como esboçar uma definição da posição e sentido que ocupam na cosmologia da sociedade brasileira.

Pois acredito que as filas são essencialmente fenômenos de ordem na vida contemporânea que, em razão de seu objetivo, das formas que podem tomar e dos valores que mobilizam, podem engendrar dramas sociais, segmentos processuais que suspendem a rotina e ritualizam o conflito. Nesse sentido, o processo de resolução do conflito – que, segundo DaMatta (1993; 2000), pode não se resolver

de fato, ao contrário do que parecia propor Turner – promove um reflexão coletiva sobre as categorias sociais em jogo.

3.1 Fila, democracia e sociedade brasileira

De fato, tudo quanto foi observado e informado durante a pesquisa contribui tanto para sustentar a fila como um campo dramatizado como para interpretar, ao menos parcialmente, os valores em disputa. A fila, assim como outros fenômenos sociais em que ordem e desordem convergem e se chocam – como, por exemplo, o trânsito (Cf. DAMATTA, 2010) – revela não apenas os instrumentos com os quais a sociedade lida com ela, mas também os bens intangíveis em jogo.

Creio que o núcleo desta discussão reside na oposição entre igualdade e hierarquia, tão corrente na antropologia brasileira, e que remonta, sobretudo, à obra de Roberto DaMatta, especialmente em relação à sua interpretação do pensamento de Louis Dumont.

Os estudos de Dumont (1992, 2000a, 2000b), realizados a partir do exame do sistema de castas na Índia, mostram como se desenvolveu, nas sociedades ocidentais, uma ideologia moderna baseada no individualismo, isto é, fundada na valorização do indivíduo como unidade social fundamental, à qual se subordina a totalidade social.

... as castas nos ensinam um princípio social fundamental, a hierarquia, cujo oposto foi apropriado por nós, modernos, mas que é interessante para se compreender a natureza, os limites e as condições de realização do igualitarismo moral e político ao qual estamos vinculados (DUMONT, 1992: 50)

Segundo ele (DUMONT, 2000b), a ideologia individualista se impôs historicamente – a partir do que se entende, nas sociedades ocidentais, por modernidade – em oposição a uma ideologia tradicional, ou holística, considerada assim aquela que reflete a sociedade em que o todo subordina o indivíduo empiricamente dado (fração indivisível da espécie humana). As sociedades holísticas apresentam uma cosmologia hierarquizada, ao passo que as sociedades individualistas segregaram o valor – ou os valores – do todo, privando-o de hierarquia.

Em outros termos, uma ordem hierárquica é aquela que resulta do emprego de valor para estabelecer relações de superioridade/inferioridade entre o todo e suas partes, bem como das partes entre si: “por oposição à sociedade moderna, as sociedades tradicionais, que ignoram a igualdade e a liberdade como valores, que

ignoram, em suma, o indivíduo, possuem no fundo uma ideia coletiva de homem” (DUMONT, 1992: 56).

Se, na ideologia holística, a hierarquia representa uma ordem natural das coisas, o individualismo moderno “atomizou” esses valores na qualidade de valores morais, de maneira a excluir a ordem hierárquica da cosmologia, pois, se não destruiu completamente a concepção de “todo”, ao menos implicou que o todo deixasse de ser o fornecedor de valor do sistema (DUMONT, 2000b).

Esta introdução bastante superficial quer demonstrar que, segundo Dumont, a ideologia moderna (das sociedades ocidentais) tem por estatuto o individualismo – e por implicação, a igualdade – pois

a partir do momento em que não mais o grupo mas o indivíduo é concebido como o ser real, a hierarquia desaparece e, com ela, a atribuição imediata da autoridade a um agente de governo. Nada mais nos resta senão uma coleção de indivíduos, e a construção de um poder acima deles só pode ser justificada supondo-se o consentimento comum dos membros da associação. (DUMONT, 2000b: 92)

Em síntese, me parece que as sociedades holísticas e individualistas concebidas por Dumont são polos extremos – ou tipos ideais – das categorias apresentadas em sua obra, e que podem, em situações concretas, englobar ideologicamente as práticas sociais. Assim, o advento da modernidade e a introdução do individualismo como ideologia estrutural, observada por ele, não deve ser compreendida de maneira totalizante, nem encarada como uma transformação instantânea: cabe ao intérprete buscar, nos processos sociais, as formas como uma dada sociedade lidou (e lida) com os resíduos dessas transformações, e como promove sua integração, sua compatibilização nas práticas sociais. É o que nos lembra Gilberto Velho (1981) ao demonstrar que estes tipos “puros” de Dumont podem, seguramente, se problematizados a partir de uma série de exemplos históricos concretos.

Temos então que é um ambiente de fatores individualistas e universalistas – isto é, de fundamentos democráticos – que comporta a ideia de fila como um fenômeno organizacional igualitário, e como uma construção cuja unidade formal é o indivíduo. Nesse contexto, a fila não é um sujeito moral da sociedade; ela existe para que se possa criar, artificial e temporariamente, uma ordem entre iguais. Poderia dizer, então, que o elemento cultural que sustenta a concepção de

fila é justamente a de igualdade entre indivíduos, entre os quais a relação vigente é, consensualmente, a ordem de chegada.

Antecipando um ponto que tratarei mais à frente, me parece que se compatibilizam com essa visão de mundo mesmo os eventos que, subvertendo a ordem da fila, o façam precisamente com fundamento na igualdade individual dos seus componentes, de forma que se torna impossível falar em hierarquia. É o caso, por exemplo, da preferência dada às pessoas que buscam, na fila, acesso a bens cuja possibilidade de esgotamento seja iminente para elas (por exemplo, a preferência que é dada ao indivíduo num aeroporto, quando seu avião é o próximo a partir).

É evidente que num sistema igualitário, como o democrático-liberal, as diferenças também se manifestam; entretanto, tais distinções vêm à tona durante o jogo, já que não são determinadas antes dele, tal como seria de se esperar de sistemas tradicionalmente desiguais.

Quando estive nos Estados Unidos da América, no início da década de 1830, Alexis de Tocqueville – um autor absolutamente fundamental para se entender as práticas igualitárias e democráticas – relatou o estado de profunda igualdade que observava entre os cidadãos norte-americanos, e extraiu dali conclusões valiosas. Como observa Dumont,

o que há de mais precioso para nós, em Tocqueville, é seu estudo da mentalidade igualitária em contraste com o que ele percebe de mentalidade hierárquica na França do regime antigo, à qual ele ainda está ligado muito de perto apesar de sua adesão sem reservas à democracia. (DUMONT, 1992: 63)

Tratava-se, segundo Tocqueville (2000, 2005), de um “estado social” resultante da conjunção de variados fatores – a situação original dos primeiros colonos ingleses (entre os quais não havia relação de superioridade), a manutenção de instituições democráticas que perpetuavam tal condição (como o direito sucessório e a administração da justiça), etc. – que implicavam efeitos peculiares à sociedade americana da época, dos quais o mais relevante, creio, era a inexistência de aristocracia. Era uma sociedade em que o acesso a recursos e benefícios estava formalmente disponível a todos, em igualdade de condições, bastando aos interessados em obtê-los que empregassem seu tempo e esforço no bem que lhes apossasse.

Entre os novos objetos que me chamaram a atenção durante minha permanência nos Estados Unidos nenhum me impressionou mais do que a igualdade de condições. Descobri sem custo a influência prodigiosa que exerce esse primeiro fato sobre o andamento da sociedade; ele proporciona ao espírito público certa direção, certo aspecto às leis; aos governantes, novas máximas e hábitos particulares aos governados.

Não tardei a reconhecer que esse mesmo fato estende sua influência muito além dos costumes políticos e das leis, e tem império sobre a sociedade tanto quanto sobre o governo: cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere usos e modifica tudo o que ele não produz.

Assim, pois, à medida que eu estudava a sociedade americana, via cada vez mais, na igualdade de condições, o fato gerador de que cada fato particular parecia decorrer e deparava incessantemente com ele como um ponto central a que todas as minhas observações confluíam. (TOCQUEVILLE, 2005: 7)

Outro trecho em particular, que também vale a pena transcrever pela estreita relação que mantém com o papel desempenhado pela fila, anota como a igualdade dividia a sociedade norte-americana numa infinidade de pequenas sociedades de interesses comuns:

Não há estado social nem leis que possam tornar os homens tão semelhantes que a educação, a fortuna e os gostos não introduzam entre eles alguma diferença; e, se os homens diferentes podem achar de seu interesse fazer em comum as mesmas coisas, devemos crer que encontrarão prazer nelas. Portanto, sempre escaparão, não importa o que se faça, da mão do legislador; e, esquivando-se por algum ponto do círculo em que procuram encerrá-los, estabelecerão, ao lado da grande sociedade política, pequenas sociedades privadas, cujo vínculo será a semelhança de condições, hábitos e costumes.

Nos Estados Unidos, os cidadãos não têm nenhuma preeminência uns sobre os outros; não devem uns aos outros nem obediência nem respeito; administram juntos a justiça e governam o Estado, e em geral se reúnem todos para tratar dos assuntos que influem sobre o destino comum; mas nunca ouvi dizer que alguém pretendesse levá-los a se divertir todos da mesma maneira, nem a se alegrar confusamente nos mesmos lugares.

Os americanos, que se misturam com tamanha facilidade no recinto das assembleias políticas e dos tribunais, se dividem, ao contrário, com o maior cuidado, em pequenas associações bem distintas, para apreciar à parte os prazeres da vida privada. Cada um deles reconhece de bom grado todos os seus concidadãos como seus iguais, mas nunca acolhe mais que um pequeno número deles entre seus amigos e convidados.

(...)

Nos povos aristocráticos, as diferentes classes são como vastos recintos, de onde não se pode sair e onde não se poderia entrar. As classes não se comunicam entre si; mas no interior de cada uma delas os homens convivem forçosamente todos os dias. Ainda que naturalmente não se agradem, a convivência geral de uma mesma condição os aproxima.

Mas quando nem a lei nem o costume se encarregam de estabelecer relações frequentes e habituais entre certos homens, a semelhança acidental das opiniões e dos pendores é decisiva, o que faz as sociedades particulares variarem ao infinito.

(...)

Nas aristocracias, os homens são separados uns dos outros por elevadas e imóveis barreiras; nas democracias, são dissolvidos por uma multidão de pequenos fios quase invisíveis, que se quebram a cada instante e que são mudados sem cessar de lugar. (TOCQUEVILLE, 2000: 267-269 – os grifos são meus)

Mas, a propósito do testemunho do autor francês, o que se pode dizer da fila e do tratamento igualitário no Brasil, aristocrático e monárquico, do séc. XIX?

São escassos os registros sobre filas na literatura do Brasil oitocentista, mas há alguns indícios, sobre a forma de organização e a espera no acesso aos serviços públicos, nas obras de viajantes estrangeiros. Este é o caso de William Auchincloss, engenheiro, inventor e homem público norte-americano que, em certo ponto do seu *Ninety Days in the Tropics* – resultado de uma viagem ao Brasil em 1874 –, relata com detalhes o procedimento de chegada ao porto do Rio de Janeiro.

(...) Assim que uma embarcação ancora, ela é imediatamente rodeada por uma série de pequenos barcos de remo, cada um com seu elegante toldo, assentos asseadamente estofados, e um nome calculadamente escolhido para chamar a atenção de certas nacionalidades bordo do navio. Estes barcos são equipados, cada um, por dois negros ou marinheiros portugueses, a maioria dos quais fala dois ou mais idiomas.

A confusa balbúrdia que surge a partir de seus apelos por emprego, faz lembrar o que deve ter sido a terrível confusão que deu fim à construção da Torre de Babel. O ofício de "transporte de passageiros" é na verdade uma força em todas as cidades da costa brasileira e impede todo o progresso em direção à construção de docas e píeres adequados, nos quais um navio pode aproximar-se e descarregar suas centenas de passageiros através deste simples dispositivo, conhecido nos Estados como um "gang-plank". No entanto, esse plano é avançado para estes tempos; não apenas desempregaria muitos barqueiros, mas com eles muitos funcionários do governo, estivadores, etc., etc... Se você sugere tal idéia a um brasileiro, ele vai dar de ombros e responder "Paciência", ou então dizer que ela seria inútil — "o que você faria com o tempo poupado?" Verificamos, neste contexto, que é um princípio estabelecido entre autoridades brasileiras o "Nunca faça hoje o que pode ser adiado até amanhã". Tal máxima se ajusta tão pouco à formação anglo-saxão, que alguém é muito susceptível de irritar-se face os esforços repetidos que são feitos em todos os lugares para postergar algo até amanhã. Se desejar que qualquer coisa seja resolvida, você geralmente receberá a resposta: "Espere um pouco, senhor!" que pode se referir a qualquer momento no futuro, e se você procurar garantias mais definidas, você é aconselhado a voltar "amanhã". Por mais que você se irrite com essas respostas, você aprende por elas uma lição muito salutar; qual seja, nunca se apresse no Brasil, pois no final que você conseguirá mais e, acima de tudo, preservará sua saúde de ser prejudicada por excitação indevida. Com os brasileiros, polidez ajuda bastante. Eles têm muitas das características dos espanhóis e não podem ser conduzidos ou ordenados; mas se eles são tratados como pessoas de grande distinção, como médicos, comendadores e senhores ilustres, não há nenhuma atenção ou assistência que eles irão negar. O cidadão norte-americano médio está apto a sentir que só ele é digno de tais títulos, e em consequência não aceita muito harmoniosamente até que aprenda o caráter do povo.

Mas para retomar o assunto de desembarque: antes que seja possível deixar o navio, deve-se ter seu passaporte devidamente carimbado pelo Chefe de Polícia. O adjunto daquele oficial visita o navio e gasta em cada papel um pouco de tinta azul e malva. Você, em seguida, tem a liberdade de visitar a Alfândega e ter sua bagagem examinada. Isso deve ser realizado durante o expediente, isto é, de 9 às 15 horas. Como quase toda a receita do governo é obtida por meio de tarifas de importação e exportação, e não por tributos internos, os funcionários são correspondentemente rigorosos. (tradução livre do original) (AUCHINCLOSS, 1874: 30-33)

Outro testemunho similar é o de Oscar Canstatt, técnico alemão que veio ao Brasil em 1868 a serviço da Comissão Imperial de Agrimensura:

A todos os momentos e em todas as ocasiões o estrangeiro ouve a contra-senha “Paciência!” repetida pelo homem livre como pelo escravo quando é solicitado para se apressar. O Brasil parece ser nisso exatamente o contrário da América do Norte, que nunca para na sua excitante atividade, e cujo lema “time is money” seria recebido no Brasil com um risinho de escárnio. O estrangeiro, mesmo depois de permanecer por algum tempo no país, é obrigado a domar pouco a pouco sua impaciência e adapta-se, calmamente, à apática concepção, predominante, da vida. (CANSTATT, 2002: 215)

Esses relatos oferecem indícios históricos do funcionamento desviante da fila no Brasil Império, de um sistema que se estruturava não na ordem de chegada, mas em critérios tradicionais e não igualitários, em que a distinção social (cor, nome de família, papel social, etc.) desempenhava papel fundamental, e onde a paciência era qualidade indispensável aos indistintos (ou não distintos).

Por outro lado, o Brasil contemporâneo, republicano há mais de um século e, desde 1988, organizado politicamente como Estado de Direito e provedor de garantias constitucionais formais, assegura – em teoria – todas as expectativas democráticas expostas até aqui. Nossa Constituição afirma categoricamente em seu artigo 5º que somos “iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”, garantindo-nos “inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”.

Pois a etnografia nos mostrou, com riqueza de detalhes, que este estatuto – de sociedade moderna, individualista e igualitária – não é suficiente à interpretação da fila no Brasil. Ao contrário, há nas nossas instituições e relações sociais – e definitivamente na fila – uma marca hierárquica, a exemplo do que denunciam os relatos históricos transcritos. A sociedade brasileira apresenta incontáveis traços tradicionais, que remetem a uma ordem hierarquizada e totalizante e, em que pese as incontáveis transformações das instituições e costumes num sentido de universalização e individualização, nossas relações ainda operam em grande parte na dimensão pessoal-moral, sujeitas aos mais variados jeitinhos (DAMATTA, 1986: cap. 7; BARBOSA, 1992) ou outros expedientes, mais nefastos, como o do “você sabe com quem está falando?”, investigado pioneiramente por DaMatta (1997b).

A ideia de que a fila é justa na teoria, mas injusta na prática, amplamente difundida entre os entrevistados, é o indício inicial de que as práticas igualitárias dividem espaço com práticas distintivas, personalíssimas e hierarquizantes, que muitas vezes desorientam a ordem da fila, da mesma forma que ocorre com o trânsito no Brasil, a teor do recente trabalho de DaMatta (2010).

Tomemos a questão de modo concreto: quatro carros pararam simultaneamente numa encruzilhada. Cada condutor viu perfeitamente bem os outros veículos. Quem deve seguir em primeiro lugar? Ou melhor, quem deve *ter a vez*? **Nas sociedades igualitárias, a regra** (internalizada por todos e vista como algo *natural*, impressa no DNA cultural e ideológico de cada um) **manda seguir a regra básica do quem primeiro chega é o primeiro a ser servido ou atendido**. Como decidir, no caso brasileiro? **Aqui a regra certamente é conhecida e levada em conta, mas também é atravessada por éticas relacionais e normas hierárquicas que asseguram uma igualdade condicionada ao ator (com suas motivações) em questão.** (DAMATTA, 2010: 98 – os grifos são meus)

Assim, os informantes da pesquisa não só se mostraram conscientes da prática de burla à ordem da fila – e coniventes com a mesma, a depender de circunstâncias específicas – como também muitos deles admitiram, implicitamente, assumir posturas distintas entre discurso e prática. Isso faz lembrar um importante elemento da pesquisa de DaMatta (1997b) sobre o ritual do “você sabe com quem está falando?”:

Mas permanece o fato de termos um sistema social com aspectos conhecidos, mas não reconhecidos pelos seus membros. Na coleta de dados para este ensaio, pessoas de nível universitário se faziam de mal-entendidas e outras se recusaram mesmo a responder a duas ou três questões elementares colocadas no nível do uso da expressão e da coleta de casos. Uma constante foi a dicotomia – significativa para o que estamos investigando aqui – entre, digamos, a gramática do “sabe com quem está falando?”, isto é, as situações que permitem ou não o uso da expressão, e o número de casos em que o informante estava implicado. **Geralmente, a situação era a de considerar indesejável o uso da expressão, mas ser um praticante dela.** (DAMATTA, 1997b: 185 – os grifos são meus)

O fato mostra relevância na medida em que, segundo ele,

permite realizar [...] a descoberta de uma espécie de paradoxo numa sociedade voltada para tudo o que é universal e cordial, a descoberta do particular e do hierarquizado. E essa descoberta se dá em condições peculiares: **há uma regra que nega e reprime o seu uso. Mas há uma prática igualmente geral que estimula seu emprego. É como se alguns fatores sempre estivessem presentes em nossa sociedade: primeiro, a necessidade de divorciar a regra da prática; segundo, a descoberta de que existem duas concepções da realidade nacional: uma delas é a visão do mundo como foco de integração e cordialidade, a outra é a visão de mundo como feito de categorias exclusivas, colocadas numa escala de respeitos e deferências. Finalmente, descobrimos que tudo o que diz respeito ao inclusivo é por nós manifestamente adotado. O contrário é válido para o exclusivo, frequentemente escondido ou falado em voz baixa.** (DAMATTA, 1997b: 186 – os grifos são meus)

À semelhança do ritual autoritário estudado por DaMatta, a fila é regida por uma moral dupla: todos veem o valor da ordem de chegada como critério justo de formação da fila, mas também admitem a existência – corriqueira e socialmente aceita – da intrusão na fila em certos contextos, ou mesmo admitem fazê-lo.

Daí porque, conforme observado no item 2.3, tantos informantes manifestaram adotar uma postura omissiva quando presenciam alguém furar a fila: o medo latente de escândalos ou “barracos” – reflexo evidente de uma sociedade que rejeita o conflito como expressão natural dos processos sociais – implica numa tendência ao afastamento do núcleo da disputa, com aceitação oblíqua da subversão da ordem igualitária, quando ela ocorre.

[...] temos hoje a mesma impressão de sempre correr o risco de uma gafe, de “dar um fora”, de “fazer um vexame”, de “dar uma varada” – enfim, de deixar de acompanhar, seja por desconhecimento ou falta de percepção social, alguma regra de etiqueta que, como diz Tocqueville, tem o peso de uma lei, com seu conjunto formando uma legislação. E não restam dúvidas que o corolário de uma formação social assim contaminada é o profundo medo do ridículo e da palhaçada. É precisamente o que ocorre entre nós quando o desconhecimento dos limites das posições sociais é sancionado negativamente, seja com a classificação de que cometemos um “vexame” (um erro social) ou com a descoberta do erro simultaneamente com sua violenta correção, com o recebimento, como dizemos em linguagem decepcionada, “pelo meio da cara” [...] (DAMATTA, 1997b: 188)

Pelo mesmo motivo, creio, existe uma tendência dos informantes – à semelhança daquela apontada por DaMatta (1997b: 185) – de tomar as situações de desobediência à ordem da fila como expressões dos defeitos ou falhas pessoais dos transgressores, e não como a “atualização de valores e princípios estruturais de nossa sociedade”, como a etnografia nos mostrou. Um exemplo aparece no relato de um entrevistado, para quem “existem filas bem organizadas e mal organizadas. E existem pessoas mais ou menos educadas. Pessoas mal educadas em filas mal organizadas é sinônimo de caos”.

Esse foco em atributos pessoais (e não na estrutura sociocultural que rege as relações) é o mote de uma crônica de Luís Fernando Veríssimo publicada em 30/8/2007 no jornal *O Globo*. No conto, ele sugere – ficcional e ironicamente – que uma pesquisa científica “concluiu que a elite brasileira é mais moderna, ética, tolerante e inteligente do que o resto da população”, o que evidenciaria que “o Brasil, para dar certo, precisa trocar de povo”, pois afinal são os “maus hábitos do povo que nos fazem passar vergonha”. E já perto de concluir, ele dispara:

Que contraste com a elite. Jamais se verá alguém da elite brigando e fazendo um papelão numa fila do SUS como o povo, por exemplo. Mas o que fazer? Elegância e discrição não se ensina. Classe você tem ou não tem. Mas o contraste é chocante, mesmo assim. Esse povo, decididamente, não serve.

Também contribuem para a ideia de que a ordem igualitária da fila incomoda – em face da dimensão hierarquizante do universo social brasileiro – as inúmeras manifestações negativas dos entrevistados a respeito das emoções sentidas na fila, que incluem sensações como ansiedade, desespero, estresse, horror, impaciência, impotência, irritação e tensão. Num sentido semelhante, um informante classificou a fila como “um mal necessário”. Veja-se, nesse sentido, o exemplo intuitivo do português José Machado Pais – pesquisador da Universidade de Lisboa com trabalhos em diversos campos das Ciências Sociais, entre eles o da sociologia das cidades e do cotidiano –, para quem

o desespero da espera é visto como o drama de não alcançar o que se espera. O drama despercebido é o da perda do que se esvai na espera. A bicha tornou-se uma instituição da contemporaneidade. Há bichas no supermercado, no guichê de cinema, na paragem de autocarro. Em tempo de saldos, há quem leve um saco-cama para o shopping com o fim de ganhar a dianteira. Falta-nos uma sociologia da bicha, vocacionada, por exemplo, para a análise dos comportamentos sociais que perturbam a sua ordem. Esta determina que cada um tem a sua vez para ser atendido. Porém, a observação mostra-nos que essa ordem é posta em causa pelos chamados “oportunistas” que não respeitam a sequência do atendimento. Sintoma do oportunismo que grassa por toda a sociedade. (PAIS, 2010: 32)

O exemplo do sociólogo luso – que reflete, sobretudo, um olhar de informante – vai muito além da ideia dramática da vez que nunca chega: ele revela o incômodo das pessoas com a própria condição isonômica que se estabelece na fila, o *desespero* daqueles que não podem suportar a situação de igualdade plena, ainda que provisória. Ao tratar a espera na fila como uma experiência desesperadora, Pais dá conta do profundo mal-estar que tanto portugueses como brasileiros sentem em relação à convivência anônima, individualista, que ela pressupõe, pois a fila é impositivamente igualitária.

Não são raras no Brasil as histórias de violência em filas – sobretudo no espaço público – em que os elementos deflagradores do conflito foram tanto a ansiedade e o medo de não conseguir o que se buscava, quanto o próprio desconforto perante o tratamento isonômico. O *Globoesporte.com* noticiava, em 21/11/2007, pancadaria ocorrida numa fila de troca de alimentos por ingressos para um jogo do Flamengo, diante dos boatos de que, além de não haver ingressos para todos, havia pessoas furando a fila, e de que funcionários do estabelecimento vendiam senhas que deveriam, na verdade, ser distribuídas gratuitamente.

Em outro caso, reportado pela Folha Vitória em 14/08/2009, uma confusão se originou na procura por senhas de atendimento numa fila de hospital no Espírito Santo:

‘Estou aqui desde as 16h de ontem. Estava tudo organizado, mas um pessoal veio fazer tumulto. Querem chegar só agora de manhã e ser atendido. Querem furar fila’, contou o vigilante Sidney Paiva. ‘As pessoas chegaram hoje e queriam ser atendidas na nossa frente. E nós chegamos ontem. Não é justo’, conta a aposentada Heloísa Pedrosa.

Ao tempo em que redigia este trabalho, que coincidiu com os jogos finais do Campeonato Brasileiro de Futebol, outro fato similar foi noticiado, mais uma vez pelo *Globoesporte.com*:

O clima de tensão dominou o Setor Leste do Engenhão no início da venda de ingressos da torcida do Flamengo para o clássico contra o Vasco, no próximo domingo. Em meio à desorganização nas filas, sem qualquer funcionário para orientar o público, a polícia, chamada pela administração do estádio, entrou em ação e lançou bombas de efeito moral para dispersar o tumulto no fim da manhã desta quinta. Cerca de 20 policiais, munidos de cassetetes, escudos e sprays de pimenta, tentaram conter a multidão que se aglomerava nas filas. Depois, 15 deles foram destacados para organizar novas filas. Insatisfeitos, muitos torcedores argumentavam que já estavam no local antes e perderam o lugar durante a confusão. Com 15 guichês em funcionamento, o acesso às bilheterias passou a ocorrer de forma mais organizada no início da tarde, com quatro viaturas da polícia no setor (no início das vendas, às 10h, havia apenas uma). Somente por volta das 14h, quatro funcionários do Vasco, mandante da partida e responsável pela venda em todos os pontos, passaram a organizar as filas do setor destinado aos rubro-negros.

(...)

O estudante Magno Barros Santos chegou a fazer o sinal da cruz depois que conseguiu sair da bilheteria com três ingressos comprados (para ele, a irmã e o pai).

– Cheguei às 7 da manhã, estou todo ralado, com o pé torcido. Mas graças a Deus, consegui comprar os ingressos. É uma falta de respeito com o torcedor. Tudo desorganizado. Cambista controlando fila. A polícia demorou a chegar. Final é sempre assim. Na hora da confusão, minha irmã passou mal, teve que pegar um táxi e ir para casa. Só passo por tudo isso por amor ao clube, mas me sinto muito desrespeitado. Meu pai tem 65 anos, e não tem a menor condição de ficar na fila para passar por isso - relatou Magno.

Até aqui, o estudo da fila sob uma perspectiva sociológica nos mostrou que, num plano teórico-cultural, igualdade e hierarquia são dimensões complementares, e que os eventuais conflitos que nela se engendram variam numa dimensão situacional, isto é, de acordo com as circunstâncias concretas e específicas de cada fila.

A esse respeito, duas categorias circunstanciais se revelam com muita força nas narrativas apresentadas: são aquelas representadas pelo espaço público e privado. E não é por acaso que elas surgem com tanta intensidade: a clara distinção entre as situações e sensações vividas no ambiente privado e aquelas

experimentadas no espaço público destacam, fundamentalmente, seus respectivos paradigmas, quais sejam, a casa e a rua (DAMATTA, 1997a, 1997b). As tensões entre os dois, ou melhor, entre os valores que representam e articulam no universo sociocultural brasileiro, é fundamental para a interpretação da fila no Brasil.

Num ambiente particular como o da casa, as relações sociais são regidas explicitamente pela ideia de distinção, e operam abertamente em termos hierárquicos. A noção de que em casa cada um tem vez e lugar previamente definidos afasta o temor do fracasso (isto é, de não conseguir o que se deseja) que uma fila poderia impor, pois na casa não existe fila. Assim, o que se poderia tomar como “filas privadas” a partir das descrições dos entrevistados – como aquelas que se formam em festas particulares ou situações semelhantes – não são, a rigor, filas: nelas, a ordem de chegada não é um critério estruturante – afinal, as pessoas da fila se conhecem, amigos se juntam a pessoas que já estavam na fila, passando à frente das demais, e todos sabem que serão contemplados ao final – de forma que sua semelhança com as filas se dá numa dimensão exclusivamente estética (assumindo a forma da chamada fila indiana).

Eventualmente, os valores da casa podem ser adotados em situações públicas que sejam explicitamente não igualitárias. É o caso dos cerimoniais públicos, altamente ritualizados, que adotam uma ordem hierárquica como forma de destacar a importância de certos papéis e diferenciá-los dos demais, naquela situação específica. Veja-se, a esse respeito, que o Decreto nº 70.274/72, destinado a regular as normas de cerimonial público do governo federal brasileiro, estabelece estrita ordem de precedência das autoridades nas solenidades governamentais, determinando, por exemplo, a ordem de passagem das diferentes autoridades (Presidente, Ministros, Chefes de Estado Estrangeiros, etc.) e de seus veículos oficiais. Anote-se, entretanto, que a ordem hierarquizada ali exposta não decorre dos atributos pessoais dos indivíduos envolvidos, mas das funções que desempenham, sendo, portanto, impessoal e provisória.

Por outro lado, o espaço público, da rua, do anonimato e das leis universais, é em regra igualitário, e por isso mesmo é o ambiente típico de formação das filas. Nele as regras valem para todos, sem distinção, de maneira que a ordem de chegada se torna o único critério possível de organização da coletividade para acesso a um recurso relativamente escasso. E na fila que se forma na rua – isto é, nos espaços públicos – estamos sujeitos à expressão espacial da igualdade: somos

obrigados a permanecer próximos a outros indivíduos que não conhecemos, podemos sentir seu cheiro, ouvir suas conversas, situações a que certamente não nos submetemos, involuntariamente, no espaço da casa (onde existe privacidade).

Pois então, se o espaço público conserva, *a priori*, natureza igualitária, no Brasil esta ordem assume condição bastante instável, pois, no mais das vezes, como relataram os informantes, a real possibilidade de posturas hierarquizantes dos indivíduos – isto é, de transbordamento dos valores da casa para a rua –, bem como a ausência de um poder controlador que intermedeie as disputas, alimenta o medo do excesso, do engano, da fraude e do prejuízo. Não foi à toa que a ampla maioria dos entrevistados elegeu filas típicas do espaço público como filas “ruins” ou “piores”, como mostra o item 2.1.1.

O grau de instabilidade das relações mantidas no espaço público – causadas pela referida dualidade de tendências – faz com que o ambiente da rua, ao invés de ser considerado lugar “de todos”, se converta em espaço privado, numa “terra de ninguém”. Um dos entrevistados (drama XVII) expôs de maneira categórica como são interpretadas, no nosso sistema social, as posturas personalíssimas e abusivas adotadas no espaço público, mostrando que atribuímos a elas natureza surpreendentemente legítima, ao invés de tomá-las como ofensas à isonomia que deveria reger as relações públicas:

O brasileiro não costuma furar fila assim, trapaceando apenas a pessoa que está na sua frente. Ele tenta entrar dissimuladamente na fila, geralmente, através de um amigo ou aproveitando-se da distração dos outros. Mas simplesmente tentar ultrapassar quem está imediatamente à frente parece estranho aqui, **seria uma afronta direta a alguém**. Creio **que o furão de fila brasileiro não tem a consciência de estar lesando ninguém diretamente, ele apenas está se dando bem, sendo esperto diante das imposições onerosas da coletividade**. (os grifos são meus)

É importante perceber que, imbricadas às dimensões da casa e da rua, estão as noções de pessoa e indivíduo, todas inter-relacionadas num complexo emaranhado cultural, sustentado pela ideia de complementaridade. Enquanto os sujeitos da rua são os indivíduos – aqueles seres anônimos a quem a lei confere a mesma dignidade, isto é, o mesmo valor moral – os sujeitos da casa são as pessoas, que são assim reconhecidas pelos laços de amizade, parentesco, lealdade, etc. – isto é, pelas relações hierárquicas – que mantém entre si.

Como mostrou DaMatta (1993, 1997a, 1997b, 2010), a estrutura social brasileira se constitui pela coexistência destas categorias – casa, rua, indivíduo,

pessoa – em múltiplos planos, de maneira que “as relações entre a nossa ‘modernidade’ – que se faz [...] sob a égide da ideologia igualitária e individualista – e a nossa moralidade (que parece hierarquizante, complementar e ‘holística’) são complexas e tendem a operar num jogo circular” (DAMATTA, 1997b: 201). Nesse complexo e peculiar universo cultural, os valores da rua, que atribuem igualdade a todos os indivíduos, dividem espaço com os valores da casa e com seus protagonistas, as pessoas, definidas, por sua vez, a partir de

um conjunto de laços pessoais regidos por valores como a *intimidade* [...], a *consideração*, o *favor* [...], o *respeito* [...], e apreciações éticas e estéticas generalizantes (como as categorias de limpo, bem-apegoado, correto, sagaz, bom, de fino trato, etc.). (DAMATTA, 1997b: 192)

Em 21/11/2010, o jornal *O Globo* trazia matéria com a manchete “Pacientes foram fila do CTI em 42% dos casos”, mostrando que um grande percentual das internações em CTI, nos hospitais estaduais fluminenses, não passava pela fila de espera do órgão controlador responsável, a Central de Regulação de Leitos.

Segundo o levantamento, encaminhado aos ministérios públicos estadual e federal, dos 255 pacientes, **167 não tinham sequer solicitado vaga à central de regulação. Ou seja, todas essas transferências furaram a fila de espera.** No documento, os funcionários da central ainda destacam que, por causa dessas internações, pacientes em estado mais grave podem ter ficado aguardando sem a assistência necessária. Além disso, a pessoa que furou a fila pode ter sido colocada num leito – coronariano ou de queimados – com especialidade aquém da que ela precisava. No último trimestre, em média, 8,6 pessoas morreram por dia na fila por uma vaga num CTI, como O GLOBO noticiou semana passada.

(...)

Para o vereador Paulo Pinheiro (PPS), que já presidiu a Comissão de Saúde da Câmara – e também da ALERJ, quando era deputado —, o problema não é a reserva de vagas, e sim a falta de leitos. Segundo Pinheiro, os hospitais resistem a deixar todas as transferências sob o cuidado da central.

— **Cada um tenta defender o seu território – afirmou, acrescentando que, sem a regulação, algumas internações atendem a pedidos de políticos.** (os grifos são meus)

A propósito da sensível diferença que há, na estrutura social brasileira, entre os conceitos de pessoa e indivíduo, a insatisfação, demonstrada por alguns entrevistados em relação a filas de boates cujos critérios são estéticos ou comportamentais, parece ser menos com a existência de um sistema desigual – que se estrutura a partir de características pessoais – e mais com a ansiedade de não saber se seus próprios atributos garantirão sua devida *personalização*, permitindo sua entrada, ou se, ao contrário, implicarão no seu relativo anonimato

(em relação ao padrão de beleza) e no seu “rebaixamento” à condição de indivíduo.

Ainda sobre os reflexos de vínculos hierarquizantes – tais como laços de lealdade – no ambiente da rua, veja-se que a intrusão por meio de expedientes que dependem de conhecidos já presentes na fila foi bastante citada nas entrevistas (por exemplo, nos dramas III e XVI, do item 2.3.1). O estudo nº 1 da tese de Iglesias (2007) também chegou a esta conclusão, quando constatou que mais de 70% das intrusões tiveram ajuda de usuários que já estavam na fila, sem distinção relevante de gênero.

De toda forma, a conjugação complementar de tendências que se mantém no Brasil contribui para criar uma noção altamente complexa de cidadania, em que a prevalência do indivíduo sobre o todo e igualdade formal não são, absolutamente, os únicos elementos abrangentes do sistema.

Por tudo isso, o clamor da cidadania (e do individualismo) assume feições particulares no caso brasileiro.

(...)

Em outras palavras, há uma forma de cidadania universalista, construída a partir dos papéis modernos que se ligam à operação de uma burocracia e de um mercado; e também outras formas de filiação à sociedade brasileira – outras formas de cidadania – que se constroem de espaços tipicamente relacionais, dados a partir do espaço da “casa”. Em outros termos, há uma *nação* brasileira que opera fundada nos seus cidadãos, e uma *sociedade* brasileira que funciona fundada nas mediações tradicionais. A revolução ocidental moderna eliminou essas estruturas de segmentação, mas elas continuam operando social e politicamente no caso brasileiro, sendo *também* parte de seu sistema social. (DAMATTA, 1997a: 75-79)

A respeito dessa noção peculiar de cidadania, é importante destacar como é homogênea a representação simbólica do organizador da fila, compartilhada pelos informantes. Explicitamente ou implicitamente, quase todos os entrevistados creem na necessidade de existência de um poder controlador que regule os conflitos porventura existentes, e da mesma maneira, atribuem a esse ente – ou às suas bases ideológicas – natureza marcadamente autoritária.

Creio que essa mesma representação se expressa, na dimensão política brasileira, na primazia do Estado como indutor (ou condutor) das relações sociais, como já foi apontado em diversos estudos sociais brasileiros, a exemplo dos trabalhos de Wanderley Guilherme dos Santos (1979) e Rubem Barboza Filho (2000, 2003).

Este último se dedicou a rastrear, através de uma análise histórica, as peculiaridades de uma cultura política ibérica, suas distinções para com outra –

européia e hegemônica – e suas conexões com aquela que se desenvolveu no Brasil, demonstrando como contribuíram para a formação de uma estrutura sociopolítica *sui generis* e lançaram as bases para a manutenção e reprodução de elementos patrimonialistas, clientelistas e, sobretudo, da posição privilegiada do Estado nos processos sociais.

Segundo ele, a tradição ibérica consolidou “uma forma de individualismo temperada por fortes compromissos comunitários” (BARBOZA FILHO, 2000: 27), em que o poder político estava organizado segundo uma lógica tradicional, mais compatível com o pensamento político medieval, que presumia a crença numa ordem universal, orientada para um objetivo comum, a ser alcançado através da cooperação de cada parte do todo. Esta ordem, que antes se refletia na figura da vontade divina, se converte na figura política do Rei.

Ademais, as particularidades do barroco americano no Brasil, determinadas pela fragmentação do poder real e pela dinâmica das influências europeias – tais como o liberalismo e o romantismo – promoveram a substituição da coroa pela nação como representação da vontade totalizante, implantando “de cima” um republicanismo extremamente dependente do Estado forte. Nesse sentido, Barboza Filho afirma que

[...] o aparecimento dos direitos, em nossa história, aparece invertido em relação à ordem descoberta por Marshall na Inglaterra e alguns países europeus, de acordo novamente com José Murilo de Carvalho. Se lá os direitos sociais surgem subsequentemente aos direitos civis e políticos, entre nós eles são proclamados com anterioridade em relação aos direitos individuais e políticos. E se afirmam, no mundo urbano industrial que se criava, para dar corpo a uma “cidadania regulada”, no dizer de Wanderley Guilherme dos Santos, operação que implicava em atribuir aos direitos o estatuto de concessão de uma comunidade ética construída “de cima”, por um projeto prussiano de modernização. (BARBOZA FILHO, 2003: 42)

Nesse sentido, os discursos parecem ter nos levado, através de uma perspectiva antropológica particularmente focada nos rituais e na fila, ao mesmo resultado a que chegou Barboza Filho via história das ideias: ao papel do Estado de interlocutor habilitado a agir em nome da nação – sujeito totalizante no Brasil – e de quem se espera a fagulha inicial de formulação da ordem, de garantia dos direitos e de sua fiscalização. Por isso a noção de cidadania – como capacidade de enxergar o outro como igual – não prevalece, no mais das vezes, nos conflitos situados na fila; composições coletivas de caráter igualitário só são bem sucedidas em cenários muito específicos, em que circunstâncias especiais facilitam o

reconhecimento provisório de igualdade entre os membros da fila (como ocorrido, por exemplo, na torcida do Flamengo, no drama IX).

Também foi curioso perceber que grande parte das expectativas dos informantes quanto à fila (tempo razoável de espera, instalações agradáveis, tratamento educado, etc.), cujo não cumprimento foi, no mais das vezes, relacionado à ideia de incompetência ou despreparo do organizador da fila, decorre, na realidade, da incapacidade do organizador em enxergar os usuários da fila como indivíduos igualmente dignos e portadores de direitos.

Muitos entrevistados mostraram simpatia pelas filas que adotam sistemas computadorizados de distribuição de senhas, na medida em que tal modelo de atendimento parece conseguir coibir em grande parte as possibilidades de burla à ordem de chegada. Numa primeira análise, é realmente neste sentido que a impessoalidade do tratamento por máquinas parece apontar; entretanto, se os dados reunidos na pesquisa não refutam tal afirmação, é certo que tampouco a comprovam, o que nos impõem algumas considerações.

Em todas as filas – frequentadas durante a pesquisa – em que o sistema de senhas é empregado (inclusive naquelas do Banco do Brasil e da Previdência Social, descritas no item 2.2), os números de atendimento são distribuídos em diversas categorias – isto é, referindo-se aos diferentes tipos de atendimento possíveis em cada situação – e os critérios de distribuição entre tais categorias não são, de forma alguma, conhecidos dos usuários. Em outras palavras, existe, nas filas pesquisadas que adotam o modelo de senhas, algum grau de discricionariedade (de quem organiza a fila) na atribuição das diferentes categorias de atendimentos a cada usuário. Se esse fato não descaracteriza o potencial benefício do modelo, ao menos deixa dúvidas acerca de sua total impessoalidade, e atesta, paralelamente, o poder de que dispõe o organizador da fila.

Minhas observações e experiências pessoais demonstram, a propósito, que mesmo o sistema de senhas permite a instauração de conflitos a respeito da ordem de chegada: atendimentos que demandam do usuário retorno futuro ao local de atendimento podem, arbitrariamente, conceder a ele uma espécie de “passe livre” no atendimento seguinte, sob o argumento de que o atendimento não terminou, mas em verdade, se prolongou no tempo para que se cumprisse determinada complementação ou ato semelhante. Tais situações têm o condão de gerar

incômodos naqueles que aguardam sua vez, e que entendem que a pessoa em questão está descaradamente furando a fila.

É sugestivo, aliás, que no Brasil os números de atendimento gerados por computador sejam nomeados “senhas”, pois o significado mais corriqueiro e evidente da palavra na língua portuguesa se refere a “gesto ou sinal combinado entre pessoas para se entenderem”, ou a “fórmula convencionada com que alguém indica estar ciente do segredo de certa ação”. (FERREIRA; FERREIRA; ANJOS, 2009), termo que não se prestaria, em princípio, a identificar um sistema igualitário e democrático como o do atendimento na fila.

Vinculada de alguma maneira à questão das senhas, está o que poderíamos chamar de fila virtual ou eletrônica. Há atualmente uma variedade de filas cuja espera é exclusivamente virtual: o usuário não aguarda numa fila física, mas, ao contrário, ganha um número ou é avisado remotamente (por telefone, e-mail, etc.) quando chega a sua vez. Por vezes, mesmo o recurso ou benefício é disponibilizado remotamente (como, por exemplo, ingressos que são enviados por correio). Nesses casos, portanto, não há um controle direto da ordem da fila (que não pode ser vista, ouvida ou tocada) por quem está nela, mas os usuários confiam que o controle virtual da mesma obedece ao princípio igualitário da ordem de chegada.

Os relatos dos informantes, portanto, apontam no sentido de que a simples existência de um sistema eletrônico – tal como o das senhas, ou o da fila virtual – é capaz de legitimar modelos de fila em que a fiscalização da obediência à ordem de chegada é difícil, ou mesmo impossível. Podendo ou não apreciar o efetivo atendimento das pessoas na ordem em que buscaram o serviço, os entrevistados mostraram preferência pela adoção de sistemas como esses, e afirmaram sentirem-se menos ansiosos e mais seguros do sucesso da espera. Em suma, eles reconhecem as filas com senhas como filas boas.

Ainda assim, a pesquisa ofereceu evidências para acreditar que, mesmo nesses casos, a espera permanece, possuindo o mesmo significado simbólico e os mesmos efeitos psicológicos; a ansiedade não se esgota na medida em que um dispositivo eletrônico afasta, entre si, os sujeitos do processo – ou seja, o ritual não se dissolve – e tampouco se extingue a solenidade da espera, a performance simbólica que caracteriza a fila física ou real.

Outra questão interessante sobre as filas no Brasil refere-se à existência de prioridades conferidas por lei a indivíduos com certas características pessoais. A relevância do tema sobressaiu no momento em que uma estudante estrangeira, num relato comparativo entre as filas brasileiras e europeias, fez a seguinte observação: “uma coisa curiosa sobre o Brasil são as filas preferenciais; na Espanha e na França isso não existe, nem mesmo no banco”.

O artigo 1º da Lei Federal nº 10.048/00, determina que “pessoas portadoras de deficiência, os idosos com idade igual ou superior a 60 (sessenta) anos, as gestantes, as lactantes e as pessoas acompanhadas por crianças de colo” têm atendimento prioritário, nos termos da lei. Tais termos são, contudo, imprecisos. Em relação às repartições públicas, concessionárias de serviços públicos e instituições financeiras, por exemplo, ele é descrito, no artigo 2º, como o oferecimento de “serviços individualizados que assegurem tratamento diferenciado e atendimento imediato” aos seus beneficiários.

Normas que regulam o tema também existem nos âmbitos estadual e municipal. A título exemplificativo, pesquisei as normas estaduais e municipais relativas ao atendimento prioritário em agências bancárias, na medida em que parte do trabalho de campo foi desenvolvida em uma agência do Banco do Brasil.

O Estado do Rio de Janeiro regulamenta o atendimento prioritário em agências bancárias através da Lei Estadual nº 2.157/93, sendo ainda mais sucinto que o diploma federal: reconhece como sujeitos do benefício os maiores de 65 anos, as grávidas, os portadores de deficiência, os adultos acompanhados de crianças menores de 5 anos e os portadores de doenças crônicas, sem especificar o que se entende por prioridade de atendimento, exigindo apenas a efetiva indicação do teor da lei nas agências.

O Município do Rio de Janeiro também tem lei dedicada ao atendimento prioritário em estabelecimentos bancários: trata-se da Lei Municipal nº 1.629/90, que confere atendimento prioritário aos idosos a partir de 65 anos de idade, portadores de deficiência física, mulheres grávidas, mães com crianças de colo e doentes graves, independente de serem clientes do banco. Assim como na norma estadual, não especifica em que consiste a prioridade, obrigando apenas a adequada sinalização no local, com “inscrição sucinta indicadora da preferência de atendimento àquelas pessoas”.

O que se pode afirmar do atendimento prioritário nos bancos cariocas, em termos jurídicos, é que se trata de direito garantido àqueles que reúnem certas características (ainda que estas variem nas diferentes esferas legislativas), consistente no estabelecimento de primazia de atendimento em filas que, contudo, não é bem detalhada nos respectivos instrumentos legais. Ademais, as condições descritas em lei são bastante distintas entre si: a senioridade (ainda que os limites objetivos de sua verificação variem entre a lei federal e as demais) é um atributo personalíssimo e, depois de obtido, permanente; o mesmo pode ser dito dos portadores de deficiência física ou doenças crônicas; a gestação, a lactação e doenças graves também são características pessoais, mas, em regra, conjunturais; já a companhia de crianças de colo ou pequenas é um atributo evidentemente circunstancial e, portanto, errático.

No que tange às entrevistas realizadas, as características das quais deriva a prioridade estão bem identificadas a partir dos discursos dos informantes e são aceitas pela maioria deles: apenas três dos 40 entrevistados se sentem incomodados com a instituição da prioridade, e mesmo assim, condicionalmente (quando o idoso aparenta boa forma e condições de esperar, ou quando se beneficia da prioridade para fins profissionais).

Daí parece surgir uma questão: se as hipóteses de tratamento prioritário são simbolizadas de maneira bastante clara e uniforme no universo de entrevistados (idosos, portadores de deficiência física ou doenças graves, gestantes, isto é, características pessoais – pelo que a companhia de crianças aparece como evidente alienígena), há algo de relevante, ou mesmo incomum, na definição legal de parte dessas prerrogativas, quero dizer, na sua institucionalização como direitos.

Se, por um lado, pessoas nas condições descritas podem ser contempladas com a benevolência ou cortesia alheias – ou seja, dependentemente da vontade do indivíduo que “cede a vez” –, é certo também que a maioria delas (isto é, a maioria dos critérios convencionados em lei) não implica, necessariamente, situações de iniquidade na fila, de forma que se poderia argumentar que sua instituição legal as converte em privilégios incompatíveis com a ideia de cidadania.

Nesse sentido, poder-se-ia argumentar que, para que a eleição de prioridades se articulasse com a natureza democratizante da fila, seria preciso que estivesse

relacionada à correção de diferenças *a priori*, isto é, à adequação dos casos em que a existência de certos fatores concretos tornaria insuficiente – ou mesmo injusta – a ordem de chegada como critério estruturante. Como no exemplo, citado anteriormente, em que pessoas em filas de embarque de trens e aviões passam à frente dos demais em razão da premência de partida do seu trem/voo; nesses casos, a obediência estrita à ordem de chegada poderia implicar em injustiça para alguns – pois meios de transporte estão sujeitos a atrasos e outros imprevistos – e na própria inutilidade da fila (se a ordem de chegada não proporcionar a distribuição isonômica dos recursos).

Na mesma linha, poder-se-ia considerar males graves ou crônicos (mesmo assim, com certa dificuldade prática) como fundamentos da prioridade legalmente instituída, na medida em que seus portadores poderiam não só ter sua saúde comprometida pela espera na fila, como também comprometer a dos demais; por outro lado, a senioridade, a gestação ou a companhia de crianças pequenas dificilmente poderiam, por si só, ser incluídas no mesmo grupo, pois não evidenciam, com nitidez, nenhuma desvantagem em relação à espera na fila e à obtenção do recurso pretendido. Como destaca DaMatta,

[...] como membros de uma nação, tenho como interlocutores outros cidadãos e não posso me singularizar (enquanto cidadão) em termos de nenhuma outra dimensão social, pois a cidadania é um papel que pretende ser contaminador de toda a minha conduta.

(...)

O papel do cidadão (e, repito, de “indivíduo”) realiza a proeza sociológica de pretender excluir todas as complementaridades e gradações que são parte e parcela dos papéis sociais tradicionais. Como cidadão, assim, não posso me definir usando meu componente etário ou sexual, já que se eu me apresentar como “um homem de 47 anos” posso produzir um efeito contrário à universalização que o papel de indivíduo (e de cidadão) promete.

(...)

[...] como cidadãos, não falamos de especificidades que definem cada qual em relação a um grau da condição humana, o que em última instância permitiria construir relações e complementaridades de todos com todos como pares de identidades encaixadas, conforme diria Goodenough. Ou seja, como homem/mulher; velho/moço; pobre/rico etc. (DAMATTA, 1997a: 61-63)

Veja-se, ademais, que o que se trata aqui por atendimento prioritário não parece se assemelhar ao chamado caixa-rápido, observado em supermercados e farmácias; enquanto o primeiro diz respeito a distinções fundamentadas em atributos pessoais, o segundo está relacionado a condições circunstanciais coerentes com o propósito da fila e que podem, eventualmente, beneficiar a

qualquer um que as reúna (comprar menos de dez itens no mercado, ou ter menos de cinco contas a pagar no banco, etc.).

Portanto, os elementos legais, combinados com os resultados obtidos nas entrevistas e observações, sugerem que as prioridades no atendimento em filas brasileiras – ao menos nos termos em que são instituídas – podem revelar um vetor de hierarquização, na medida em que seus critérios não parecem se adequar a uma noção "pura" ou "elementar" de cidadania. Se não pude extrair aqui nenhum resultado conclusivo, ao menos creio que o tema merece maior reflexão.

3.2 Conclusões

De fato, uma perspectiva antropológica da fila no Brasil nos leva a concluir que, em nosso universo sociocultural semitradicional (que adotou elementos individualistas e que, portanto, opera conjuntamente com igualdade e hierarquia) parece ter surgido o que se pode chamar – na falta de outro termo – de uma “cultura de espera”, destinada a classificar e distinguir aqueles que precisam esperar daqueles que não precisam. A espera passa a ser, então, um demarcador de posicionamento social.

Assim, no Brasil o ato de entrar numa fila é limitado aos indivíduos, inferiores estruturais que, sem vínculos de parentesco ou compadrio que garantam o acesso rápido e personalizado a determinado recurso, assumem a condição de “subcidadãos” (DAMATTA, 1997a: 85) e precisam se submeter à longa e árdua espera na fila. Por outro lado, as *peessoas* do sistema não precisam entrar na fila, pois sua rede de relações – ou o hábil manuseio de um “jeitinho” – garantem seu reconhecimento hierárquico (permanente ou provisório), com acesso ao recurso conseqüentemente facilitado. São as pessoas, e não os indivíduos, que “passam na frente”, ou “compram lugar na fila”, que têm nos despachantes seus “padrinhos para baixo” (DAMATTA, 1997b: 236) no mundo anônimo da rua.

A fila, então, não apenas assume o significado de obrigação tediosa e de duração incerta; evidencia também que seus membros não tiveram sucesso na articulação de relações pessoais que lhes permitissem burlar a ordem de chegada e alcançar o recurso ou benefício antes dos demais. Vestígios claros dessa aversão coletiva ao ato de perfilar são encontrados no plano da linguagem: ao invés de “entrar” na fila, muitos informantes utilizaram frequentemente termos negativos como “enfrentar” fila ou “pegar” fila.

Daí porque os entrevistados da pesquisa destacaram como “boas” as filas destinadas exclusivamente a premiar ou beneficiar, como filas para matrícula na faculdade, ou para buscar o prêmio de um sorteio: nessas filas não há um critério exclusivamente igualitário, pois alguma forma de distinção prévia (vestibular, concurso, sorteio) já foi feita, de forma que todos os componentes da fila são, de alguma maneira, distintos. Nesses casos é bastante comum, inclusive, que a fila se forme segundo datas e horários programados em conformidade com o resultado

da ordenação prévia (de forma que os 10 primeiros colocados devem ir primeiro dia; o 11º ao 20º colocados devem ir no 2º dia; e daí por diante).

No mesmo sentido, são os indivíduos que vivem o drama da pressa e da demora, a ansiedade e o temor de serem “passados para trás” na fila, pois é a sociedade – sobretudo o mundo do trabalho – quem dita, em grande parte, seus horários e suas agendas. Já os membros ilustres ou distintos do sistema (autoridades governamentais, etc.), na medida em que têm grande autonomia sobre suas próprias agendas, não vivem o drama da fila, pois não precisam entrar nela. A propósito, artigo do jornal Globo.com de 06/10/2011, intitulado “Polêmica no ar”, dava conta do incômodo de parlamentares brasileiros com as filas de espera para pousos e decolagens de aviões particulares nos principais aeroportos do país:

O ex-governador mineiro Newton Cardoso (PMDB-MG), que faz parte do grupo de deputados federais mais ricos do país, só viaja em avião de sua propriedade, mas, mesmo assim, tem se queixado do “caos aéreo nacional”. Na Câmara, Newton, como é conhecido, integra a Comissão de Viação e Transporte e, lá, faz seu palanque, relatando as agruras que tem passado nos ares e nos aeroportos do Brasil.

(...)

- Tenho sofrido muito por ter avião particular. Vou ter que ir de ônibus ou de avião de carreira?! Viajar no meu próprio avião é um problema. É uma enorme fila - disse Newton Cardoso em reunião da comissão na semana passada.

O deputado contou também que, se naquele momento, embarcasse para São Paulo, teria problemas para pousar em qualquer um dos aeroportos da capital paulista. E disse que enfrenta esse mesmo problema em Brasília.

- Se quisermos ir para São Paulo agora, em avião particular, ninguém consegue descer. Chegando lá, fica, no mínimo, 40 minutos para descer na cidade. Ontem (quarta-feira) foi a mesma coisa aqui em Brasília. Um aeroporto moderno, mas para descer aqui precisa meia hora. **É uma fila de aviões. Uma estupidez** - afirmou.

(...)

Cardoso afirmou nesta quinta-feira que enfrenta problema no tráfego aéreo toda semana e **reclamou das revistas a que é submetido nos aeroportos:**

- É um constrangimento.

Perguntado se não considerava seu problema menor diante dos vivenciados pelos usuários comuns dos aeroportos, respondeu:

- Do jeito que está não é privilégio nenhum ser dono de avião. Todo mundo reclama. Não sou só eu.

Portanto, se a fila é um fenômeno que expõe as raízes igualitárias e democráticas da ordem social moderna, no Brasil ela se apresenta da mesma forma peculiar e complexa do modelo democrático com que operamos, isto é, atravessada de personalismos, favores, jeitinhos e outros expedientes que desorientam o único baluarte em torno do qual a fila deveria se formar: a ordem de chegada.

Está claro, assim, que os conflitos de igualdade e hierarquia que se passam na fila – e creio que consegui reunir neste trabalho inúmeros exemplos – continuarão a se reproduzir, enquanto não nos dermos conta de que somos criaturas – e criadores – de uma intrincada “cultura de espera” que, para além da didática e louvável simplicidade da fila, efetivamente orienta as relações de acesso na sociedade brasileira.