



Marcos Nogueira Milner

**Dialética da Vingança:
um estudo sobre reciprocidade e violência**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Roberto Augusto DaMatta

Rio de Janeiro
Abril de 2019



Marcos Nogueira Milner

**Dialética da Vingança: um estudo sobre reciprocidade e
violência**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção
do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
Examinadora abaixo.

Roberto Augusto DaMatta
Orientador
PUC-Rio

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti
UFRJ

Cesar Claudio Gordon Jr
UFRJ

Sonia Maria Giacomini
PUC-Rio

Eduardo de Vasconcelos Raposo
PUC-Rio

Valter Sinder
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 26 de abril de 2019.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Marcos Nogueira Milner

Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2014) e bacharel também em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (2011). Tem interesses em Sociologia e Antropologia, com ênfase nos seguintes temas: pensamento social brasileiro, antropologia urbana, ritos e festividades em sociedades industriais e suas respectivas interseções com música e literatura.

Ficha Catalográfica

Milner, Marcos Nogueira

Dialética da vingança : um estudo sobre reciprocidade e violência / Marcos Nogueira Milner ; orientador: Roberto Augusto DaMatta. – 2019.

254 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2019.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Reciprocidade. 3. Violência. 4. Honra. 5. Renúncia. 6. Liminalidade. I. DaMatta, Roberto Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 300

Para Roberto DaMatta,
com admiração, gratidão e afeto.

Agradecimentos

“Não sou escritor.” — lamentou Georges Bernanos no prefácio de *Os grandes cemitérios sob a Lua* — “Basta-me ver uma folha de papel em branco para sentir a alma exausta”. Eu senti a mesma alma exausta várias e várias vezes nos últimos meses, ao contemplar o cursor do editor de texto, equivalente contemporâneo à folha de Bernanos, piscando obtusamente na tela em branco: as palavras não fluem, as ideias não concatenam, a bibliografia está sempre incompleta e os muitos defeitos do meu texto estão mais evidentes que as suas breves qualidades. Mas o esforço empreendido surtiu, enfim, algum efeito. E o mérito, evidentemente, está mais com aqueles que estiveram pacientemente ao meu lado nos últimos anos do que efetivamente comigo.

Assim, é imprescindível agradecer o amparo e os financiamentos que tornaram toda a pesquisa viável, advindos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Ressalto ainda todo o apoio que eu recebi do Departamento de Ciências Sociais; um ambiente que, personificado em seus secretários e colaboradores — Aline, Ana, Felipe, Iracema, Mônica —, consegue todos os dias a proeza de se manter simultaneamente produtivo e acolhedor.

Guardarei com afeto aulas, as conversas, os discentes e os docentes. Entre os pares, nutro terna gratidão por alguns colegas que, a partir da bolha acadêmica, acrescento, enquanto amigos, ao mundo real: Alberto Junqueira, Aluysio Athayde, Ana Paula Moritz, Anderson Rodrigues, Bruna Moll, Christiano Galvão, Felipe Montalvão, Gabriel Tardelli, Igor Accioly, Isla Antonello, Julia Petek, Maria Cândida, Maria Vitória DaMatta, Mario Jorge de Paiva, Serena DaMatta e Vanusa Queiroz. Entre os docentes, agradeço principalmente a Eduardo Raposo, Fernando Lima, Robert Wegner, Sônia Giacomini e Valter Sinder, pelo acompanhamento

incentivos e puxões de orelha; foi um grande privilégio tê-los comigo todo o tempo durante o percurso.

Nesse sentido, sou igualmente grato aos professores Alexandre Bacelar Marques, Maria Laura Cavalcanti e César Gordon Jr., membros externos da banca de defesa, que tão prontamente aceitaram o convite para examinar este trabalho; ressalto que se há algo de genuíno ou de positivo aqui delineado, é graças às contribuições de todos os mestres supracitados.

Ainda no que diz respeito à trajetória, resta um último e principal nome: me refiro ao meu mentor, Roberto DaMatta, orientador generoso e amigo querido que eu tenho a honra de levar para o futuro. Dedico-lhe a tese, portanto, entre a admiração e o afeto, com a certeza de que ainda há, no recomeço, muito trabalho a ser feito — não podemos ler todos os livros do mundo, afinal, mas devemos tentar...

Por fim, deixo registrada a importância de amigos e familiares: dos meus pais, do meu irmão e da minha namorada; dos meus amigos de infância e ex-alunos que ou estão em Rio das Ostras, ou sobraram em Niterói. Muito, muito, muito obrigado!

Rio das Ostras, 16 de maio de 2019.

Resumo

Milner, Marcos Nogueira; DaMatta, Roberto Augusto (Orientador). **Dialética da vingança: um estudo sobre reciprocidade e violência**. Rio de Janeiro, 2019. 254p. Tese de Doutorado — Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A vingança, nas artes, é provavelmente um tema tão frequente e tão relevante quanto o amor. Na teoria social, em contrapartida, o assunto se encontra pulverizado, coadjuvando várias outras ideias. Este trabalho busca elevar a vingança à condição de protagonista também nas ciências sociais: para tal, em primeiro lugar, procuro situar vingança e vingador a partir da noção de reciprocidade, contrastando trocas positivas (dádivas) e negativas (ofensas). Procuro ainda examinar uma série de conceitos correlatos — honra, sacrifício e renúncia, por exemplo — sempre com o intuito de circunscrever ou de inserir o objeto entre os elementos contemplados pela teoria antropológica. Em um segundo momento, busco na literatura modelos de vingador; partindo do indivíduo para a sociedade, colocando personagens clássicos da literatura ocidental no centro do drama, tento interpretar as representações da vingança à luz dos modelos antropológicos ora pretendidos. Por fim, no terceiro e último bloco me aproximo da vingança a partir do caso brasileiro, usando como molduras a realidade sertaneja, os contrastes entre interior e litoral, explorando as particularidades sócio-culturais amparadas principalmente na honra como elemento mantenedor da coesão social.

Palavras-chave

Reciprocidade; violência; honra; renúncia; liminaridade; literatura.

Abstract

Milner, Marcos Nogueira; DaMatta, Roberto Augusto (Advisor). **Dialectics of Revenge: a study on reciprocity and violence**. Rio de Janeiro, 2019. 254p. Tese de Doutorado — Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Vengeance, in arts, is probably a theme as recurring and as relevant as love. In social theory, however, the subject is pulverized, supporting several other ideas. This thesis tries to elevate revenge to a protagonist status also in social sciences: therefore, in the first place, it attempts to understand vengeance reading classical studies about reciprocity, contrasting positive (gifts) and negative (offenses) exchanges. Then, still observing social or cultural concepts — as honor, sacrifice and renounce, for example — we proceed trying to circumscribe vengeance between elements contemplated by anthropological theories. In a second moment, targeting literature, there will be a search for our avenging models; from the individual to society, bringing some classical characters to the center of the stage, some representations of revenge will be analyzed in accordance with the theoretical models previously appointed. Finally, the third and last part is devoted to the Brazilian case: using our backlands as a frame, understanding differences between country and litoral, exploring the socio-cultural particularities mainly based on honor and violence, as elements that sustain social cohesion.

Keywords

Reciprocity; violence; honor; renounce; liminality; literature.

Sumário

Pra ver no que dá	12
Metodologia e objetivos	15
Conteúdo dos capítulos	17
1. Da vingança	20
1.1. Troca e origem	21
1.2. Engrenagens da discórdia	32
1.3. Oferecendo a outra face	47
1.4. Boi de piranha	52
1.5. Kima'i envergonhado	60
1.6. Poesia do dever	67
1.7. O suplício do parricida	73
2. Da literatura	83
2.1. No centro do drama	85
2.2. O mito do vingador	92
3. Hamlet: rei morto, rei posto?	99
3.1. Ódio e motivação	103
3.2. Adagas, floretes e venenos	109
4. Monte Cristo, agente da Providência	115
4.1. Separação, margem e agregação	118
4.2. O dualismo do vingador	124

5. As obrigações de Jean Valjean	137
5.1. Os fracos e a sociedade	140
5.2. A queda de Javert	154
6. Abrindo as gavetas	160
7. No Brasil	167
7.1. Sertões e litorais	169
8. Jagunços e rameiras	177
8.1. Um mundo para homens?	182
8.2. Mulher de casa, mulher da rua	187
9. Bom Jesus Conselheiro	196
9.1. “Hagiografia” e renúncia	203
9.2. Uma antropologia para o messias	209
10. Virgulino e a arte do bem guerrear	216
10.1. A vingança como escudo ético	222
10.2. Bandido social?	229
Um lugar para cada coisa, cada coisa em seu lugar	236
Referências Bibliográficas	243

Uma história não tem princípio nem fim: arbitrariamente, escolhe-se o momento vivido de onde se deve olhar para trás ou para a frente.

GRAHAM GREENE

Pode-se começar uma história pelo meio e avançar e retroceder, embrulhar ousadamente as coisas. Pode-se ser moderno, Eliminar toda e qualquer menção a tempo e distância, e no final proclamar, ou deixar que alguém proclame, que por fim e na última hora se resolveu o problema do espaço-tempo.

GÜNTER GRASS

Dizem uns que nas mãos dos deuses somos quais moscas com que os meninos travessos brincam; outros provam que é justamente o contrário — que uma simples pena não se destaca da asa de um pardal sem que a mova o dedo de Deus.

THORNTON WILDER

[...] e que com seu inelutável desaparecimento da superfície de um planeta igualmente destinado à morte, seus labores, suas penas, suas alegrias, suas esperanças e suas obras serão como se nunca tivessem sido, na ausência de qualquer consciência capaz de preservar ao menos a lembrança desses movimentos efêmeros, a não ser por alguns traços, logo apagados de um mundo de face doravante impassível, a constatação revogada de que ocorreram, isto é, nada.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Pra ver no que dá...

As primeiras linhas costumam ser as mais difíceis. É preciso, em poucas palavras, erigir uma espécie de marco, de pedra fundamental que sirva minimamente para nortear o leitor, para indicar o caminho pelo qual deveremos seguir. Nesse sentido, uma tese de doutorado pode ser considerada uma trilha cansativa, sinuosa e longa, sempre montanha acima; no cume aguarda o imprevisível e as alternativas por ele possíveis compõem todo o universo compreendido entre uma bela gravura e uma grande decepção.

Por segurança, mais vale subir a montanha e voltar para narrá-la, já com a trilha bem marcada, com uma imagem no horizonte. É por tal motivo que este capítulo, à guisa de introdução, difere de todos os outros textos introdutórios que ao longo dos últimos anos eventualmente escrevi: não estou terminando como de costume pelo início, não conheço o caminho, não fui e voltei para narrar o que vi; escolho dividir com o leitor as minhas perguntas, dúvidas que procuro confrontar em defesa desta pesquisa; não mais, pois, do que as inseguranças e angústias do princípio e do não-resultado.

A principal inquietação, por sinal, diz respeito à amplitude e à novidade do tema tratado. Imergi na relação entre reciprocidade e violência, afinal, não há dois, não há quatro, mas há seis anos. Existe algo de novo a ser dito? Ou tudo o que faço é requentar pensamentos antigos, meus e dos outros, ornando-os com uma nova roupagem? Trabalhar e retrabalhar a *vingança*, um tema que, nas artes, é mais velho que Ésquilo ou Sófocles (ver Lukács, 1962 e 1968), acrescenta algo novo, relevante — mesmo um ponto, um grão de areia, uma exiguidade qualquer — ao imensurável conjunto do conhecimento humano?

Eu sei que corro riscos de recair em um mais do mesmo. Principalmente quando escolho a antropologia, entre todos os vieses e olhares possíveis, para revirar coisa tão ampla. Percebo, no exercício antropológico que os colegas geralmente empreendem ao meu redor, uma tendência à microscopia, uma manifestação estritamente etnográfica pós-crise do estruturalismo em detrimento de esquemas amplos ou grandes interpretações teóricas a partir do que já foi feito. A antropologia se torna cada vez mais a ciência social dedicada ao detalhe — não sem

motivo, “a cereja do bolo” ou “a azeitona na empada” são boas analogias frequentemente utilizadas quando um pesquisador explica para outros o seu objeto de estudo. Evidentemente, é um caminho muito coerente, levando em consideração que, ao contrário do que acontecia nos primórdios da cátedra, é no detalhe que as culturas urbanas contemporâneas, coexistindo em um mundo cada vez menor, no bojo das sociedades industriais, se diferem comparativamente uma das outras. Estudamos atualmente — por exemplo e entre inúmeros outros objetos — as pequenas comunidades tradicionais remanescentes; os jovens, as questões de gênero e os seus respectivos processos identitários reconfigurados na esteira também das causas sociais; a próxima e difícil convivência urbana entre grupos religiosos distintos e os contrastes hierárquicos tomando como objeto conflitos entre patrões e empregados. No entanto, ainda a respeito de cerejas e azeitonas, não-raro eu me pergunto: o que fazer com todo o resto? Como aproveitar os bolos e as empadas que já saíram do forno sem desperdícios?

Atravessado por tais questões, tentei anteriormente traçar um panorama, elaborar uma espécie de *tipologia da vingança* no Brasil. O resultado é um trabalho certamente imaturo, com falhas claras, mas razoavelmente satisfatório no que diz respeito ao lançamento das bases que originam esta tese (cf. Milner, 2014). No fim, uma das carências que então me pareciam evidentes era a não-realização de um experimento etnográfico; observar *in loco* uma ou mais famílias envolvidas diretamente em rivalidades — fenômeno historicamente recorrente na história nacional — se tornou instantaneamente uma prioridade e um incentivo à continuidade. Estimulado, todavia, ao longo dos quatro anos de doutoramento, com as possíveis interseções entre literatura e antropologia, uma readequação conforme as novas portas se abriam foi progressivamente moldada; para entender efetivamente a relação que aspectos como violência, reciprocidade, honra e família estabelecem entre si é de fato importante *fazer campo*, mas existe necessariamente apenas *um tipo de campo*?

Com efeito, textos etnográficos e obras literárias são coisas distintas. De acordo com Roberto DaMatta (1993), o sujeito das etnografias não é, em geral, um povo, mas um problema; a intenção do etnógrafo é responder perguntas obje-

tivas e, muitas vezes, determinados pormenores — coisas que aparecem no trajeto, na aventura diária — em nome da lógica científica, marcada pelos pontos de partidas e de chegada, acabam negligenciados. A literatura, por outro lado, que não necessariamente procura ou oferece respostas claras, que não necessariamente está atrelada a nenhum tipo de rigor metodológico, está interessada no caminhar, no processual, na percepção de um mundo diário, cheio de tragédias e emoções. A literatura ocidental tem o mérito de normalmente colocar no centro do drama um indivíduo, não uma humanidade, e como tal reconfigura a relação que o leitor — no sentido de *observador* — desenvolve não só com a ação mas também com os aspectos sócio-culturais que aparecem no cenário, que permeiam a obra e as propostas por ela trabalhadas. A relação entre antropologia e literatura será melhor trabalhada em momentos mais propícios, nos próximos capítulos. Importa, todavia, deixar claro *a priori* que é esta a relação que ambiciono desenvolver, a partir do indivíduo para o todo.

Para concluir o percurso no que tange à justificação deste estudo, retorno a um ponto importante, pergunta sem resposta efetiva esboçada nos parágrafos pregressos: a vingança é uma *velha senhora*, provavelmente tão *velha* quanto a própria humanidade. Nas artes, é *velha*, inesgotável e extremamente recorrente. Devo incomodá-la? Acredito que sim. Sobretudo quando aplicada à leitura antropológica, sob a qual o tema aparece consideravelmente subaproveitado — salvo as honrosas exceções que ficarão evidentes adiante — quando comparado com o que foi desenvolvido a partir de outras lentes. Na criminologia, na teoria política e nas teorias do direito, por exemplo, é necessário entender o processo histórico de separação que ocorreu entre as noções de vingança, de justiça e de punição; a impossibilidade de *justiça privada* — da execução de uma *punição* qualquer por um indivíduo, sem o aval do Estado — é um dos pilares fundamentais que sustentam o Estado democrático de direito. Em suma, a criminalização da vingança, o monopólio da punição nas mãos de um organismo soberano em substituição direta à parte lesada esvazia o perigo de escalada violenta e, conseqüentemente, atua para a coesão social e o equilíbrio entre os homens (Girard, 1990: 30). No entanto, apesar de outras ciências se servirem à larga do conceito, o fazem muitas vezes

como *coisa dada*; neste sentido, entre todas as ciências humanas, entendo que a antropologia é a melhor equipada para entender a *vingança* enquanto conceito.

Em primeiro lugar, a vingança é *uma parte negativa da reciprocidade* e a reciprocidade, como não poderia deixar de ser, é por excelência um tema antropológico; a troca de ofensas, que pode ocorrer de forma definitiva e imediata, entre indivíduos, ou cíclica e sobretudo ritualizada, entre grandes grupos rivais (a *vendetta*), é essencialmente motivada pela necessidade de manutenção da *honra* — o prestígio, o valor do indivíduo e do grupo que ele representa perante a própria sociedade. A vingança é, em última instância, uma necessidade e uma tentativa de manutenção da ordem sob um prisma personalista. Todos estes aspectos serão trabalhados no próximo capítulo. Segundo, a antropologia, enquanto ciência do homem e da cultura, permite inúmeras abordagens interessantes de seus objetos sem necessariamente ficar atada às próprias ferramentas; eu pretendo explorar essa *flexibilidade instrumental* — a *bricolage* de Lévi-Strauss — quando vou ao encontro da literatura e, apoiado na experiência angariada e acumulada pela antropologia através da análise de mitos, me permito, com cuidado, interpretá-la; a análise de mitos, não raro, é o trânsito do claro, do concreto, da realidade que se pretende explicar pelas vias do subconsciente, do imponderável. Eis, em resumo, a minha proposta. *Pra ver no que dá.*

Metodologia e objetivos

Inquietações à parte, é preciso discutir os pontos metodológicos sobre os quais se sustenta este trabalho e os objetivos que pretendo atingir; entre os objetivos, certamente o mais amplo é a observação das obrigações recíprocas entre indivíduos por um viés negativo ou violento, em contraste com estudos antropológicos muito mais recorrentes que, notadamente, estudam as relações de troca levando em consideração apenas o caráter positivo — a dádiva, o construtivo, a oferta de festa e banquete como dispositivos para o fomento das relações sociais. Inserido o objeto na teoria antropológica, é preciso definir os atores, quem são afinal os operadores de um sistema de trocas violentas e quais as suas obrigações e razões, direitos e deveres, enquanto indivíduos-agentes; por fim, partindo desses atores

prototípicos, importa entender como se manifesta culturalmente a vingança, quais os elementos que mais diretamente a orbitam e quais os efeitos da quebra do sistema pela vontade de um ator, pela *renúncia* ao dever de vingança, na sociedade que o engloba. O objetivo final é, portanto, entender um pouco melhor como a cultura brasileira lida, reproduz e se aplica em relação à reciprocidade violenta. O que motiva, afinal, a vingança? Quando julgamos conveniente aplicá-la e, em contrapartida, quando preferimos renunciar? O que as vinganças e renúncias que eventualmente promovemos ou preferimos representam culturalmente?

Importa ressaltar, no que diz respeito à escolha das obras literárias examinadas, procurei trabalhar com textos *paradigmáticos* tanto da literatura ocidental quanto da literatura brasileira; paradigmáticos porque — segundo Eduardo Viveiros de Castro e Ricardo Benzaquen — a partir de um processo tamanho de “difusão, adaptação e diluição”, ganham “valor de paradigma, incorporando-se ao fundo indiferenciado” (1977: 130) da tradição cultural ocidental; obras paradigmáticas não são mitos mas, de certo modo, dada a posição que ocupam no imaginário popular, ganham contornos mitológicos passíveis de análise.

Selecionei para o momento geral três grandes clássicos da literatura que apresentam tramas contendo vingança e renúncia, violência e reciprocidade, como tema-chave e que, julgo eu, são *paradigmáticos* no sentido supracitado. São eles *Hamlet*, de Shakespeare; *O Conde de Monte Cristo*, de Alexandre Dumas e *Os Miseráveis*, de Victor Hugo. Tomarei como uma espécie de *mito de referência* o romance de Dumas, em vista do espaço que ocupa na tradição cultural ocidental no que diz respeito à vingança, atuando quase como um *tipo ideal*.¹ A análise das três obras gerais deve ser compreendida como uma espécie de *núcleo-duro* desta tese; já o segundo momento, o de aproximação com o caso brasileiro, é uma tentativa de espatifá-lo para recolher e examinar os cacos.

A proposta para o último bloco, portanto, é trabalhá-lo de modo de mais maleável e amplo. No caso, pretendo que realidade, ficção e mitologia se encon-

¹ Vale ressaltar, para fins metodológicos, que utilizo edições provenientes de editoras respeitáveis e traduções em português reconhecidamente boas das três obras; os fragmentos eventualmente destacados, todavia, serão cotejados com edições publicadas no idioma original, por casas editoriais igualmente conceituadas. Por se tratarem de obras emblemáticas, famosas, de amplo e fácil acesso, e com o intuito de deixar o texto mais ágil, não resumirei os enredos ponto-a-ponto, me concentrando apenas nas partes que interessam diretamente à análise.

trem e interajam indiscriminadamente (ou a critério do leitor), observando principalmente que — por exemplo e entre outros — “Antônio Conselheiro (figura histórica) a Augusto Matraga (personagem de ficção) [...] todos estão enredados em narrativas de vingança.” (DaMatta, 1993: 57).

Em suma, traduzindo em poucas linhas, trabalharei as relações de troca pautadas pela violência, os fenômenos que tais relações engendram ou podem engendrar (vingança, renúncia), conforme dispositivos fornecidos pela teoria antropológica (a reciprocidade; a análise de mitos; as noções de individualismo e personalismo; os estudos sobre honra, liminaridade...), mas tomando como campo a literatura, olhando de fora para dentro, a partir de clássicos ocidentais (estando o Ocidente representado por duas literaturas de certo modo universalmente formadoras e dominantes, a inglesa e francesa), de maneira ampla, para o Brasil.

Conteúdo dos capítulos

Os capítulos estão agrupados em três partes. O que eu chamo de *primeira parte* é composto por apenas um capítulo dividido em vários tópicos e procede imediatamente estas palavras introdutórias. Os referidos tópicos são responsáveis por equacionar a reciprocidade negativa conforme a teoria antropológica; para tal, recorro primeiramente a clássicos e “neoclássicos”, sobretudo às obras de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss e Pierre Clastres. Esse primeiro momento é uma espécie de revisão concisa mas teoricamente ampliada no que diz respeito à abrangência da proposta que eu venho desenvolvendo progressivamente ao longo dos seis últimos anos de vida acadêmica. Julgo impossível argumentar sobre vingança sem abordar uma série de outros assuntos correlatos. À medida que imergimos no jogo de conceitos, outros autores se tornaram indispensáveis; me refiro, entre outros, a René Girard, Louis Dumont e, sobretudo, Roberto DaMatta, que pode ser considerado o ponto de referência responsável pela fundamentação do trinômio vingança, literatura e cultura brasileira.

O segundo bloco chama ao trabalho a literatura, dividido em três capítulos, cada qual especificamente trabalhando uma obra. Primeiro, *Hamlet*, tomando a discussão sob o prisma do parentesco. Conforme explicarei melhor adiante, peça

de Shakespeare, já no fim do século XVI ou início do século XVII, parece debochar um pouco das tramas de vingança, o mais recorrente dos temas épicos; por que, afinal, vacila tanto o príncipe? Será dúvida, loucura ou tudo não passa de uma grande ironia do autor? Já n’*O Conde de Monte Cristo*, me servido das considerações de Antonio Candido e de Roberto DaMatta, discuto a fronteira entre individualismo e personalismo na composição do vingador. Por fim, seguirei com *Os Miseráveis* a partir da rivalidade entre Javert e Jean Valjean. O leitor pode eventualmente argumentar que as três obras — os dois romances oitocentistas e a peça — não cobrem a literatura ocidental de forma satisfatória. Eu concordo e acrescento que seria impossível abordá-la fielmente no escopo de um trabalho de conclusão. No entanto, são três obras que representam, ao menos, dois ou três séculos de enorme influência anglo-francesa na cultura ocidental. Por fim, vale lembrar ainda que o romance — formato de duas das três obras escolhidas — ascende à posição de principal expressão literária com a popularização de autores ingleses como Defoe, Richardson e Fielding (cf. Watt, 2010) e logo cruza o canal da Mancha e estabelece firmemente uma tradição com Stendhal, Balzac, Flaubert e tantos outros.

E essa tradição é fundamental também para a formação da cultura brasileira; estamos falando, afinal, de uma colônia portuguesa que publicava e consumia jornais em francês, que seguia os modismos parisienses e com uma elite que contava o seu dinheiro em libras esterlinas². Um outro aspecto revelador é constatar toda a mitologia sertaneja, eminentemente popular, que se desenvolve, por exemplo, a partir da história dos companheiros de Carlos Magno, os chamados “Doze pares de França”; ou que a literatura de cordel, riquíssima expressão cultural nordestina, encontra uma interessante correspondência nos romances de cavalaria medievais e na chamada *littérature de colportage*³.

² “[...] no Brasil a admiração pela França foi especialmente entusiástica. No século XIX e primeiras décadas do século XX, viamos tudo pela ótica francesa. Paris nos ensinava a sentir e a pensar. Tudo vinha da França, desde a culinária até a filosofia, desde a comédia de boulevard até o tratado de balística. Vivíamos as crises políticas da França, numa solidariedade que às vezes ia além dos bons sentimentos, como quando os brasileiros fizeram doações de alimentos para os mutilados, órfãos e viúvas da França, na guerra de 1870.” (Rouanet, 2002: 36)

³ Sobre tal forma de literatura popular francesa, expressão muito semelhante aos cordéis nordestinos, ver MANDROU, R. **De la culture populaire aux xvne et xvme siècles**, La Bibliothèque bleue de Troyes. Paris: Stock, 1964

O último bloco, portanto, tratará do caso brasileiro. Misturando ficção, história e mitologia, tomando de empréstimo de Guimarães Rosa a Lampião e Conselheiro, procurarei catalogar e compreender as representações de vingança e renúncia conforme a nossa cultura. Interessa entre outros pontos a relação entre vingança e ironia, a família como célula, os conflitos que surgem na esteira do personalismo justaposto à impessoalidade democrática. Testarei, então, o modelo proposto pela literatura trabalhada no segundo bloco de acordo com a realidade brasileira — que, há quem diga, é como passar um elefante pelo buraco de uma agulha. Por fim, depois do último bloco, uma breve conclusão.

1. Da vingança

As próximas páginas procuram desenvolver a relação entre reciprocidade e violência a partir do que foi encontrado sobre o tema na teoria antropológica; este primeiro capítulo nada mais é, portanto, do que um extenso diálogo bibliográfico que, como tal, às vezes se apresenta lamentavelmente enfadonho. Ausentes o talento de um romancista ou o poder de síntese de um acadêmico veterano, argumento em minha defesa que fiz o esforço possível para evitar uma colcha de retalhos e, se falhei miseravelmente em um ou outro trecho mais pernóstico, o todo me pareceu razoavelmente palatável na leitura geral pré-revisão. A preocupação com o excesso de fragmentação se justifica graças às particularidades do próprio tema; a meu ver, trabalhar essencialmente com conceitos clássicos e tentar circunscrevê-los a partir de um tipo específico de atuação — isto é, a troca sob um prisma negativo — abre um universo dialógico que é, ao mesmo tempo, amplo e restrito: é amplo porque, como um todo, muito foi dito; é restrito porque, entre todas as informações claramente sublinhadas, eu me interesse sobretudo pelo o que não está excepcionalmente claro, pelo obscuro, por aspectos mais ou menos ignorados.

Não são poucos os autores que associam violência e reciprocidade, mas em menor quantidade estão aqueles que se dispõem a encarar o tema de modo mais aprofundado. Se existe um motivo específico que afasta o antropólogo do viés negativo da reciprocidade, desconheço; o fato é que a procura por um sistema de contraprestações tipificado que se encaixe não na troca de dádivas, mas na troca de ofensas, parece em geral uma tarefa mais grata à criminologia, enquanto apêndice da sociologia. Ou mesmo aos juristas, por um viés mais pragmático. Não quero dizer no entanto que a antropologia não se preocupe com a violência ou com os conceitos que dela derivam ou que à ela margeiam; pelo contrário, considero o escopo referencial antropológico o mais adequado, entre todas as ciências sociais, para, quando acionado, fornecer explicações razoavelmente coerentes a situações culturalmente (pré-)determinadas que nos acompanham — na antropologia e na vida — em muitos casos sob a forma de *coisa dada*. Isto é, entendemos

que uma ofensa, obviamente, gera um dissabor; que um malfeito exige algum tipo de retratação; conseguimos separar razoavelmente o que é vingança e o que mais comumente nós entendemos por justiça. O problema começa, no entanto, quando graças a uma situação qualquer, tentamos articular explicações inteligíveis que nos permitam processar noções que interiorizamos e aplicamos quase diariamente: o que é, afinal, a *honra*? Qual é a fronteira entre *vingança* e *justiça*? Por que somos capazes de perdoar certas posturas ou pessoas que nos ofendem em determinados casos e, em outros, somos fortemente impelidos a revidar?

É claro que a diferença entre o raciocínio invulgar e a platitude, no caso, é opaca e, em certa medida, depende menos daquele que escreve e mais da paciência e da boa vontade do leitor. Todo o processo que compartilho, no entanto, reflete uma tentativa que surtiu — no mínimo particularmente — alguns resultados úteis na busca por um modelo tipológico que consiga explicar a relação entre violência e reciprocidade conforme se apresenta em algumas sociedades ocidentais, incluindo a brasileira. É claro que não reivindico a posição de artífice; posso todavia me considerar, neste primeiro momento, um articulista interessado. Enquanto articulista, ressalto, a minha principal preocupação é fornecer um feixe de representações possíveis; enquanto estudante de antropologia, devo concentrá-las no âmbito da teoria antropológica. Para tal, o farei tomando como ponto de partida o que é falado na teoria antropológica sobre a noção de reciprocidade e só então darei continuidade abordando elementos específicos que remetem à justaposição conflituosa entre justiça e vingança como um problema pertinente às sociedades complexas, levando em consideração a coexistência — ou a persistência — de elementos culturais essencialmente relacionais em sistemas sócio-políticos *a priori* impessoais.

1.1. Troca e origem

Presentes ofertados, ricamente embrulhados, em datas especiais como Natal, casamento ou aniversário. Ou mesmo uma lembrancinha, oferecida só para fazer um agrado. Impressões, pequenas interações cotidianas, breves gestos amá-

veis para um colega de trabalho que por um acaso encontrei no corredor ou um sorriso e aceno para o motorista do ônibus, a título de agradecimento pelo serviço prestado. Conhecimento, sabedoria, erudição ofertada, dádiva cerimoniosamente concedida ao neófito deslumbrado em seu rito de passagem (uma defesa de tese?) ou rotineiramente distribuída, nos intervalos da aula ou na mesa de um bar: a sinopse de um filme, um romance sugerido. É possível retribuí-la? Em muitos casos, a curto prazo, apenas com gratidão. Gratidão e amizade, estreitamento de laços, vínculos criados entre partes distintas, reciprocamente alimentado. E na hora do aperto, com quem contar? Com os próximos, com a família e com os amigos. Ou com os caridosos. Quem dá aos homens empresta a Deus. Mas, via de regra, não podemos esquecer do toma lá, dá cá, que não existe almoço grátis. Tudo o que vai, de um modo ou de outro, acaba voltando.

Reciprocidade e cultura caminham de mãos dadas; na gênese do viver em sociedade está uma relação de reciprocidade. Não é exagero afirmar que em certo sentido *reciprocidade* e *humanidade* se confundem. Ou ao menos mantém entre si uma relação de tão profunda interdependência que se apresentam de modo indissociável. Na origem, conforme a natureza foi cedendo espaço à cultura, nos especializamos mas nos tornamos interdependentes uns dos outros. A transição entre os terrenos redefiniu o tipo de evolução biológica que nos permite ser o que somos hoje — uma espécie muito particular que, oriunda de um plano natural, aprendeu a se relacionar com o meio intermediada por aspectos artificiais. Quando Alfred Kroeber define o nosso processo como *superorgânico*, ele indica que o desenvolvimento humano é muito mais complexo do que o desenvolvimento animal (cf. Laraia, 1986). Não basta atingir certo grau de maturidade física; a nossa sobrevivência não depende exclusivamente da natureza, mas prevê a existência concomitante de inúmeros códigos sociais. Um indivíduo da espécie humana para sobreviver por conta própria requer uma série de ajustes cognitivos que só serão efetuados conforme um longo período de maturação; ao contrário de outros mamíferos, que desenvolvem apenas manifestações instintivas, a transição humana da infância para a maturidade necessita de mais do que meses ou alguns poucos anos; requer cerca de duas décadas. Dependentes uns dos outros durante toda a vida e,

mais diretamente, em todos os aspectos, na infância, estabelecemos enquanto indivíduos uma relação reciprocidade primeiro com um grupo social primário, que em nossa sociedade é obviamente caracterizado pelo núcleo familiar, a partir do qual estaremos subordinados a papéis sociais normalmente inevitáveis: antes de homens e mulheres, somos filhos e filhas, netos e netas, sobrinhos e sobrinhas. Os pais garantem o sustento dos filhos que devem retribuir com respeito e gratidão; a longo prazo, o filho ideal, cuidado e alimentado pelos pais na infância, cuidará e possivelmente alimentará os pais quando a velhice chegar; não sem motivo, idosos e crianças estão estruturalmente muito próximos nas sociedades ocidentais. Progressivamente somos adestrados portanto não só a *receber*, mas a *dar e retribuir* sob os olhos atentos e eventualmente censores dos sujeitos que compõem a unidade familiar.

Quando passamos a observar a sociedade com um certo distanciamento, as relações de troca obviamente se tornam mais e mais complexas, mas não menos fundamentais. Surte efeito prosseguir com uma breve revisão que, levando em consideração os objetivos finais deste capítulo, opto lamentavelmente por me restringir às perspectivas maussianas e lévi-straussianas de reciprocidade — duas entre um sem-número de perspectivas relevantes e presentes na teoria antropológica sobre o tema — para enfim desaguar-las na relação entre reciprocidade e violência, aquela que aqui mais diretamente interessa.



Se a “pedra fundamental dos modernos estudos antropológicos sobre os sistemas de troca” é a etnografia do *kula* levada a cabo por Bronislaw Malinowski em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, como afirma Maria Claudia Coelho (2006: 17), todo o edifício efetivamente só começa a ser construído com as observações

de Marcel Mauss publicadas dois anos depois no *Ensaio sobre a dádiva*⁴, sustentadas muito a partir da obra do antropólogo polonês. O *kula* é um intrincado dispositivo de reciprocidade encontrado entre os nativos trobriandeses no qual circulam principalmente braceletes (*mwali*) e colares (*soulava*), pragmaticamente inúteis, sem valor de uso ou econômico, mas imbuídos de um tipo de prestígio que extravasa do objeto para o donatário através da posse. A circulação dos objetos, geograficamente circunscrita ao que Malinowski define como *distrito do kula* — “o extremo oriental da Nova Guiné e os arquipélagos situados ao leste e nordeste” (1978: 36) — obedece rígidos padrões rituais, a começar pelo tipo de circulação: os colares circulam entre as ilhas em sentido horário e os braceletes em sentido anti-horário, de modo que as etapas “dar e receber” e “receber e retribuir” se cumpram em um curto intervalo de tempo; o doador de um colar se torna o donatário, em contrapartida, de um bracelete. E assim sucessivamente.

No *kula* não é permitido, em nenhuma hipótese, a barganha ou o regateio de um colar ou um bracelete, tal como é considerada igualmente pernóstica a possibilidade de retenção prolongada ou o entesouramento dos objetos recebidos no ciclo: ao contrário dos bens de consumo comuns que transitam conforme a lógica do mercado, de acordo com o seu valor de uso, os colares e braceletes são objetos cerimoniais *carregados*, que possuem histórias próprias, e uma eventual recusa em compartilhá-los é considerada não só um ato de hostilidade, mas um *tabu*. É justamente o simbolismo recalcado na circulação dos objetos — a minúcia regulatória, a *força oculta* na coisa ofertada que obriga aquele que a recebe a devolvê-la — que provoca em um primeiro momento a investigação maussiana sobre os elementos de reciprocidade: o que é oferecido não é algo inerte, mas sustenta em si algo do doador, uma espécie de essência espiritual que tende sempre a buscar o retorno — o espírito da coisa, cuja correspondência o antropólogo francês encon-

⁴ A primeira edição de *Argonautas do Pacífico Ocidental* data de 1922; o *Ensaio sobre a dádiva*, por sua vez, foi originalmente publicado em 1924. É interessante reparar que a reciprocidade enquanto objeto antropológico entra em cena na esteira da Primeira Guerra Mundial. Malinowski encontrou obstáculos políticos para permanecer na Austrália graças a sua nacionalidade — vale lembrar, polonesa — e acabou retornando às ilhas Trobriand para uma segunda temporada de campo. Marcel Mauss, por sua vez, participou da guerra como oficial-intérprete e conviveu com a morte de inúmeros colegas de academia e parentes — o primo Andre, inclusive, filho de Durkheim — nas trincheiras. Já a segunda grande fase do tema também se encaminha no pós-guerra, com a publicação de *Estruturas Elementares do Parentesco* em 1949 por um Claude Lévi-Strauss então radicado nos Estados Unidos.

tra na categoria maori do *hau*. Se eu recebo algo e passo adiante, o que me vier em retribuição chega impregnado daquilo que inicialmente recebi, algo que procura o antigo dono e ao qual, por uma questão de justiça, devo devolvê-lo. É criada uma espécie de vínculo místico-jurídico por transmissão do objeto dado, algo que gera obrigações, necessidade de compensação; o objeto transmitido, afinal, tende a retornar para quem transmitiu ou gerar um substituto que aplaque sua ausência. O sistema possui três implicações: *dar, retribuir e receber*.

Evidentemente, estão em jogo elementos que transcendem uma troca comercial vulgar; o *kula* se diferencia do *gimwali*, a troca de objetos de uso pragmático e/ou com valor venal. Nos ciclos de contraprestações encontrados em sociedades tradicionais, fica claro que *não são* os indivíduos que trocam ou contratam, mas as coletividades que se obrigam; as pessoas envolvidas que representam suas respectivas famílias, clãs, grupos são moralmente obrigadas a participar das atividades e a oferecer não apenas bens e riquezas mas, “antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos” (Mauss, 2003: 190). As trocas atuam como um elemento de fomento à coesão social, é trocando que são estabelecidos os vínculos necessários à manutenção da boa vizinhança; em contrapartida, a recusa à troca é análoga em todos os aspectos a uma declaração de guerra.

Marcel Mauss examina ainda melhor o aspecto imaterial da dádiva quando toma como objeto as trocas do tipo *potlatch* entre grupos tribais norte-americanos, onde uma determinada pessoa moral faz uma gigantesca oferta que parte do próprio patrimônio com o intuito de mostrar-se superior aos demais sem obter nenhuma vantagem material em troca, mas apenas o reconhecimento do grupo na forma de honra ou prestígio.

Em certos *potlatch* deve-se gastar tudo o que se tem e nada conservar. É uma disputa de quem será o mais rico e também o mais loucamente perdulário. O princípio do antagonismo e da rivalidade está na base de tudo. O estatuto político dos indivíduos, nas confrarias e nos clãs, as posições de todo o tipo se obtêm pela “guerra de propriedade” assim como pela guerra, ou pela sorte, ou pela herança, pela aliança e o casamento. Mas tudo é concebido como se fosse uma “luta de riqueza”. O casamento dos filhos, o assento nas confrarias só se obtêm ao longo de *potlatch* trocados e retribuídos. Os bens se perdem no *potlatch* como são perdidos na guerra, no jogo, na luta. Em alguns casos, não se trata sequer de dar e de retribuir, mas de destruir, a fim de nem mesmo querer dar a impressão de desejar ser retribuído. (Mauss, 2003: 239)

O *potlatch* é uma obrigação frequente em geral do chefe da tribo, que deve oferecê-lo por si e pela sua família, para demonstrar íntima relação com os espíritos da fortuna. Do sucesso da empreitada depende a própria condição de líder; é, caracterizado, portanto, pelo dispêndio, pela ostentação, pela queima (muitas vezes literal), pela consumação final de uma propriedade, de um bem físico, em troca da manutenção ou do impulso prestigioso de posição social. Existem equivalências nas sociedades complexas: são as festas de casamento que consomem anos de economia dos noivos e de suas respectivas famílias, os tradicionais bailes oferecidos pelos pais quando uma das filhas completa os quinze anos e — conforme assinala Lévi-Strauss (1976)⁵ — os gastos excessivos com comidas especiais, decorações e presentes que as famílias empreendem celebrando o Natal.

Por fim, Mauss retoma a noção de *fato social* conforme ela aparece segundo Émile Durkheim para caracterizar os casos por ele estudados como *fatos sociais totais*. São *totais* porque movimentam, segundo o autor, a totalidade da sociedade e de suas instituições revelando aspectos econômicos, religiosos, políticos, jurídicos, morais, estéticos, morfológicos; uma relação de troca pode atravessar e ser discutida por ampla gama de aspectos relevantes e, como tal, é essencial para a formação e coesão do tecido social.

Para todos os efeitos, o *Ensaio sobre a Dádiva* é fundamental para esta tese porque demonstra com clareza o aspecto coercitivo presente em uma relação de troca, revelando fatores ocultos ou implícitos nas entrelinhas da reciprocidade tanto a partir da caracterização da troca como elemento obrigatório, cuja recusa abre precedente para a punição ou hostilização do indivíduo que a comete, quanto pela exposição de sistemas como o *potlatch* marcados principalmente pela rivalidade. É o próprio Marcel Mauss que nos alerta sobre a existência de sistemas de contraprestação pecuniária para evitar ciclos violentos entre os australianos (2003: 191) ou mesmo da existência de um dispositivo complexo entre os maori para a cobrança de dívidas de sangue (2003: 198). Em suma, é preciso ter em mente que:

⁵ ver também Lévi-Strauss, C. **O suplício do Papai Noel**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

Erigida em estratégia de construção do renome, a troca é composta por uma ‘tríplice obrigação’: dar, receber, retribuir. Dar é essencial para obter prestígio; é preciso ostentar a fortuna por intermédio de sua distribuição. Por sua vez, receber também está longe de ser um ato voluntário; aquele que recusa a dádiva ofertada tem seu prestígio ameaçado, uma vez que recusar a dádiva tem o sentido de dar-se por vencido antecipadamente. Ao mesmo tempo, se dar é um convite à aliança, receber equivale a aceitá-la, recusar um presente sendo algo assim como uma declaração de guerra. A terceira obrigação — retribuir — completa o ‘sistema da dádiva’, uma vez que a coisa ofertada em retribuição, em vez de ‘quitar’ a dádiva inicial recebida, corresponde a aceitar estar em relação com o doador inicial — conforme afirma Mauss, a contraprestação equivale a uma nova primeira prestação, exigindo por sua vez uma nova retribuição. (Coelho, 2006: 23)



Lévi-Strauss aborda mais diretamente a questão da reciprocidade em dois momentos distintos. No primeiro, nos capítulos referentes à circulação de mulheres e à instituição do tabu do incesto em *Estruturas Elementares do Parentesco*; depois, quando introduz criticamente o leitor à obra de Marcel Mauss. De outro modo, o tema aparece com certa frequência na obra do antropólogo, no entanto, pulverizado entre outros assuntos.

No que diz respeito à relação teórica que Lévi-Strauss procura estabelecer com o *Ensaio sobre a dádiva*, a *Introdução à obra de Marcel Mauss* é um texto denso e instigante. Nele, o autor reconhece a importância da antropologia de Marcel Mauss, indicando o *Ensaio* como obra fundadora de uma nova era nos estudos antropológicos e — em um arroubo de entusiasmo — assume que a obra suscita uma gama de emoções: “o coração palpitando, a cabeça fervendo e o espírito invadido de uma certeza ainda indefinível, mas imperiosa, de assistir a um acontecimento decisivo da evolução científica” (Lévi-Strauss, 2003: 30). Por outro lado, Lévi-Strauss aproveita a oportunidade para observar com alguma dureza o que considera aspectos nocivos à obra do conterrâneo. O primeiro ponto relevante de atrito diz respeito ao caminho maussiano que leva à formulação da noção de reciprocidade:

Mauss partiria de uma “certeza lógica” de que “a troca é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas”. Entretanto, a troca não é observável empiricamente; no plano da realização concreta, o que se oferece à observação são os atos isolados que constituem as “três obrigações”: dar, receber, retribuir. Como conciliar, então, a necessidade lógica da troca com sua inexistência empírica? Mauss resolve o problema introduzindo a idéia de que haveria uma “virtude” inerente às coisas trocadas que as forçaria a circular. Esta solução, contudo, é parcial, suscitando um novo problema: de onde adviria essa virtude? (Coelho, 2006: 26)

Eis o grande problema: o *hau*. Para Lévi-Strauss, a adoção da ideia maori é um subterfúgio que Mauss se vê forçado a utilizar — ou pior, a acreditar — por tentar reconstruir o todo com partes, algo que, segundo ele, “é manifestamente impossível” (2003: 34). Denunciando uma possível mistificação do etnólogo pelo nativo, Lévi-Strauss ensina que, ao contrário do que indica Marcel Mauss, o *hau* não é a razão última da troca, mas um “forma consciente sob a qual homens de uma sociedade determinada, em que o problema tinha uma importância particular, conceberam uma necessidade inconsciente cuja razão está alhures” (2003: 35). Lévi-Strauss entende o problema como similar aquele ocorrido quando Mauss utiliza a noção de *mana* em seu *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*, sendo ambos os conceitos, *hau* e *mana*, reflexos subjetivos da necessidade de uma totalidade despercebida. Nestes termos, argumenta que a troca não é uma construção complexa dada a partir das três obrigações — dar, receber, retribuir — cimentadas por afetividade e misticismo, mas “uma síntese imediatamente dada ao e pelo pensamento simbólico que, na troca como em qualquer outra forma de comunicação, supera a contradição que lhe é inerente de perceber as coisas como os elementos do diálogo, simultaneamente relacionadas a si e a outrem, e destinadas por natureza a passarem de um a outro” (Lévi-Strauss, 2003: 41).

No que diz respeito mais especificamente à interpretação das relações de troca, a contribuição lévi-straussiana é melhor desenvolvida em *Estruturas Elementares do Parentesco*. Lévi-Strauss considera a instituição do tabu do incesto e, conseqüentemente, a circulação de mulheres entre os grupos — em situação que obedece os mesmos princípios da circulação de dádivas — como fator determinante para a demarcação da fronteira entre a natureza e a cultura. O antropólogo francês sugere que o tecido social é formado essencialmente em um lugar de troca, que a regra do incesto se converte em uma regra de reciprocidade a partir do momento que a renúncia às mulheres do grupo ocorre apenas mediante a igual renúncia de um grupo contíguo às próprias mulheres (1976: 102). A troca das mulheres é o termo de um processo contínuo responsável pelo fomento de alianças entre os grupos — algo que, por sua vez, *estabiliza* a humanidade em um contexto

de relativa segurança. Retomando o *Ensaio sobre a Dádiva*, Lévi-Strauss reafirma a reciprocidade como um fato social total, uma ação dotada de “significação simultaneamente social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral” (1976: 92).

Um outro argumento lévi-straussiano, conforme apontei anteriormente com o exemplo do *potlatch* natalino, é a compreensão do sistema de trocas tomando como parâmetros elementos presentes nas sociedades industriais. É o que ocorre quando ele indica o costume das famílias francesas — que também é, de certa forma, o nosso costume, muito embora talvez não sob a égide da riqueza, mas da fartura — de oferecer a convidados quase sempre uma comida contrária àquela cotidianamente preparada, na qual sobressaem o valor do cardápio e a elaboração dos pratos; são oferecidos alimentos tradicionalmente considerados *comidas ricas* — “salmão com maionese, o rodovalho com molho *mousseline*, as geleias de *foie gras*, todo este folclore dos banquetes” (1976: 97) — e que, em tese, jamais compraríamos para consumir sozinhos.

Ainda na linha dos hábitos alimentares, Lévi-Strauss oferece ao leitor uma passagem ilustrando um hábito simples entre os frequentadores de pequenos restaurantes franceses, cuja explicação revela um tipo de relação recíproca das mais significativas. Diz o antropólogo que, nestes restaurantes, todos os fregueses recebem uma pequena garrafa de vinho vulgar e, segundo o costume, é comum entre aqueles que dividem uma mesma mesa servir um pouco da bebida para a pessoa ao lado que, em contrapartida, deve aceitar o gesto e retribuí-lo. É importante notar que todas as garrafas são iguais; que não há ganho econômico no gesto — são trocadas, afinal, quantidades iguais ou praticamente iguais do mesmo vinho. O que ocorre é uma geração de vínculo a partir de múltiplos fatores em escala microscópica; um fato social total, portanto, no qual estão implicadas questões econômicas, sociais e psicológicas.

O parceiro, que tinha o direito de se conservar reservado, é provocado a sair desse estado, o vinho oferecido atrai o vinho retribuído, a cordialidade exige a cordialidade. A relação de indiferença, desde o momento em que um dos convivas decide escapar a ela, não pode mais reconstituir-se tal como era. Daí em diante só pode ser de cordialidade ou de hostilidade, pois não se tem a possibilidade, sem insolência, de recusar seu copo ao oferecimento do vinho. E a aceitação da oferta autoriza uma outra oferta, a da conversa. Assim, vai-se estabelecendo uma cascata de pequenos vínculos sociais, por uma série de oscilações alterna-

das, por meio dos quais adquire-se um direito ao oferecer, ficando obrigada ao receber, e, nos dois sentidos, sempre além daquilo que foi dado ou aceito. (Lévi-Strauss, 1976: 99)

A indiferença é um meio-termo de impossível manutenção. Existem dois caminhos a partir da oferta inicial: retribuir a gentileza ou, não retribuindo-a, estabelecer uma relação de hostilidade. O que o exemplo revela microscopicamente, pois, é na realidade um fenômeno consideravelmente mais amplo para o antropólogo: oferta e guerra são dois lados de uma mesma moeda; a guerra é uma troca frustrada. Diz Lévi-Strauss — em fragmento de obra originalmente publicada em 1949 e, de certo modo, ainda refém de certos elementos que mais tarde seriam caracterizados como etnocêntricos — que o “primitivo” só conhece dois meios de caracterizar o estrangeiro, *bom* ou *mau*; um grupo “bom” é aquele “ao qual, sem discutir, concede-se hospitalidade, aquele para o qual nos despojamos dos bens mais preciosos, ao passo que o grupo ‘mau’ é aquele do qual se espera e ao qual se promete, na primeira ocasião, o sofrimento ou a morte. Com um luta-se, com o outro troca-se” (1976: 100). O argumento — fortemente criticado mais tarde por Pierre Clastres (2011) que, *grosso modo*, afirma que a guerra deve ser tratada não como apêndice da troca, mas como algo com especificidade própria — vai logicamente de encontro à proposta maussiana de *feira* ou *guerra* (Mauss, 2003: 190)⁶. O que ele caracteriza, no entanto, ao colocar a guerra em consequência da oferta, é a existência de *indivíduos-para-a-troca*, ao contrário, por exemplo, dos *indivíduos-para-a-guerra* explicitados na visão hobbesiana. A caracterização de uma *sociedade-para-a-troca* revela, principalmente, um potencial construtivo.

Em suma, na ótica lévi-straussiana, a mulher é a dádiva suprema que, instituído o tabu do incesto, só é possível obter através da reciprocidade. Eis o princípio da aliança: *casar*, afinal, é algo mais *simples* do que fazer a guerra — guerras que, quando ocorrem, são deflagradas por transações infelizes. Para Lévi-Strauss existe uma oscilação indefinida e contínua “da guerra às trocas e das trocas aos intercassamentos. E a troca das noivas é apenas o termo de um processo

⁶ Dicotomia que também é criticada por Pierre Clastres, que a define como uma “banalidade etnológica” (2011: 229); uma banalidade que, no entanto, ele se propõe a discutir ao longo de muitas páginas.

ininterrupto de dons recíprocos, que realiza a passagem da hostilidade à aliança, da angústia à confiança, do medo à amizade” (1976: 107).

No fundo, permanecem indagações: quem é o sujeito do problema, afinal? São os homens que trocam, são os homens que promovem a troca, ou é a partir da troca que são feitos os homens? É a própria troca que induz à troca obrigando os homens? São perguntas difíceis de responder.



Retorno no entanto a outras perguntas, mais imediatas: quando a aliança falha, a confiança cede à angústia e o medo subverte a amizade? Quando é deflagrada a guerra, quando a violência se faz recíproca, a que pé está, exatamente, a teoria antropológica na tentativa de interpretá-la?

Para René Girard — que parece adotar uma perspectiva mais hobbesiana que lévi-straussiana no que tange à vontade dos homens — nós estamos desde sempre expostos a “um contágio violento que desemboca, frequentemente, em ciclos de vingança, em violência em cadeia evidentemente semelhantes porque todas se imitam” (Girard, 2012: 40). O contágio ocorre porque a má reciprocidade é alimentada constantemente por negligências, brio excessivo ou inveja, de modo que uma pequena contrariedade pode perturbar uma relação duradoura. A transição da má para a boa reciprocidade, ao contrário, requer um esforço consideravelmente maior de apaziguamento, de atenção e renúncia. Os homens são tão suscetíveis ao contágio quanto resistentes à cura — que no entanto, é o objetivo a ser alcançado. Segue uma outra linha de raciocínio, desta vez a partir do pensamento girardiano, sobre a relação entre troca e violência:

As culturas são forçadas a trocar tudo por causa de seu temor da violência entre os mais próximos. O problema crucial é ventilado, fragmentado, disperso e, de algum modo, perdido, extraviado, esquecido nos meandros de regras complicadas e aparentemente sem motivos, mas, de fato, para não ser possível encontrar a óbvia reciprocidade sempre subjacente apesar de tudo. Em várias línguas, a palavra que significa o dom, o presente, significa também veneno. Num universo ainda muito, muito arcaico, todos os presentes, penso, são incômodos: os possuidores iniciais nunca dão senão as coisas que incomodam sua própria existência e de que, portanto, buscam livrar-se para receber em troca coisas igualmente úteis, mas menos incômodas, pelo simples fato de virem de um outro lugar. [...] Ao final, tudo se arranja na troca recíproca de presentes incômodos de início e que se tornam consu-

míveis ao final, uma vez transplantados para uma comunidade diferente. É mais fácil viver com a mulher dos outros do que com a sua. Aí está, penso eu, a origem da troca. Mauss e muitos outros sempre se perguntam, sem encontrar resposta, por que as trocas mais pacíficas comportam sempre aspectos violentos, simulacros às vezes muito mais realistas de conflitos agudos. Para responder a isso, é preciso lembrar que a troca, tão universal quanto possível entre os homens, é contrária ao instinto animal, que busca sempre satisfazer-se com o mais próximo, no seio do mais diretamente acessível. Para ter lugar, o sistema de troca universal teve de suscitar antes de tudo combates terríveis, e, por causa do conservadorismo extraordinário dos ritos, traços dessa violência persistem nas trocas dos sistemas arcaicos forçosamente muito mais tardios que chegaram até nós. (Girard, 2012: 46-47)

Os elementos obscuros presentes nas relações de troca, nos compromissos que um determinado ator assume trocando, suscitam muitas dúvidas — por que a necessidade do retorno é geral implícita, recalcada, e não objetiva e direta? Por que as relações de troca são atravessadas por tantas medidas, cerimoniais, subjetividades, ritos? Quais são efetivamente os combates terríveis mencionados por Girard? Por que a *dívida* gerada por uma pretensa gentileza não é objetivamente cobrada? Além de presentes, palavras afetuosas e honrarias, nós trocamos também violências, ofensas, golpes. De fato, a teoria antropológica esteve mais diretamente interessada nos aspectos *positivos* das relações de troca, relegando a um plano secundário a troca negativa ou violenta, mas o que os antropólogos observaram para as trocas positivas também é válido para as negativas: dar, receber e retribuir são etapas igualmente necessárias à reciprocidade violenta; o golpe é um simétrico inverso da dádiva.

1.2. Engrenagens da discórdia

Não é que não se fale em reciprocidade através do seu viés negativo; pelo contrário, muitos antropólogos — alguns dos quais elencados nas próximas páginas — tomam o tema em suas obras. O problema está no que diz respeito ao volume: em geral, as trocas positivas recebem atenção muito, muito maior em toda a teoria antropológica do que aquelas realizadas sob o signo da ofensa ou da violência, relegando à negatividade uma posição de insignificância que definitivamente não corresponde, potencialmente falando, à recorrência empírica. Se existe, de fato, uma desatenção, um escalonamento que obscurece a reciprocidade negativa na tradição acadêmica, o esquecimento ocorre na esteira da respectiva obscuridade

à qual estão (ou estavam) sujeitos determinados objetos que privilegiariam a observação da troca de ofensas. Me refiro, por exemplo, à guerra, que conforme Pierre Clastres (2011: 213) é raramente mencionada na literatura etnográfica tradicional; ou então, ao *banho-maria* — ou “ponto morto” — no qual se *encontrava*, segundo René Girard (2012: 59), a antropologia religiosa em relação ao estudo do catolicismo e, por tabela, às outras religiões abraâmicas.

Por outro lado, me parece claro que em certa medida todos ou quase todos os ensaios antropológicos ou estudos etnográficos que contemplam a dádiva o fazem — como o fez Marcel Mauss — considerando, ainda que não utilizem a noção de negatividade de forma explícita, o aspecto coercitivo, a obrigação de retorno que norteia tanto a troca de presentes como a troca de agressões. A título de exemplos acessíveis, urbanos e relativamente recentes, vale citar uma etnografia que examina as relações de poder e os conflitos que orbitam as trocas de presentes aparentemente cordiais entre patrões e empregados domésticos em bairros nobres da capital fluminense (ver Coelho, 2006); ou uma outra sobre as relações de reciprocidade estabelecidas entre os fregueses de um determinado botequim, também localizado no Rio de Janeiro, e o dono do estabelecimento, sobretudo a partir do pegar (ou vender) fiado e de todas as contrapartidas que o ato exige⁷.

Positivamente falando, *quase* todas as doações são, efetivamente, cessões condicionais. Eu abro mão dos meus bens, do meu patrimônio, com a condição que em dado momento você também o faça; é essa, por sinal, a engrenagem que na teoria lévi-straussiana colocou em funcionamento a circulação de mulheres; é esse o mecanismo ideal que promove a circulação harmônica de braceletes e colares entre os trobriandeses conforme as observações de Malinowski. O entesouramento daquilo que *deve* circular é passível de punição, de afastamento, podendo equivaler a uma declaração de guerra — não sem motivo, algumas culturas atribuem a mesma palavra para designar tanto a troca ou o valor de algo quanto a vin-

⁷ ver THIAGO DE MELLO, P. P. **Pendura essa**: A complexa etiqueta na relação de reciprocidade em um botequim do Rio de Janeiro. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2003.

gança⁸. Mais do que um ou outro elemento de avareza, não trocar é uma ameaça ao bom funcionamento do grupo, à coesão social.

Mesmo amparado pela “vontade geral” (na falta de melhor expressão), a posição do doador é sempre incômoda; se o sistema maussiano contempla três momentos distintos — *dar*, *receber* e *retribuir* — é necessário reconhecer que há um ponto de partida, que só retribui aquele que recebe; parte-se de um indivíduo assumindo um *prejuízo* provavelmente momentâneo que, para não se tornar definitivo, depende da agência, da vontade das contrapartes. Além da condicionalidade pressuposta, a doação é também acompanhada por uma certa usura, pela expectativa do doador em receber mais ou um pouco a mais do que aquilo que inicialmente abriu mão, de modo a suprir vantajosamente a suposição de uma perda, a erradicar uma eventual insegurança quanto ao fechamento do ciclo: o donatário é não só sócio em um empreendimento comum, mas também um rival à medida que trocar é competir; um rival que será progressivamente espoliado, que precisa a cada etapa se superar.

Verifica-se, além do mais, que este [o doador] só perdeu aparentemente. Não apenas tem sobre o donatário o poder que a dádiva lhe conferiu, mas este último tem de destruir esse poder retirando-lhe a dádiva. A rivalidade acarreta até mesmo a contrapartida de uma dádiva maior: para ter seu *revide*, o donatário não deve apenas se libertar, mas, por sua vez, deve impor o “poder da dádiva” a seu rival. Em certo sentido, os presentes são retribuídos *com usura*. Assim a dádiva é o contrário que parecia ser: dar é perder, evidentemente, mas a perda aparentemente rende àquele que a faz. (Bataille, 2013: 80)

Mesmo em seu aspecto mais construtivo, mesmo sob a égide da cordialidade e do desprendimento, *dar*, *receber* e *retribuir* são atitudes costumeiramente atravessadas por elementos maliciosos — incluindo na conta, possivelmente, inveja, avareza e concupiscência, atributos que pelo bom andamento da sociedade fazemos questão de recalcar. Uma coisa, portanto, devemos ter em mente: manter uma relação de reciprocidade em um viés estritamente positivo, levando em consideração todos os elementos complexos, todo o *mise-en-scène* necessário ao bom

⁸ É o que ocorre entre os maori, segundo Mauss, que utilizavam a palavra *utu* “para se referir à satisfação dos vingadores de sangue, às compensações, aos pagamentos suplementares, à responsabilidade, etc” (2003: 198) ou entre os Chukchee, cujo “mercado era outrora designado com uma única palavra, *elpu’r.IkIn*, ‘trocar’, que se aplicava também às vendetas”, até a língua moderna introduzir “um novo verbo: *uili’uikIn*, ‘fazer comércio’, correspondente ao koryak *uili’uikIn*, ‘fazer a paz’.” (Lévi-Strauss, 1976: 100).

andamento do empreendimento, é consideravelmente difícil. É mais comum transgredir de uma relação recíproca construtiva para uma negativa do que o inverso (cf. Anspach, 2012). Em outras palavras, ciclos recíprocos positivos são consideravelmente mais obscuros em suas exigências do que os muitas vezes rudimentares ciclos violentos; a reciprocidade positiva é um refinamento necessário ao bom ordenamento social daquela reciprocidade destrutiva que a precede.

Definir a reciprocidade negativa como rudimentar não quer dizer que tal tipo de troca não se escora em procedimentos específicos ou em aspectos rituais; pelo contrário, em muitos casos adiante explicitados a troca de golpes é tão cercada por cerimônias, códigos e valores morais quanto a troca de presentes. O *rudimentar* não deve ser entendido portanto como sinônimo de *tosco*, mas de *elementar* ou *embrionário*, tendo em vista que se refere sobretudo à dimensão simbólica daquilo que foi recalcado nas trocas positivas. De certo modo, quero dizer que o *contradom*, que exige objetivamente uma resposta do agredido, é essencialmente mais *claro e direto* em seus princípios do que a dádiva.

Assumindo portanto que os elementos de rivalidade foram conservados, mas recalcados, principio esta seção tentando oferecer respostas às questões levantadas na seção imediatamente anterior: a necessidade do retorno é geral implícita e as relações de troca são atravessadas por tantas medidas, subjetividades e ritos porque, talvez, “a primeira vez que os homens fazem a experiência de reciprocidade, não é na sua forma positiva, a troca de bens, mas na sua forma negativa, a troca de golpes” (Dupuy, 2012: 13).



Marshall Sahlins (1966: 146-149; 1972: 191-196)⁹ propõe uma espécie de tipologia da reciprocidade elencando três grandes tipos distintos. Em primeiro lugar, define a *reciprocidade generalizada*, atribuindo papel ao extremo solidário, onde a oferta não depende necessariamente de retorno material equivalente, parci-

⁹ O artigo em questão, **On the Sociology of Primitive Exchange**, pode ser encontrado tanto em BANTON, M. (Org.) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Londres: Tavistock Publications, 1966 quanto em SAHLINS, M. **Stone Age Economics**. Chicago: Aldine-Atherton, 1972. Para todos os efeitos, utilizo mais diretamente a publicação de 1966.

al ou mesmo total; são ofertas costumeiramente classificadas como hospitalidade e generosidade, mas que também incluem a noção de obrigação, amparadas no parentesco, em uma eventual chefia de grupo ou simplesmente *noblesse oblige*. São dádivas que, interpreto, contém expectativa indefinida de retorno, que operam ou se desenvolvem em campo subjetivo, evocando no mínimo a expectativa de gratidão e, como tal, podem ou não retornar cristalizadas; a ausência de retorno material não desestimula o doador em continuar cedendo. É o tipo de cessão que incorporaria uma dádiva *pura* ou *absoluta*, excepcionalmente altruísta, marcadamente desapegada, o que a caracterizaria em última instância como uma relação essencialmente fundamentada no *amor*. É uma reciprocidade considerada “fraca”, geralmente de ciclo longo, porque a retribuição é ou pode ser efêmera. Predominam, portanto, as relações sociais em detrimento do fator material ou econômico.

O segundo tipo, denominada *balanceada*, é o meio termo. É a devolução equivalente e sem demora significativa, de ciclo curto, encontrada etnograficamente em certos arranjos matrimoniais e acordos de paz tal como na base do mercado, da circulação rápida de dinheiro em troca de um outro material — o que abre uma questão que não posso deixar de comentar: o comércio, antropologicamente falando, em vista da absoluta impessoalidade (principalmente no que diz respeito às transações comerciais contemporâneas, marcadas muitas vezes pela ausência de um vendedor, de um moderador físico que tradicionalmente *emularia* a reciprocidade no mercado), pode ser considerado uma relação de reciprocidade entre dois indivíduos como indica Marshall Sahlins? Ou relações de mercado devem ocupar um nicho à parte? De todo o modo, segundo o autor, a troca balanceada é certamente *menos pessoal* que a troca generalizada e toma o aspecto material de modo tão crítico quanto o social, o que a caracteriza como um tipo de reciprocidade que detona economicismo onde, como tal, não são toleradas cessões de mão única ou falhas ou atrasos na compensação.

Por fim, a terceira e especialmente problemática (se seguirmos à risca a ideia do autor), chamada *negativa*, é a tentativa de tomar algo em troca de nada. Estão associadas à reciprocidade negativa “termos que incluem ‘regateio’, ‘barga-

na', 'jogo', 'fraude', 'roubo' e outras variedades de confisco¹⁰” (Sahlins, 1966: 148). É a transação *materialista por excelência*, já que desconsidera totalmente a positividade social; cada um dos envolvidos está por sua própria conta e em busca apenas da própria satisfação. Do regateio em diante, desce vários degraus de negatividade para incluir elementos diversos abrangentes, da violência explícita ao furto elegante de um cavalo ou uma carteira.

Sobre o que Sahlins chama de “reciprocidade negativa”, todavia, é preciso esclarecer alguns pontos. Claro está o viés negativo, apontado pelo autor¹¹ e respaldada etnograficamente, entre outros, por Cutileiro (1988) e Bourdieu (1988) quando ambos ressaltam — respectivamente entre alentejanos e cabílios — que atitudes maliciosas, pernósticas ou violentas são toleradas ou mesmo incentivadas em um indivíduo desde que ele não as cometa no interior do grupo, mas aplique-as em estranhos; tirar vantagem de um estrangeiro pode acarretar, em última instância, até mesmo um fomento prestigioso. O problema, no entanto, está na adoção imediata da ideia de reciprocidade conforme desenvolvida por Marshall Sahlins.

Para ficar nas três classificações propostas pelo autor, em uma troca altruísta, A cede algo, B recebe e retribui, ao menos em tese, com o reconhecimento da dívida para retribuição a longo prazo ou, no mínimo (espera-se!) age com gratidão. Em uma troca balanceada, de meio-termo — que parece ser não só o tipo econômico ideal, mas também o antropológico padrão, tendo em vista o envolvimento na mesma escala da questão material e da função ou estímulo à coesão social —, em uma transação comercial vulgar, A cede dinheiro, B recebe e retribui com mercadoria; a família de A oferece um jantar para a família de B que consequentemente o recebe para em momento oportuno retribuí-lo.

No que diz respeito à negativa, em um roubo ou assalto, por exemplo, é óbvio o possível trânsito em mão-única de bens materiais e/ou ofensas. Mas existe, de fato, um ciclo completo de troca? Podemos efetivamente traduzir o prejuízo

¹⁰ Tradução minha. No original, “‘haggling’ or ‘barter’, ‘gambling’, ‘chicanery’, ‘theft’, and other varieties of seizure”.

¹¹ “To nonkin - ‘other people’, perhaps not even ‘people’ - no quarter must needs be given: the manifest inclination may well be ‘devil take the hindmost’.” (Sahlins, 1966: 150)

material ou moral de um e o ganho incondicional e unilateral a partir da agência exclusiva de outro como *reciprocidade*? Existe o *dar*, existe o *receber*, mas existe o *retribuir*?

Supondo que o indivíduo A tente assaltar o indivíduo B. Três saídas possíveis: 1) se B não reagir, A ofende, leva os pertences de B; existe prejuízo material e psicológico de B, ganho unilateral de A; 2) B não reage individualmente, mas consegue apoio de um terceiro qualquer — que pode ser, eventualmente, a própria polícia ou um outro transeunte, durante ou depois do assalto em si — e juntos conseguem conter A e entregá-lo às autoridades; existe uma ofensa externamente resolvida, não há prejuízo material permanente para B, há prejuízo e ofensa para A; 3) A e B estão ambos armados, em pé de igualdade; A e B se enfrentarão e ou a situação termina empatada com cada um seguindo o seu próprio caminho, ou ambos protagonizam uma cena digna de *westerns*.

Se entendermos o episódio do assalto como uma relação na qual A e B possuem protagonismo, na primeira saída possível não há reciprocidade¹², apenas prejuízo de um lado (*dar*) e ganho do outro (*receber*) — a não-reação revela, por sinal, uma ruptura do ciclo de violência recíproca possível via *renúncia*, conforme veremos mais adiante, na próxima etapa deste capítulo; na segunda, há uma inversão antes do desfecho, a partir da interferência de um agente externo (que é exatamente o que deve ocorrer em um Estado funcional, o controle do aparato coercitivo monopolizado pelo poder constituído), estipulando de forma definitiva o papel de agressor e o de vítima e, por fim, na terceira hipótese, a troca de agressões (e o derretimento dos papéis iniciais) configura uma reciprocidade imediata, de ciclo curtíssimo, independentemente do desfecho — A ganha de B, B ganha de A, ambos perdem, ambos sobrevivem.

Em uma outra situação, sem contato explícito entre as partes, em um furto ou, para continuar nos exemplos propostos por Sahlins, em um “bem conduzido

¹² É possível argumentar, todavia, atribuindo valores morais transcendentais ao ato — “A assaltou por ser pobre, marginalizado etc.” — o que de certo modo coloca B menos no papel de vítima e mais como agente normativo, representante de um sistema “opressor”. Assim, de fato, existe reciprocidade de ciclo longo, mas ela só se dá externamente, de modo a ultrapassar A e B para atuar em uma esfera muito subjetiva.

roubo de cavalos¹³”, fica ainda menos clara a retribuição, só a cessão (involuntária e indesejada) por uma vítima e o recebimento por um agressor, que não retribui. Não sem motivo, especificamente no fim do verbete dedicado ao que chama de *reciprocidade negativa*, Sahlins utiliza deliberadamente *reciprocidade* apenas entre aspas (1966: 149), parecendo reconhecer o problema que é definir como *recíproco* um caminho de mão única. Cabe a constatação: se existe de fato uma relação recíproca, ela atua apenas em um terceiro momento, é abstrata e condicionada a uma eventual relação da vítima em um plano apenas hipotético que a tipologia do autor não cobre.

Ocorre que a tentativa tipológica de Sahlins, que compreende as trocas positivas atribuindo-lhes, com razão, papéis determinantes para a construção e manutenção da coesão social, não determina satisfatoriamente os elementos maliciosos recalcados nas dádivas altruístas — o dispêndio dos bens de um chefe indígena não é mão-única, mas retribuído por prestígio; o mesmo vale por exemplo para qualquer doação motivada pelos encargos sociais referentes à noção de *noblesse oblige* — tal como não enxerga potencial construtivo no que chama de reciprocidade negativa, atribuindo-lhe uma função materialista e reduzindo-lhe a um compêndio de elementos exclusivamente destrutivos que não necessariamente podem ser aplicados para a fundação de laços recíprocos — sendo a reciprocidade uma construção social, como trabalhá-la, afinal, a partir de elementos estritamente materialistas?

Se o antropólogo americano considera que dádivas altruístas são *socialmente fortes* (ainda que contemplem no horizonte dos ciclos longos, ao menos e em maior ou menor escala, um sentimento de gratidão, o que considera, talvez erroneamente, uma *reciprocidade fraca*), qual é o papel da reciprocidade negativa, senão simétrico no que diz respeito à coesão social, mas inverso na aplicação? Uma sociedade mergulhada em ciclos de violência é insustentável do ponto de vista estrutural; implosão correlata — seja através da violência de um desengano tardio e do desrespeito aos elementos recalcados que, conforme apontado anteriormente, estão presentes mesmo em atos supostamente descompromissados, ou do

¹³ “[...] a well-conducted horse-raid.” (Sahlins, 1966: 149)

esgotamento estrutural provocado por uma via ininterrupta de mão única no fluxo de bens — ocorreria em uma sociedade onde alguns cedem sem nunca receber de volta. No fim das contas, em ambos os casos, podem existir dissonâncias e desequilíbrios; fluxos positivos ou negativos são, portanto, ambos *destrutivos no excesso*.



[...] você me estende a mão e, em contrapartida, eu lhe estendo a minha. Nós cumprimos o rito anódino do aperto de mão. Diante de sua mão estendida, a polidez exige que eu estenda a minha. Se, por qualquer motivo, eu me recusar a participar do rito, se me recusar a imitar você, como você reagirá? Imediatamente, retirará a mão também. Você demonstrará, com relação a mim, uma reticência mais ou menos igual e sem dúvida um pouco superior à que eu manifesto com respeito a você. Nada de mais normal, de mais natural, pensamos, que essa reação e, contudo, a menor reflexão descobre o seu caráter paradoxal. Se me furto ao aperto de mão, se me recuso, em suma, a imitar você, é você, então, que me imita, reproduzindo a minha recusa, copiando-a. A imitação que concretiza o acordo reaparece, coisa estranha, para confirmar e reforçar o desacordo. Uma vez mais, em outros termos, a imitação triunfa, e vê-se bem de que maneira rigorosa, implacável, uma dupla imitação estrutura todas as relações humanas. No caso que imagino, o imitador se transforma em modelo e o modelo em imitador, como ainda há pouco, e a imitação ressurgiu daquele que se esforça por negá-la. Quando um dos dois parceiros deixa cair a tocha do mimetismo, em suma, o outro a pega não para renovar o laço que se está rompendo, mas para rematar a ruptura, reduplicando-a mimeticamente.” (Girard, 2012: 41)

O mimetismo explica melhor o que eu entendo por reciprocidade negativa porque não deixa pontas soltas no que diz respeito efetivamente à troca; os pilares *dar, receber e retribuir* estão marcados e são contemplados: não há ofensa, pois, que atue em mão-única; se um ato qualquer não instaura um ciclo de violência, ele efetivamente não é *recíproco* — entrando na conta da desobediência (ou *renúncia*) à coerção imposta pela noção de *honra*. Não é, portanto, uma relação de reciprocidade *materialista por excelência* como afirma Sahlins (1966) porque o que está envolvido nem sempre é o ganho pessoal, mas a sobrevivência moral do grupo; tampouco os envolvidos buscam sua própria satisfação: entram em cena regras sociais duramente aplicadas, que transcendem os indivíduos; em suma, os *atos sociais totais* que colocam em movimento toda a sociedade e de suas instituições (Mauss, 2003: 309) — algo que, de certo modo, Sahlins parece desconsiderar ao elaborar sua tipologia. É justamente por prever uma escalada de violência na esteira de uma rivalidade qualquer — que pode começar, inclusive, a partir de um ele-

mento irrisório, como um aperto de mão não correspondido, uma palavra dura ou uma disputa por ninharia¹⁴ — que o próprio sistema se encarrega de gerar um dispositivo de ruptura, a *renúncia* — ou, em última escala, o *sacrifício*.

Não há diferença *operacional* entre uma troca positiva e uma negativa; ambas partem de uma primeira oferta e se projetam, na ausência de obstáculos, em fluxo contínuo, indefinidamente. Na parcela mais primária e imediata, no entanto, o que muda entre um caso e outro é a posição dos atores envolvidos; 1) em uma troca de presentes, o doador se torna imediatamente o credor, e o donatário, obviamente, está em dívida; 2) em uma troca de ofensas, aquele que *oferece* está em dívida e o donatário é o *credor*, que por sua vez não poderá esperar passivamente uma compensação, deverá procurá-la. Consequentemente, é possível resumir o sistema na seguinte forma: o golpe é o *simétrico inverso* da dádiva; os três pilares *dar*, *receber* e *retribuir* estão presentes em ambos os casos e, já que o termo *retribuir* normalmente admite ambos os sentidos, o positivo e o negativo (retribui-se tanto um soco quanto um abraço), é na reciprocidade negativa que o *retribuir* assume um sentido estrito de *revidar* (revida-se, afinal, um soco; nunca um abraço). *Dom* e *contradom* podem ser representados, afinal, do mesmo modo, $A \rightleftharpoons B$.¹⁵

Como garantir, de fato, que o destinatário da primeira dádiva por sua vez vai responder, de qual forma? É a inversão da orientação temporal que faz surgir essa questão. Ela não se coloca no caso da vingança, em que o primeiro ato não é realizado para se obter uma resposta. Pelo contrário, o assassino priva a vítima de toda possibilidade de resposta: aquele que recebeu um golpe mortal não vai dar outro. O assassino não procura ser morto, é o vingador que vai querer que ele pague pelo que fez. O vingador olha pra trás, mas não pode anular o passado. Em vez de ressuscitar a vítima, ele se encarrega, por sua vez, de transformar o assassino em vítima. Assim, aquele que deu um golpe vai receber outro, e isso graças à intervenção de uma terceira pessoa: o vingador. No caso da troca de dons, o processo é invertido — é aquele que recebeu que deve dar. (Anspach, 2012: 40-41)

Os ciclos de vingança, no entanto, são modelos que tendem ao equilíbrio; isto é, são conjuntos de ações e reações reproduzidas indefinidamente, quando as partes envolvidas estão em equilíbrio de forças, até que o sistema sofra uma brusca ruptura, ou pelo advento e pela moderação de um ator externo mais forte (o Es-

¹⁴ "Foi como observou Privat na Córsega; 'A morte de um cachorro, o roubo de uma galinha, a passagem de um rebanho para um campo, uma maledicência' podem dar causa a uma *vendetta* terrível. Na Albânia, no século passado, de uma questão de um empréstimo de três cartuchos surgiu uma luta de família que fez 147 vítimas." (Pinto, 1980: 100)

¹⁵ Marcando ainda mais as diferenças no que diz respeito à concepção e atuação da reciprocidade, Marshall Sahlins por sua vez prefere definir o modelo negativo como $A \nrightarrow B$ (1966:148).

tado, por exemplo) ou pela renúncia levada a cabo por uma das partes — conforme trabalhado por Dumont (1985) e, mais especificamente, DaMatta (1995) — no desenrolar do drama. Para Girard, as *vendettas* constituem “um processo infinito, interminável. Quando a violência surge em um ponto qualquer da comunidade, tende a se alastrar e a ganhar a totalidade do corpo social, ameaçando desencadear uma verdadeira reação em cadeia, com consequências rapidamente fatais em uma sociedade de dimensões reduzidas. A multiplicação de represálias coloca em jogo a própria existência da sociedade” (1990: 27).

No entanto, é preciso estabelecer diferenças modulares entre uma vingança que não necessariamente instaura um ciclo — na falta de expressão melhor — e as *vendettas*. Evidentemente, o ciclo não é instaurado quando há desequilíbrio inequívoco de forças, quando um dos rivais é consideravelmente mais forte que o outro; aí, pragmaticamente, em um momento (praticamente) preliminar da crise, o mais forte subjuga definitivamente o mais fraco — vale lembrar o conselho que Maquiavel oferece ao Príncipe: “os homens [...] podem vingar-se das ofensas leves, das grandes não o podem; por isso, a ofensa que se fizer a um homem deverá ser de tal ordem que não se tema a vingança” (2004:10) — e o ciclo não se lança ao infinito.

Quando afirmo que o modelo da vingança tende ao equilíbrio, levo em consideração dispositivos que diferentes culturas inventaram, a partir dos quais determinados aspectos morais estabelecem códigos de conduta que estimulam a paridade; da *lei de talião*, que estabelece a proporcionalidade do revide em relação à agressão, ao sistema oral que regulamenta as contraprestações violentas no norte da Albânia¹⁶, embalando-o em um sem-número de necessidades rituais e condições estritamente proporcionais (uma vida por outra, meu filho pelo seu filho), é possível declarar sem correr riscos que existe uma tendência geral ao estímulo cíclico. Ou seja:

Como não pode anular o assassinato, a vingança tem como objetivo eliminar o assassino. Contudo é impossível destruir um assassino sem produzir um novo assassino. A vingança não consegue restaurar o equilíbrio entre grupos que o ato do primeiro assassino perturbou,

¹⁶ Retornarei ao caso albanês futuramente, em mais de uma ocasião. O exemplo me parece emblemático.

pois cada novo assassino que ela produz é sempre excessivo. O ajuste de contas continua, pois o medidor nunca volta para o zero. O último que matou deve sempre pagar. A operação da vingança faz oscilar a dívida sucessivamente de um lado para o outro sem nunca parar num ponto de equilíbrio. (Anspach, 2012: 23)

Podemos tentar representar o processo imaginando um circuito fechado, em forma de lemniscata, onde o ponto central — chamado no fragmento destacado de “ponto de equilíbrio” — é dinâmico e representa o ato, a via de fato, onde o golpe é desferido. Como a dívida está em constante movimento, como é impossível eliminar um assassino sem produzir outro e conseqüentemente renovar o movimento, cada hora pendendo para um dos lados envolvidos, o sistema, apesar de não parar em um ponto central, está em equilíbrio porque não existe ruptura endógena — a possibilidade de ruptura, nesses casos, é sempre externa. Em outras palavras, todos os assassinos precisam ser liquidados e, conseqüentemente, o assassinato de um assassino gera um novo assassino; cada nova morte é uma conseqüência da anterior mas também o elemento inaugurador de um novo processo. Neste sentido, é possível sugerir uma espécie de fórmula geral:

$$\begin{aligned} \text{Vingança} &= \text{Matar (aquele que matou)} \\ \text{Matar (aquele que matou)} &= \text{Matar (o operador da vingança)}^{17} \end{aligned}$$

Enfim, como acontece com a circulação de braceletes e colares entre os trobriandeses de Malinowski (1978), também acionadas para funcionarem indefinidamente, o somatório das inúmeras trocas negativas, observadas em sua totalidade, a partir da relação de interdependência entre os membros de um mesmo grupo que tomam um outro qualquer como rival, partem da repetição *ad nauseam* de sistemas parcelados onde A e B são substituídos por A' e B', assim sucessivamente, se projetando em tese ao infinito — ou na prática, *enquanto durar o estoque*. Resumidamente, conforme se reúnem em uma mesma situação, todas as relações do tipo $A \rightleftharpoons B$ alargadas e repetidas indefinidamente se transformam em um sistema $A \infty B$.

¹⁷ ver Anspach, 2012: 23.



Sobre a amplitude dos ciclos é necessário tecer um breve comentário. Lévi-Strauss (1976) faz referência aos sistemas de *ciclo curto* e de *ciclo longo* tomando como exemplo a circulação de mulheres nas sociedades tradicionais. O sistema de ciclo curto é aquele ao qual Marshall Sahlins (1966) se refere em sua tipologia como troca de meio termo, *balanceada*, que demanda uma contraprestação rápida.

Com relação à fórmula da troca restrita, que ocupa uma posição média, é preciso pois estabelecer a posição entre os “sistemas de ciclo curto” e os “sistemas de ciclo longo”. O casamento patrilateral (com filha da irmã do pai) permite realizar o mais curto dos ciclos, mas, do ponto de vista do seu valor funcional, o mais limitado. Por outro lado o casamento matrilateral oferece uma fórmula dotada de virtualidades inesgotáveis para a formação de ciclos cada vez mais extensos. Ao mesmo tempo, observa-se que o comprimento do ciclo está na razão inversa a de sua segurança. (Lévi-Strauss, 1976: 494)

As trocas de ciclos curtos são mais seguras porque são quase imediatas, mas menos eficazes para o fomento duradouro de um vínculo; já as trocas longas são eficazes no fomento do vínculo, mas inseguras no que diz respeito à aplicação futura, observada a própria dinâmica social — é impossível prever quantas mulheres nascerão, quantos indivíduos morrerão etc. Traduzindo no geral, contemplando as sociedades complexas, como o fez Sahlins, posso sugerir outros exemplo; nos *ciclos curtos*, 1) eu recebo uma gratificação no trabalho e, em contrapartida, convido o meu chefe para um jantar em família; 2) um amigo na mesma faixa etária me convida para padrinho de seu casamento, pouco tempo depois, quando nasce o meu filho, eu convido o casal por mim apadrinhado para batizar a criança; 3) um colega de classe me dá um livro de presente no início do semestre. No fim do ano, eu retribuo com um outro título da minha própria biblioteca. Já nos *ciclos longos*, 1) a família do meu vizinho passa por severas dificuldades financeiras e eu os ajudo; no futuro, o filho do meu vizinho assume um cargo importante em uma empresa e contrata o meu filho para trabalhar com ele; 2) um professor veterano arruma uma bolsa de estudos para um jovem graduando; anos depois o jovem, já com a carreira consolidada, arruma bolsas de estudo para outros estudantes na mesma posição que ele outrora ocupava; 3) a minha avó me presenteia com uma

corrente de ouro no meu primeiro aniversário; eu presenteio meu neto com uma corrente similar no primeiro aniversário dele.

Os ciclos longos, acredito, acompanham transições geracionais. O mesmo vale para a reciprocidade negativa. Retomando o exemplo do assalto, sobretudo na terceira hipótese de resolução, que revela um tipo de reciprocidade mais imediata: A tenta assaltar B, estão ambos armados, B reage e há troca de tiros. Há violência, há reciprocidade, mas ela é instantânea, uma reação rápida, sem traço de premeditação; não há, portanto, *vingança*, mas há um tipo de revide “automático”. Por outro lado, envolvido em uma situação qualquer na qual sou ofendido por alguém, não respondo, guardo a ofensa e imagino o melhor modo e a melhor ocasião para retribuí-la, é uma vingança. O mesmo vale quando alguém mata o meu pai e, muitos anos depois, eu tento a desforra — caso similar ao que aconteceu à família de Euclides da Cunha, por exemplo, cujo filho Quidinho também foi assassinado por Dilermando de Assis quando tentava vingar a morte do pai, anos depois do primeiro acontecimento (ver Del Priore, 2009).

Se for para tentar uma *receita*, é possível, portanto, uma reciprocidade negativa imediata; mas o conceito de vingança, enraizado como está na cultura e nos cânones ocidentais, remete sobretudo à premeditação. Isso não quer dizer, todavia, que uma vingança precise necessariamente se enquadrar em um ciclo longo, que não deflagre em um ciclo curto; pelo contrário, o tempo de maturação pode ser maior ou menor sem prejuízo — depende, obviamente, do que entendemos por *curto* e *longo* em sentido cronológico. O problema é caracterizar a vingança em um sentido de *imediatismo*, de instantaneidade como no exemplo do revide ao assalto. De certo modo, levando em consideração todo o imaginário que rodeia a noção de vingança, toda vingança é um revide, mas nem todo revide pode ser considerado uma vingança.

A premeditação é um dispositivo ritual; é o que ocorre nas ações vingadoras culturalmente legitimadas por algumas sociedades. No *kanun* albanês — nos informa Ismail Kadaré no romance *Abril Despedaçado* (2007), originalmente publicado em 1978, que contém muitos elementos etnográficos — existe um tempo de maturação, uma trégua entre uma morte e outra chamado de *bessa*, no qual o

assassino da última vítima é inviolável; a duração da *bessa* é determinada pelo tempo que o sangue nas vestes do morto leva para amarelar. A *bessa* é o último período liminar para o *gjaks* — palavra derivada de *gak*, sangue, que denomina o vingador, o indivíduo envolvido em uma rivalidade entre grupos — albanês que, condenado, não está exatamente no mundo dos vivos e tampouco ainda chegou ao mundo dos mortos — nem lá, nem cá (cf. Turner, 2005). Existe, inclusive — tanto no simbolismo que envolve o sangue, a noção de dever familiar e a determinados pontos rituais¹⁸ —, uma forte convergência entre a *gakmarrje* albanesa e a nossa *vindita* sertaneja; não é simples coincidência que o romance de Ismail Kadaré tenha sido adaptado para o cinema tomando como pano de fundo o sertão nordestino (cf. César Barreira, 2008).

Puxando ainda mais para os *tipos ideais* de vingador ocidental, são muitos os anos de premeditação — primeiro na clausura do *Chateau d'If*, depois na companhia dos corsários — que Edmond Dantès utiliza para maquinar engenhosamente a queda de seus inimigos ou, então, a premeditação que um Shakespeare possivelmente enfastiado com histórias de vingança concede a um príncipe Hamlet que

¹⁸ O mesmo Ismail Kadaré atribui a um de seus personagens, um padre italiano em missão militar na Albânia, longo monólogo sobre assunto que, considerando a beleza do depoimento e o teor da fala, vale reproduzi-lo na íntegra: “[...] Oscar Wilde dizia que as pessoas das classes inferiores têm a necessidade de cometer crimes, pois eles lhes provocam as sensações fortes que nós os mais abastados obtemos através da arte. Este epigrama pode muito bem ser aplicado aos albaneses, com a única diferença de que é preciso substituir a palavra ‘crime’ pela palavra ‘guerra’ ou então ‘vingança’. Pois é preciso reconhecer, com toda objetividade, que os albaneses não são criminosos de direito comum. Os assassinatos que cometem são sempre conforme às normas ditadas por antigos usos. A vendeta deles se parece com uma peça de teatro composta de acordo com todas as regras de uma tragédia, com um prólogo, uma tensão dramática que vai crescendo sem parar e um epílogo, que implica necessariamente em morte. Essa vendeta pode ser representada como um touro furioso se lançando sobre as montanhas e devastando tudo à sua passagem. Só que eles penduram em seu pescoço uma quantidade ornamentos e jóias que correspondem à sua concepção de beleza, de tal modo que possam, ao mesmo tempo, desfrutar satisfações estéticas quando o animal dispara e começa a semear a morte por toda a parte. [...] A vida dos albaneses [...] é como um grande espetáculo dirigido segundo antigos costumes. O albanês vive e morre como se interpretasse um papel, e a única diferença é que os critérios da peça são os plantas ou as montanhas onde eles passam a vida numa penúria atroz. Com muita frequência, ele morre porque certos usos devem ser respeitados e não por razões objetivas. A vida que transcorre em meio a tantas provações e privações sobre esses rochedos, essa vida que não consegue eliminar nem o frio, nem a fome, nem a avalanche, se extingue subitamente, em consequência de uma palavra imprudente, de uma brincadeira ousada demais, ou de um olhar de cobiça lançado a uma mulher. A vendeta é muitas vezes desencadeada sem a menor paixão, unicamente para obedecer ao costume. E mesmo quando o vingador mata sua vítima, ele não está fazendo nada além de aplicar um parágrafo da coletânea dos costumes particulares do país. Esses antigos artigos enredam-nos durante toda a existência, até que um belo dia os fazem tropeçar. E aí eles caem para não se levantar mais. Por isso é que os albaneses, século após século, não fazem outra coisa senão representar uma sangrenta peça de teatro.” (Kadaré, 2004: 169-170)

parece sempre transitar entre a indecisão e a loucura. Mas isso é tema para os próximos capítulos.

1.3.

Oferecendo a outra face

Expressões como *resistência pacífica* e *não-violenta* ou os chamados movimentos de *não-cooperação* ganharam novos contornos na segunda metade do século passado, na esteira das muitas barbáries cometidas ao longo de suas primeiras décadas. O fim do colonialismo e consolidação dos Estados Nacionais ocidentais sob a égide da democracia redefinem, no âmbito político e no cultural, as prerrogativas e os deveres do corpo político como unidade soberana e do cidadão normal enquanto membro atuante; são as consequências de uma modernidade que, sob a forma de liberalismo econômico, segundo Karl Polanyi (2000), situa-nos antípodas de todo o resto. De todo o modo, as expressões representam também, antropologicamente falando, o momento mais imediato de um longo processo que, no entanto, é muito anterior aos eventos políticos que marcaram o último século; me refiro, como veremos adiante, à cessão progressiva de terreno ao individualismo em detrimento do holismo presente nas sociedades tradicionais.

No que diz respeito à reciprocidade negativa, o mesmo processo caracteriza o surgimento da *renúncia* como modo de ação e, consequentemente, de *ruptura*, e esse é o ponto que mais imediatamente nos interessa. Se a *vingança* não é uma escolha individual, mas um dever do ofendido, que coloca em jogo a sobrevivência dele e de seu grupo, quando e em quais situações se faz a *inoperância* — implícita em expressões como as destacadas no início do parágrafo anterior — elemento presente? Quando se torna mais diretamente possível a *renúncia* ao direito de punir? E quais as suas consequências em uma sociedade que não aceita totalmente premissas individualistas e se resguarda relacional, como a brasileira?

Seguiremos por partes. Quando um indivíduo emerge de um contexto relacional, ele o faz através de uma ruptura, de um distanciamento do mundo social: é através da *renúncia* às obrigações e vínculos socialmente estabelecidos que uma *pessoa* se individualiza. Não se motivo, Louis Dumont (1985) toma o caso india-

no como exemplo principal: em uma sociedade profundamente hierarquizada, a instituição da *renúncia* permite ao sujeito — neste caso amparado pela busca à verdade, à consagração do seu próprio destino — a plena independência; o mundo social e todas as regras e códigos nos quais ele se encerra perdem a significância. O renunciante indiano é autossuficiente, a sua única preocupação é a sua própria existência e, se nesse sentido há semelhança relativa com o indivíduo moderno, há em contrapartida uma diferença importantíssima: “nós vivemos no mundo social, ele vive fora deste. Foi por isso que chamei ao renunciante indiano um ‘indivíduo-fora-do-mundo’. Comparativamente, nós somos ‘indivíduos-no-mundo’, indivíduos mundanos; ele um indivíduo extra-mundano” (Dumont, 1985: 38). Estar *dentro* ou *fora-do-mundo* significa portanto, em perspectiva dumontiana, acompanhar ou não a tendência sócio-cultural do mundo que o acompanha e ao qual ele está subordinado: se um indivíduo qualquer é parte de uma sociedade que o toma como um valor supremo, ele e a sociedade tendem ao *individualismo*; se ocorre o oposto, se o valor supremo de uma determinada cultura está não no indivíduo, mas na sociedade, há *holismo*.

Essa relação entre sujeitos a partir da tipificação sócio-cultural da cultura no entorno aparece de modo consideravelmente mais claro na distinção entre indivíduo e pessoa conforme a faz Roberto DaMatta, inserindo o indivíduo no âmbito *impessoal*: ele é apenas *mais um*, esvaziado de laços, de privilégios e símbolos, o cidadão contemporâneo ideal, prototípico, um sujeito universalizado.

Numa palavra, o universo dos indivíduos é constituído daquele plano da impessoalidade das leis, decretos e regulamentos na sua aplicação e operação prática. É também o universo dos serviços mais automáticos do Estado, sempre gratuitos, sobretudo no que diz respeito à saúde e à educação. As leis e regulamentos, no seu ângulo impessoal e automático, servem para ordenar o mundo massificado dos indivíduos, a quem elas se aplicam de modo integral, e para quem — afinal — foram feitas. [...] somente os indivíduos frequentam as delegacias de polícia, os tribunais, as filas, a medicina e a educação públicas. Também são os indivíduos que servem ao exército, na longa tradição de transformar em soldado apenas os escravos e deixar os filhos de boa família do lado de fora da corporação que transforma em números e impessoaliza na farda e no ethos a soldadesca, vista aqui como composta de indivíduos e nunca de ‘filhos de família’. (DaMatta, 1995: 245)

Por outro lado, a idéia de *pessoa* reafirma o aspecto relacional a partir da estruturação hierárquica. A pessoa é o sujeito englobado, pois, por toda a relevância da bagagem que ele carrega: parentesco, posição social e econômica, origem;

são os aspectos particulares tomados em consideração na esfera pública. A pessoa é sempre um *dos nossos*, que navega os meandros institucionais, aos quais os tratamentos generalizantes, a frieza e o rigor da *lei* não se aplicam ou não deveriam se aplicar¹⁹. Uma pessoa é, por excelência, um repositório moral de diversas qualidades para ele transferidas pelos signos sociais ao seu redor. Em outras palavras, sobre as esferas de atuação de um e outro, *o indivíduo está para a lei tal como a pessoa está para a honra*.

É claro que a Índia de Dumont (1985) e os Estados Unidos de Tocqueville (2000) representam exemplos opostos: se na Índia o indivíduo é solapado pelo sistema e consequentemente o processo de individualização é dado pela renúncia, nos Estados Unidos a situação se inverte e o individualismo predomina em detrimento das personalizações. Já o Brasil, por sua vez, parece representar o fiel da balança capaz de acionar um e outro dispositivo conforme a conveniência do momento (DaMatta, 1995: 247). No entanto, me parece seguro afirmar que apesar de rejeições e predominâncias claramente observáveis, não existe cultura capaz de extinguir com uma ou outra noção; as sociedades simplesmente não se sustentariam — a não ser, talvez, aos moldes de distopias pós-catástrofe tão comuns no cinema arrasa-quarteirão norte-americano. O fato é que a predominância de um ou de outro não invalida os *momentos* da contraparte; se assim fosse, reduzindo aos extremos, não existiria a punição pela honra nas culturas individualistas e a justiça simplesmente não seria “institucionalmente justificável” em países relacionais. De certo modo, no que diz respeito à honra e a lei, conforme veremos nos próximos tópicos deste capítulo, quase sempre andamos entre Cila e Caribde e — principalmente no ocidente — isto não depende exatamente da matriz cultural à qual estamos subordinados.

Um breve esforço retórico: sociedades do tipo *relacional* são sociedades, portanto, que enfatizam, hierarquizadas, a noção de pessoa sobre a de indivíduo. É possível, inclusive, partir de premissas que orbitam o senso comum e até conside-

¹⁹ Ou ainda melhor, “como diz o velho e querido ditado brasileiro: ‘Aos inimigos, a lei, aos amigos, tudo!’ Ou seja, para os adversários, basta o tratamento generalizante e impessoal da lei, a eles aplicada sem nenhuma distinção e consideração, isto é, sem atenuantes. Mas para os amigos, tudo, inclusive a possibilidade de tornar a lei irracional por não se aplicar evidentemente a eles.” (DaMatta, 1995: 225)

rar — sem nenhum tipo de comprovação, apenas partindo de abstratas noções coletivas — que sociedades relacionais são mais acolhedoras, receptivas e, até, solidárias. Tomando o caso brasileiro como exemplo direto, reitera-se que são sociedades centradas na concessão indefinida de vantagens para a família e agregados mais próximos; deste modo, da mesma forma que uma pessoa recebe emanções destes e daqueles que a cercam, ela em contrapartida igualmente os representa. Não há, pois, vergonha que não se estenda ao resto da *casa*: uma filha prostituída, uma esposa adúltera, um homem impotente ou incapaz de prover sustento, um filho criminoso. A vergonha mancha não só a geração correspondente, mas também o sobrenome e, atravessando passado e futuro, atinge os antepassados e envergonha a descendência. As regras sociais exigem uma retribuição — que assume sentido exclusivo de *revide* — à eventual vergonha sofrida. Desobedecer tal regra equivale à morte estrutural, a transcender a condição de indivíduo-no-mundo para a condição de indivíduo-fora-do-mundo. Renunciar à vingança é, afinal, uma atitude pacifista? Possivelmente. Mas, em todo o caso, é preciso ter em mente: *renunciar é desobedecer*.

Explico melhor o ponto. Tanto Dumont quanto René Girard creditam à religião, cada qual a sua maneira, responsabilidade no processo de individualização cultural, de transição entre o holismo observado em sociedades tradicionais para o individualismo que progressivamente continua ganhando terreno sobretudo no mundo cristão. Para Louis Dumont, um indivíduo em comunhão com os ensinamentos de Cristo “é um *indivíduo-em-relação-com-Deus*, o que significa, para nosso uso, um indivíduo essencialmente fora-do-mundo” (1985: 39). Já Girard (2012: 56) ilustra argumento semelhante a partir de um ponto interessante: a relação entre o que geralmente se entende por um tipo de pacifismo cristão é, essencialmente, uma questão de desobediência à obrigação de reciprocidade. Para tal, utiliza uma passagem bíblica bastante conhecida, do evangelho de São Mateus: “Ouvistes que foi dito: Olho por olho e dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-

lhe também o manto” (Mateus 5, 38-40). É a negação da máxima à lei de talião, a rejeição à escalada violência prevista no revide.

Uma conduta também exemplarmente repreensível sugere alguma intenção de provocar. Esses maus desejam mais que tudo exasperar-nos, para nos enredar com eles num processo de escalada violenta. Eles fazem o possível, no fundo, para suscitar as represálias que justificam seus desencadeamentos ulteriores. Aspiram à escusa da “legítima defesa”. Se os tratarmos como nos tratam, logo irão maquiá-la sua injustiça com represálias plenamente justificáveis por nossa própria violência. É preciso privá-los da colaboração negativa que eles requerem. É sempre preciso desobedecer aos violentos, não somente porque nos arrastam para o mal, mas porque nossa desobediência pode cortar pela raiz essa empresa coletiva que é sempre a pior violência, a que se expande contagiosamente. Só a conduta recomendada por Jesus pode sufocar *ab ovo* a escalada. Um instante a mais e será demasiado tarde. [...] Para bem compreender o texto de São Mateus, podemos aproximá-lo de uma frase em que São Paulo afirma que renunciar às represálias é pôr “carvões ardentes” na cabeça do adversário ou, dito de outra maneira, é pôr este último numa situação moral impossível. (Girard, 2012: 57)

É preferível abandonar o objeto do que instaurar um ciclo. Mas abandonar o objeto significa, indica Roberto DaMatta (1995), rejeitar o próprio mundo, marginalizar-se. É, como veremos nos derradeiros capítulos deste trabalho, o que faz um Antônio Maciel martirizado pelo adultério da esposa — ou, segundo a lenda sertaneja, pelo matricídio involuntário por ele cometido — transformar-se no renunciante Conselheiro. O que é preciso ter em mente é a renúncia como um dispositivo excepcionalmente complexo no que tange à sua utilização, que remete à individualização do renunciante, à ruptura total dos laços do mesmo com a sociedade; em uma comunidade tradicional, cujos membros só estão individualizados em momentos muito específicos — no estado liminar que antecede um rito de passagem, por exemplo — a quebra de vínculos é análoga à morte.

No caso de uma renúncia provocada pela recusa à violência, estão ou podem estar em jogo elementos de ordens diversas como o perdão e o amor. Não é o perdão, afinal, que motiva o cangaceiro Augusto Matraga (cf. DaMatta, 1995) — ex-fazendeiro Augusto Esteves — vítima e algoz de si próprio, quando opta por perdoar aqueles que o fizeram mal — a esposa, o rival — e morre em estado de graça? Ou então, Romeu e Julieta, casal prototípico da literatura ocidental, que se auto-sacrifica (a renúncia mais extrema) no amor correspondido mas impossível de ser consumado e, deste modo, encerra o longo antagonismo entre as suas respectivas famílias? Todos os sentimentos que eventualmente antecederem a renúncia

estão, de todo o modo, atrelados a um momento de desobediência; um Matraga que não se vinga descumpra a regra do sertão, tão bem ilustrada por Joãozinho Bem-Bem: “... quem é mais que havia de querer obedecer a um homem que não vinga gente sua, morta de traição? É a regra!” (Rosa apud. DaMatta, 1995: 341); Romeu e Julieta, que se amam e morrem pelo amor, desobedecem tanto as regras dos homens — das famílias em luta que jamais consentiriam o relacionamento de ambos — quanto os dogmas da Igreja, que condena o suicídio. Se em ambos os casos os personagens morrem, no entanto, outros sobrevivem tempo suficiente para — consequentemente, individualizados como o são, alheios ao cumprimento de todas as normas sociais — se tornarem ameaças. Me refiro, obviamente, a Antônio Conselheiro.

Por hora, todavia, resumidamente, o ponto que me interessa no que diz respeito à renúncia é a recusa endógena à reciprocidade negativa como ponto de ruptura. Existem outros dispositivos como o sacrifício e a interferência de uma força externa maior, que pode ser o Estado, explicitados nas próximas páginas, mas todos partindo da coletividade; é o grupo acessando mecanismos para colocar um fim nas regras-problemas que o próprio grupo estipula ou estipulou. No caso da renúncia, o brusco surgimento e a elevação do indivíduo até então atado às convenções sócio-culturais pré-determinantes coloca o fim necessário à violência. Toda renúncia é uma espécie de sacrifício e todo o renunciante é uma espécie de agente da esperança; renúncia e esperança, pois, atuam no mesmo plano.

Em contrapartida, retornando aos dispositivos coletivos supracitados, nem todo sacrifício é um auto-sacrifício, do sujeito para o grupo; alguns indivíduos são sacrificados por uma sociedade em busca de uma estabilização sem se apresentarem necessariamente culpados. São os chamados *bodes expiatórios*.

1.4. Boi de piranha

No geral, as expressões “bode expiatório” e, no caso brasileiro, “boi de piranha” — que supostamente remete à prática pecuarista de atirar ao rio os despojos sangrentos de um boi velho previamente abatido para, assim, garantir o

trânsito seguro do restante do gado — são utilizadas com frequência para designar um indivíduo, culpado ou não, que “paga o pato”, que é sacrificado em nome de um grupo maior. As expressões aparecem com frequência no Brasil na esteira de escândalos políticos — de Tiradentes às delações premiadas — onde, em geral, os envolvidos parecem se dividir em *peixes pequenos*²⁰ e *graúdos*, os primeiros sempre sacrificados em benefício dos últimos. Ora, o sentido corriqueiro das expressões é muito próximo daquele dispositivo observado em âmbito antropológico e etnográfico a partir de sociedades tradicionais: em resumo, sacrifica-se ritualisticamente um indivíduo para salvar um outro ou todos os outros.

O interesse da antropologia pelos bodes expiatórios remete a um dos *founding fathers* da cátedra. Sir James Frazer se debruçou longamente sobre o assunto no monumental *The Golden Bough*, elencando o uso do dispositivo da antiguidade clássica às sociedades ameríndias, passando inclusive, por exemplo, por suas ocorrências no judaísmo²¹ (ver Frazer, 1990: 540-587). Reconhecendo o mérito inaugural do antropólogo escocês, é todavia a perspectiva girardiana que mais imediatamente me preocupa: como vimos, a renúncia, enquanto rejeição à hostilidade do indivíduo para o mundo, se dá através de um processo de individualização; neste processo, as amarras que prendem o indivíduo ao mundo são rompidas e o indivíduo se posiciona fora-do-mundo; de certo modo, a recusa às regras dos homens equivale a um autoexílio que não é só propriamente comunitário, mas que aproxima o renunciante de Deus. Dumont (1985) e Girard (2012), cada um a seu modo, associam a renúncia (o primeiro, apenas no Ocidente; o segundo, de um modo mais geral) à emergência do Cristianismo. Se estou certo em adjetivar o renunciante como desobediente, é possível tentar estabelecer uma relação de oposição razoavelmente simétrica entre ele o bode expiatório *em um plano hostil*, no

²⁰ As sucessivas analogias com o mundo animal em relação às crises sacrificiais não são de modo algum sem propósito. Muitas vezes a violência contra o animal funciona como um dispositivo expiatório. É o que indicam, inclusive, o simbolismo que envolve o cordeiro entre os católicos, a relação que o público estabelece com o touro em uma tourada ou, ainda mais emblemática, a tradição de “perdoar o peru” celebrada todos os anos pelo presidente dos Estados Unidos. Em todos os casos, em maior ou menor escala, a hostilidade inicial dirigida ao animal é substituída no fim por um tipo de veneração.

²¹ “On the Day of Atonement, which was the tenth day of the seventh month, the Jewish high-priest laid both his hands on the head of a live goat, confessed over it all the iniquities of the Children of Israel, and, having thereby transferred the sins of the people to the beast, sent it away into the wilderness.” (Frazer, 1990: 569)

qual ponto de partida e linha de chegada, para ambos os lados, apresentam correlação. Melhor explicando, se um Antônio Conselheiro ou um Augusto Matraga — para retornar aos exemplos damattianos — desobedecem as regras dos homens, englobam violência em perdão e, assim, individualizam-se de modo tão extremo que transcendem a condição humana e se aproximam do sagrado *de dentro para fora*, a vítima expiatória sofre o efeito inverso: recai sobre ela a inviolabilidade das regras humanas, é tomado o seu corpo para aplacar a violência contagiante e, por fim, os seus despojos são elevados à sacralidade, *de fora para dentro*. Redenção e expiação partem de um mesmo princípio e desembocam em um mesmo lugar apesar de trafegarem por vias opostas.

Se o renunciante se obriga ao deslocamento, o bode expiatório é escolhido pelo grupo entre os seus membros mais propensos ao desligamento. Para Girard (1990 e 2004, entre outros), os “bons condutores de violência” são os marginalizados em tempos de paz; são os doentes mentais e os deficientes físicos, por exemplo, os principais candidatos ao sacrifício. No entanto, as vítimas possíveis não se resumem aos párias: são também os reis e rainhas, príncipes e princesas — os grandes são capazes de canalizar toda a culpa. Não há, portanto, aos olhos do sacrificante, inocência possível na vítima; ela é culpada por toda a violência que aciona o dispositivo sacrificial e só a sua eliminação pode restaurar o equilíbrio.

Em culturas mais amplas e etnicamente mais variadas, as minorias religiosas e étnicas costumam se tornar alvos de violência irracional durante tempos de inquietação e revolta. Muito embora possam estar inseridas na comunidade como um todo em termos econômicos e políticos, suas crenças religiosas e suas práticas culturais as isolam e evidenciam quando do início dos problemas. O antissemitismo, claro, é para nós um exemplo óbvio da conversão de uma minoria religiosa em bode expiatório. Outro exemplo que diz respeito tanto à religião quanto à etnia é a perseguição de muçulmanos na Índia e a vitimação de hindus no Paquistão. [...] Se a vítima está completamente fora do grupo, é muito difícil culpá-la por suas dissensões internas. As acusações lançadas contra a vítima parecerão tão estranhas que simplesmente não serão aceitas. Por conseguinte, o uso de um estrangeiro como bode expiatório tem menos chances de escoar as tensões coletivas do que a perseguição de um indivíduo, ou de um conjunto de indivíduos, que partilhe de alguns traços do grupo mais amplo. Ao menos no começo, o nazismo atacou os judeus germânicos, que, apesar de seu judaísmo, possuíam a mesma herança cultural dos outros alemães e falavam a mesma língua. Conquanto fosse rainha e tivesse origem austríaca, Maria Antonieta era membro da família real francesa. (Golsan, 2014: 65-67)

É claro que, nesse sentido, a ideia de sacrifício remete a algo ou alguém em posição marginal, mas não totalmente alheio ao grupo. A vítima eficaz, o bom condutor, é *liminar*, não totalmente estrangeiro; à vítima cabe a desordem, é ela a

culpada de todos os problemas! Não há serventia no sacrifício de alguém totalmente alheio porque, nesses termos, não há distribuição de culpa possível. O grupo que escolhe a vítima através da distribuição da culpa é o mesmo grupo que se responsabiliza pelo sacrifício e, posteriormente, que sacraliza o cadáver. O grupo como um todo precisa se responsabilizar pelo assassinato, de modo ativo ou passivo — através da não-intervenção, por exemplo (Golsan, 2014: 68) — porque a existência de um único que não se responsabilize pelo assassinato recoloca a sociedade em risco²². Reitero o *modus operandi* explicitado na segunda parte deste capítulo: todo assassinato é um novo assassinato, a vingança é matar aquele que matou; se todos assumem a responsabilidade pelo sacrifício, não há o risco de alguém incólume reagir com violência. É por isso que “essas sociedades recorrem à métodos coletivos de infligir a morte, como o apedrejamento coletivo, a precipitação de um precipício ou a crucifixão, convidando assim à participação unânime” (Girard, 2010: 398).

A título de adequação contemporânea, todas as etapas de um processo de sacrifício, da escolha e decreto de culpa de uma vítima pela sociedade ao uso da violência física encontram correspondência nos linchamentos — a punição de um suposto transgressor pela turba enfurecida. O famoso linchamento de Jesse Washington no início do século XX é revelador: o negro, jovem morador de Waco, uma pequena cidade texana, foi acusado de estuprar e assassinar uma mulher branca²³. Crime sem testemunhas, confessado (coercitivamente?) à polícia local, Washington se declara culpado no tribunal e é imediatamente condenado à morte. A população que abarrotava o tribunal o captura. Jesse é castrado, pendurado em praça pública, carbonizado em uma fogueira, posteriormente esquartejado. O pênis de Washington é tratado posteriormente como souvenir e parece conferir

²² José de Souza Martins por sua vez constata, tomando como ponto de partida o preceito girardiano, que mesmo que o linchamento seja praticado por grupos menores que a totalidade da comunidade, há “muitos indícios imediatos de um círculo extenso de coadjuvantes. Com os meios de comunicação que ampliaram a participação virtual em atos desse tipo, como a internet, as evidências de coadjuvância se multiplicaram” (2015: 16).

²³ Estupro, assassinato, parricídio, incesto... atos simbolicamente graves que, segundo Girard (2004), são crimes que a multidão normalmente atribui à vítima com a intenção de justificar a violência empregada como forma punição à profanação da comunidade.

ao seu portador um mórbido quê de virilidade²⁴ — o que confere, por linhas tortas, a sacralização ao corpo da vítima, presente não só em Girard (2004), mas também em Mauss & Hubert (2013). As inúmeras fotografias disponíveis sobre o linchamento de Washington revelam que todo o ritual foi premeditado; os linchamentos étnicos no sul dos Estados Unidos não eram, por sinal, eventos comuns; em geral, como demonstra Amy Wood (2009) amparada em amplo acervo fotográfico, os linchamentos foram muito bem documentados por vários periódicos. Se tornaram, inclusive, tema literário²⁵.

Se os casos registrados no sul dos Estados Unidos eram predominantemente motivados por aspectos *raciais*, os linchamentos no Brasil obedecem em geral, considera José de Souza Martins, a fatores mais especificamente *mora*is. Em certo sentido, os linchamentos nos Estados Unidos possuem um caráter pedagógico, tentativa de imposição de normas e valores sociais. Já os “linchamentos que aqui ocorrem, pela forma que assumem e pelo caráter ritual que frequentemente têm, são claramente punitivos, não raro situados no que se poderia chamar de lógica da vingança e da expiação” (Martins, 2015: 26). Há, em geral, um descrédito na lisura dos processos ou na capacidade punitiva do Estado; em outros casos, como veremos adiante, os crimes são considerados pelos populares como tão graves que a única saída possível é a morte, a expiação, em detrimento da “leveza” da punição jurídica; neste sentido, os linchamentos são endêmicos no Brasil. O fragmento abaixo destacado, em sentido estatístico, é surpreendente:

²⁴ “The act of genital dismemberment is a case in point. For obvious reasons, this act has haunted the cultural memories of both blacks and whites arguably more than any other aspect of lynching. One in three lynching victims was emasculated, a practice reserved for the worst alleged crimes and assaults. Because castration was performed routinely on farm animals, the act was commonplace for rural southerners in association with animals. But, in removing either the penis or the testicles of their victims, mobs also demasculinized them; that is, lynchers robbed their victims of their sexual and re-productive capabilities, removing the perceived threat to white womanhood and, by extension, to white masculinity. The lynchers did literally to black men what Jim Crow restrictions effectively achieved in rendering them economically and politically dependent and powerless. Cutting off his genitals rendered the black man a negation of white masculinity against which white men could define themselves. After the Jesse Washington lynching in 1916 in Waco, Texas, NAACP investigator Elizabeth Freeman reported that one white towns person was carrying Washington’s penis as a souvenir. In this case, the participant could literally possess that sexual power he found so fearful and despicable.” (Wood, 2009: 99)

²⁵ O romancista William Faulkner, por sua vez, que trata toda a tensão étnica no Mississippi como um dos temas centrais em sua obra, narra muito diretamente em ao menos um de seus romances considerados menores, *Intruder in the Dust* (1948), os momentos que antecederiam o linchamento de um fazendeiro negro, Lucas Beauchamp, injustamente acusado de assassinar um homem branco. Qualquer semelhança, pois, não é mera coincidência.

Os dados que recolhi e examinei nesta pesquisa evidenciam que, nos últimos 60 anos, cerca de um milhão de brasileiros já participou de, pelo menos, um ato de linchamento ou de uma tentativa de linchamento. Em face do volume de dados ainda não incorporado ao banco de dados, eu me arriscaria a dizer que esse número pode chegar a um milhão e meio de participantes disseminados por quase todo o país. [...] Nos cerca de 60 anos abrangidos pela pelos 2.028 casos que compõem o material desta pesquisa, 2.579 pessoas foram alcançadas por linchamentos consumados e tentativas de linchamento. Nestas, apenas 1.150 (44,6%) foram salvas, em mais de 90% dos casos pela polícia. Outras 1.221 (47,3%) foram de fato capturadas pela turba e alcançadas fisicamente nas agressões — feridas ou mortas —, espancadas, atacadas a pauladas, pedradas, pontapés e socos, nessa ordem e nessa progressão, até os casos extremos de extração dos olhos, castração, extirpação das orelhas e cremação da vítima ainda viva. Desse grupo, 64% (782) foram mortas (30,3% do total de vítimas) e 36% (439) foram feridas (17% do total de vítimas), salvando-se estas graças à chegada da polícia, que irrompeu o processo de sua execução. Ainda no conjunto dos linchamentos e tentativas, 8,1% das vítimas conseguiram escapar por seus próprios meios. (Martins, 2015: 11-12)

É o próprio Martins (2015: 10) quem voluntariamente associa os linchamentos à concepção de violência fundadora proposta por René Girard. De fato, o linchamento “por engano” de vítimas eventualmente inocentes demonstra que, no fundo, o que está em jogo não é o crime comprovado, confesso ou manifesto, mas a necessidade de atribuir à vítima sacrificial responsabilidade sobre uma crise em particular que conspurca ou assola toda a comunidade; é uma válvula de escape à escalada de violência.

Conforme aponte, o bode expiatório é escolhido entre aqueles que não estão em um mesmo plano social, cultural ou racial, por exemplo, que os seus algozes, que não estão totalmente inseridos na comunidade mas que, em contrapartida, também não são personagens totalmente avulsos. No casos de linchamento de negros no sul dos Estados Unidos, todo o processo fica evidente: são fundadas associações supremacistas (como por exemplo o Ku Klux Klan) que assumem uma postura *vigilante*; os negros, vítimas expiatórias, são devidamente observados, *catalogados* e, do mesmo modo que os judeus na Europa antisemita ou tantas outras minorias que, de tempos em tempos se tornam alvos em potencial, são coletivamente tratados como um vitimário pronto para ser utilizado assim que necessário.

Ali onde, alguns instantes antes, havia mil conflitos particulares, mil pares de irmãos inimigos isolados uns dos outros, novamente existe uma comunidade completamente unida no ódio que lhe é inspirado por um só de seus membros. Todos os rancores disseminados em mil indivíduos diferentes e todos os ódios divergentes vão convergir, de agora em diante, para um indivíduo único, a vítima expiatória. A direção geral da presente hipótese parece

clara. Qualquer comunidade às voltas com a violência, ou oprimida por uma desgraça qualquer, irá se lançar de bom grado, em uma caça cega ao “bode expiatório”. Os homens querem se convencer de que todos os seus males provêm de um único responsável, do qual será fácil livrar-se. Aqui, lembramos imediatamente das formas de violência coletiva que se desencadeiam espontaneamente nas comunidades em crise, de fenômenos do gênero linchamento, pogrom, ‘julgamento sumário’ etc. É significativo que muitas vezes estas violências se justifiquem por acusações do tipo edipiano, parricídio, incesto, infanticídio etc. (Girard, 1990: 105)

Em âmbito mítico ou literário o sistema sacrificial é tão ou mais perceptível: de Édipo a Lucas Beauchamp e Ferdinand Bardamu, de Sófocles a William Faulkner e Louis-Fernand Céline²⁶, respectivamente, o sacrifício é tema muitíssimo recorrente. Édipo — que é objeto de estudos de Lévi-Strauss no fundamental *The Structural Study of Myth* (1955), retomado por Meyer Fortes em *Oedipus and Job in West African Religion* (1959) — é, por sua vez, o exemplo prototípico também trabalhado por René Girard.

O Édipo de Sófocles, na análise girardiana, é um bode expiatório porque todas as acusações que recaem sobre ele são atribuídas, em última instância, *post factum*. É o próprio Édipo que sem saber coordena o jogo, estabelecendo rivalidades com o cunhado e tio Creonte e com o oráculo Tirésias. Ao acusá-los de envolvimento na morte de Laio, as ofensas são por eles devolvidas e, conforme retornam, encontram em Édipo a vítima sacrificial ideal — alguém que apesar de filho foi criado fora, afinal, que graças mais à engenhosidade do que a hereditariedade assume posição de destaque e que, por fim, para completar habilmente a lista de coisas que determinam um condutor ideal de violência, apresentava um defeito físico, um pé torto (cf. Girard, 1990 e 2004). Édipo, portanto, é um ponto de desequilíbrio e os crimes por supostamente cometidos, denunciados por Tirésias, são graves; regicídio, parricídio (Laio é pai de Édipo e rei) e o incesto que, por sua vez, gerou abominável descendência. Jocasta desesperada se enforca, Édipo fura os próprios olhos como forma de punição e, condenado à morte, escoltado para fora de Tebas, é encaminhado para Colono, onde, na segunda parte da tragédia, é

²⁶ Céline, como recorda Golsan (2014), é um caso curioso: é capaz de narrar de modo consciente o processo de transformação de Bardamu em bode expiatório nas páginas de *Voyage au bout de la nuit* (1932) — o personagem, em uma viagem de navio pela costa da África, é progressivamente culpado por todos os outros passageiros pelos inconvenientes que atravessam; Bardamu se difere dos demais porque era o único a bordo que havia comprado o próprio bilhete, relegando-o portanto à posição liminar tem relação aos demais típica de uma vítima sacrificial — mas, no entanto, ou por não compreender a contradição ou simplesmente por não se importar com ela, o autor era antissemita e apoiador declarado do nazismo alemão, inclusive pós-invasão francesa.

por fim morto. Como diz Girard, a monstrosidade de Édipo é contagiosa e se estende a tudo o que é gerado por ele (1990: 100); no entanto, sacrificado, seus restos são disputados como objeto sagrado entre as cidades de Colono e Tebas; fecha-se o ciclo: expia-se a vítima, sacrifica-se o bode expiatório e sacralizam-se os despojos após a morte.

Situação análoga, mas oposta, está exposta no poema épico medieval de Hartmann von Aue, mais tarde romaneado por Thomas Mann em *O Eleito*, originalmente publicado em 1951²⁷. Nele, Gregorius, nascido do incesto entre dois irmãos retorna ao reino natal e, sem saber, após vencer um poderoso inimigo, é feito rei ao se casar com a própria mãe, que só descobre as reais origens do esposo-filho após muitos anos de convívio. Desesperados, ambos se declaram penitentes; a mãe, sob ordens do filho, dedica o resto da vida ao cuidado dos pobres e o próprio Gregorius abandona o reino e passa a habitar um rochedo, no meio de um lago amplo, se alimentando apenas de um tipo de leite sagrado que brota da pedra. Muitos anos se passam, morre o Papa; a sucessão se torna uma disputa política. Deus aparece para um fidalgo romano e aponta o sucessor: Gregorius, isolado na pedra. O fidalgo sai em expedição, resgata Gregorius e segue com ele de volta para Roma. Quando Gregorius entra na cidade, todos os sinos replicam ao mesmo tempo; o penitente é aclamado Santo Padre. Extremamente piedoso, a fama do novo Papa atinge a velha rainha que vê, então, uma possibilidade de perdão; ela se encaminha para Roma com as filhas e, após um longo percurso, é recebida pelo filho. Ambos se reconhecem, ambos se perdoam, ambos são perdoados.

Qual a diferença entre Édipo e Gregorius? Ambos desconheciam as próprias origens; são vítimas do imponderável que, cada qual ao seu modo, cumprem uma penitência. Por que Édipo é sacrificado e Gregorius encontra redenção e aclamação? A resposta é simples: o cristianismo. Ao contrário de Édipo, Gregorius encontra respaldo na própria crucificação de Cristo, que fundamenta a transferência de culpa da vítima a ser sacrificada para a comunidade que procura sacrificá-la. Se, na prática, sacrifícios e vítimas continuam ocorrendo na contemporaneidade, no geral aqueles que observam todo o processo de fora, tal como o Oci-

²⁷ MANN, T. *O Eleito*. São Paulo: Mandarim, 2000.

dente aprendeu a partir de Cristo, condenam mais a crueldade da turba do que os crimes da vítima; a violência sacrificial se tornou ela própria um ato criminoso. E, ainda mais sintomático, sinônimo de crueldade.

Por fim, retornando ao mecanismo vitimário, cabe ressaltar a *qualidade* da vítima enquanto condutor de violência; se um bode expiatório for mal escolhido, há grandes chances do sacrifício *sair pela culatra* e, em vez de aplacá-lo, reinaurar o ciclo de violências. É claro que não há no mundo apenas bodes expiatórios; o poder que o sacrifício tem de tornar sagrado aquele que foi sacrificado a partir de um dado dilema cultural pode atuar como uma opção viável para um determinado sujeito desonrado ou sob ameaça pública. Me refiro, portanto, a convergência entre suicídio e sacrifício conforme examinarei a seguir.

1.5. Kima'i envergonhado

Empoleirado entre as folhas da palmeira, ornado com adereços festivos, Kima'i anuncia sua despedida. Em voz alta, procura argumentos que justifiquem a ação definitiva que está prestes a cometer. O jovem é vítima do desagravo de um rival enfurecido que, na véspera, o havia gravemente acusado, em público, na presença de toda a comunidade, de cometer incesto. Sem outra saída, lamentando e pedindo vingança, incitando os membros do próprio clã contra o inimigo, se atira de uma palmeira com mais ou menos dezenove metros de altura e morre no local. As circunstâncias geram uma contenda na aldeia e o rival do jovem suicida sai ferido; as agressões se repetem durante o funeral.

Malinowski narra o caso supracitado em *Crime e Costume na Sociedade Selvagem* e utiliza-o para discutir a violação considerada criminosa pelos melanésios da exogamia totêmica do clã — sobre o ponto em questão, afirma Lévi-Strauss, tal “como a exogamia, a proibição de um incesto é uma regra de reciprocidade, porque não renuncio à minha filha ou à minha irmã senão com a condição que o meu vizinho também renuncie. A violenta reação da comunidade em face do incesto é a reação de uma comunidade lesada” (1976: 102). Malinowski, por sua vez, aponta que a reação típica que um nativo demonstra, quando confrontado

com a possibilidade de uma relação incestuosa, é de horror; todavia, se os casos forem tratados com a devida descrição, *sub rosa*, o máximo que suscitarão é um ou outro mexerico. Sobre Kima'i pesou o escândalo, a vergonha, a desonra; é a publicidade o indissimulável que condena as partes à morte ou ao degredo (cf. Malinowski, 2015: 61). O que Malinowski apenas deixa nas entrelinhas é que o suicídio de Kima'i atua ao mesmo tempo como expiação (redenção) e como exigência de reparação.

No que diz respeito às sociedades tradicionais, em geral divididas em comunidades pequenas e relacionais nas quais cada indivíduo desempenha um papel social bem marcado, a morte estrutural — a marginalização, a exclusão de círculos sociais, o isolamento — ou o degredo apenas antecede à morte física propriamente dita; nesse sentido, a atitude desesperada de Kima'i assume dupla significância. Existe em um primeiro momento a infâmia, o desrespeito à regra imprescindível — não é possível dialogar, solucionar ou punir de forma branda; assim sendo, o suicídio se torna uma alternativa socialmente preferível a conviver com a vergonha porque o ato extremo purifica aquele que o comete; é do tipo altruísta porque não pressupõe a ausência de laços sociais, mas revela a grave tensão dos mesmos; a morte segue, portanto, a uma linha culturalmente exigida²⁸. Em suma, a regra quebrada é tão significativa, tão preponderante, que o jovem Kima'i foi coagido a saltar da palmeira, sob pena de total desonra (ver Durkheim, 2011).

Por outro lado, purificado, o indivíduo retorna em memória aos quadros sociais e, novamente íntegro, cobra *post mortem*, exige dos familiares ou dos membros do clã a busca por uma satisfação. Se morrer é descansar, não há descanso para um morto ultrajado. Malinowski não retoma o relato e, conforme apontei, apenas indica o clamor de Kima'i por vingança e as agressões sofridas em seguida pelo rival; não sabemos se existiram outros desdobramentos ou quais foram os eventos definitivos. No entanto, o breve relato é significativo para a compreen-

²⁸ Em certo sentido, o suicídio de Kima'i guarda semelhanças com um outro, bem mais famoso, historicamente relevante para nós brasileiros; me refiro ao “suicídio de Getúlio Vargas — um suicídio altruístico e de vingança —, que virou os humores e reverteu as forças do sistema político brasileiro em algumas horas. Noto que a “carta-testamento” está vazada de conceitos e preceitos que fazem parte deste universo povoado por “pessoas” morais, pela honra que liga os homens entre si e pela *noblesse oblige* que impede a impessoalização desumana do fraco pelo forte. Valores superados e em mudança? Ou simplesmente onipresentes, mas adormecidos por um processo represor e pervertido de modernização?” (DaMatta, 1993: 57)

são da relação entre a honra de um indivíduo, a posição que ele ocupa no seio da comunidade e o uso da violência e da reciprocidade como mantenedoras da coesão social.

Quando reduzimos o escopo e observamos apenas sociedades tradicionais, é mais fácil discernir o impacto que um caso avulso de violência pode gerar. De acordo com René Girard — e, muito antes dele, já no século XVII, com Thomas Hobbes (2003), quando se refere aos motivos que acarretam a celebração do contrato social — é o medo da violência generalizada que instila no interior de um grupo a tolerância mútua entre os indivíduos, a cooperação e a vontade de reconciliação; "enquanto não ultrapassa um certo limite, a violência garante um círculo interior de não-violência, indispensável ao cumprimento das funções sociais essenciais, ou seja, à sobrevivência da sociedade" (Girard, 1990: 73).

Acontece que o equilíbrio — ou *limite* — é sempre efêmero e, em um momento de crise, um ato violento pode surgir como estopim e provocar uma disputa entre clãs que, por sua vez, possivelmente mobilizará todos os membros da comunidade. As disputas, se não forem contidas a tempo, colocam em risco a existência daquela sociedade como um todo; é o medo da ofensa recíproca que agrilhoa os ofensores em potencial, tal como é a urgência do revide, a necessidade de resposta em caso de uma ofensa concreta capaz de colocar em cheque a existência do grupo. Deflagrada a faida entre o grupo dividido, a saída é o sacrifício, proposto e promovido por apenas um dos lados envolvidos.

O sacrifício é um tipo de dádiva verticalizada, originalmente dedicado aos seres sobrenaturais; através dele, o *sacrificante* — o sujeito que recolhe os benefícios ou se submete aos seus efeitos, uma pessoa moral, que pode ser um indivíduo no sentido estrito do termo ou uma família ou um clã ou toda uma comunidade — procura criar ou estreitar um vínculo sagrado com uma entidade capaz de atender um pedido ou conceder perdão ou proteção. Um sacrifício pressupõe uma *oblação* — uma vítima, uma oferta sacrificável — e uma *demand*a, do profano para o sagrado, estando a vítima sujeita a um processo de consagração. Para tentar uma fórmula geral, o "sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos

quais ela se interessa” (Mauss & Hubert, 2013: 21). Ou, em outras palavras, “o sacrifício não é outra coisa, no sentido etimológico da palavra, que não a produção de coisas *sagradas*.” (Bataille, 2013: 22)

Tomando a violência instaurada entre grupos, o sacrifício ganha contornos remissivos e pode ser definido como um dispositivo que, ritualmente acionado por uma das partes envolvidas, é capaz de apaziguar uma contenda, garantir a coesão social e, em última instância, a sobrevivência de todo o grupo através de uma mudança de *status*. Para tal, a oblação não pode ser vulgar; ela precisa estar tanto de acordo com a gravidade da causa, com o valor do pedido, como se encaixar entre as vítimas sacrificáveis; precisa ter um certo valor intrínseco mas, ao mesmo tempo, não pode ser considerada tão valiosa a ponto de, transformada em dispêndio, configurar um novo trauma. Levantando hipóteses, sugiro que um ser sacrificável por excelência precisa estar em uma posição quase liminar, sem muitos vínculos — como um órfão ou um idoso sem filhos ou parentes vivos. Uma pessoa ordinariamente alocada nas fileiras sociais pode ser mais valiosa morta do que viva: a vítima é sagrada, mas ela não seria sagrada se não estivesse morta! O Sagrado suplanta a vida; a consagração só ocorre a partir da extinção da vítima: morto, inanimado, despojado; só então o cadáver do *bode expiatório* será convertido, rapidamente, em algo sagrado.

Todos os seres sacrificáveis — quer se trate das categorias humanas que enumeramos acima ou, com mais razão, dos animais — distinguem-se dos não sacrificáveis por uma qualidade essencial, e isso sem exceção, em qualquer sociedade sacrificial. Entre a comunidade e as vítimas rituais um certo tipo de relação social encontra-se ausente: aquela que faz que seja impossível recorrer à violência contra um indivíduo sem expor-se a represálias de outros indivíduos, seus próximos, que considerariam seu dever vingá-lo. (Girard, 1990: 25)

O suicídio de Kima’i é significativo e complexo porque, enquanto drama, concentra no jovem múltiplos papéis. Em primeiro lugar, Kima’i é o *sacrificante*; é ele a pessoa moral que procura a expiação e a redenção, o retorno à condição honrada ou pura que possuía antes de cometer incesto — ou melhor, antes de ser *publicamente acusado* de cometer incesto. Em segundo lugar, ele é, no sentido mais extremo, a oblação, a oferenda ser consumida. Importa pontuar novamente que a *renúncia* é ela também uma forma de sacrifício, onde a *oferenda* a ser des-

truída não é o indivíduo em si, mas os laços que esse indivíduo mantém com a comunidade; quando opta pelo suicídio ante o degredo, Kima'i vai além de vínculos sociais subjetivos e oferece o que há de mais concreto e valioso: a própria vida. Mais do que abrir mão da vingança pela renúncia, o jovem ultrapassa-a e se torna capaz, ao mesmo tempo, extinguindo a si próprio, de reafirmar a própria existência através da morte e da expiação: Kima'i se torna uma lembrança, incólume, purificada via sacrifício dos atos espúrios cometidos em vida; em outras palavras, “o suicídio não é certamente um meio de administrar a justiça, mas ele concede ao acusado ou ao oprimido — seja ele culpado ou inocente — um meio de fuga e reabilitação.” (Malinowski, 2015: 71)

O jovem *não* é um “bom condutor” de violência; não é um excedente, arrancado de uma massa de riqueza útil ao dispêndio e, como tal, enquanto vítima, “só pode ser retirada para ser consumida sem lucro, consequentemente destruída para sempre” (Bataille, 2013: 73). Quando discursa antes de se atirar da palmeira e provoca toda a comunidade contra o rival maledicente, ele subverte de modo intencional o potencial conclusivo do sacrifício para transformá-lo um evento ou dispositivo possivelmente instaurador; Kima'i não é um indivíduo marginal, alheio às estruturas; ele é parte de um clã ou de uma família e, como tal, compõe a teia de obrigações recíprocas que todos os membros do grupo desenvolvem entre si através dos vínculos de parentesco. Malinowski, por sua vez, apenas indica que o rival foi agredido duas vezes, não especificando a gravidade das agressões. Em todo o caso, determinar a extensão das consequências não é, para todos os efeitos, importante; basta a indicação, segundo a narrativa, dos atos mais ou menos violentos provocados na esteira do suicídio para dar por certa a presença de um tipo negativo de reciprocidade. O preço foi muito alto, mas em sentido amplo, a vingança de Kima'i, eternizada nas páginas do etnógrafo — proporcional ou não, não se sabe — surtiu algum efeito.

A morte do melanésio é um exemplo interessante porque reúne em um mesmo local elementos normalmente díspares; é plausível reconhecer o sacrifício de si próprio como um tipo (extremo) de renúncia, conforme apontado por Mauss e Hubert (2011: 10) quando retomam Tylor; de fato, é tão extremo que é graças à

gravidade da situação que a conjugação entre a abnegação exacerbada (a ruptura definitiva) e a vingança (a proposta de continuidade) se torna possível. Levanto uma hipótese: se o sacrifício consagra, o não-cumprimento da vontade do ser consagrado, somado neste caso às obrigações prévias relativas aos laços de parentesco, é um ato de heresia.

Esta, imagino, é uma linha de chegada. Entretanto, pouco ou quase nada falei sobre elemento-chave para colocar todo o sistema em movimento: a ameaça à honra, a *vergonha*. Tomemos a honra doravante como foco. Uma analogia: a relação entre honra e reciprocidade é do tipo *comburente e combustível*; ambas reagem quimicamente e produzem o calor capaz de movimentar o veículo. O caminho que ele irá seguir — a) vingança ou b) renúncia ou sacrifício — depende da opção do motorista. O fato é que para *algo se mover* os dois elementos precisam estar — e estão! — necessariamente presentes. Em todas as sociedades.

Todas as sociedades sancionam as suas regras de conduta, recompensando os que lhes obedecem e punindo os que delas se afastam. A honra e a vergonha são valorizações sociais e partilham portanto da natureza de sanções sociais: quanto mais monolítico é o júri mais severo é o julgamento. Honra e vergonha são dois pólos de uma valorização. São a reflexão da personalidade social no espelho dos ideais sociais. O que é específico dessas valorizações é serem usadas como padrão de medida do tipo de personalidade considerado representativo e exemplar de uma dada sociedade. (Peristiany, 1988: 3)

Inúmeras coisas separam uma sociedade tradicional e uma industrial; um jovem melanésio novecentista de um jovem brasileiro e contemporâneo. Do mesmo modo, no que diz respeito a situações mais exíguas no tempo e espaço, são inúmeras as diferenças relativas aos valores e posturas exigidas que podem separar um jovem carioca nascido e criado em um bairro nobre da Zona Sul de um outro jovem, igualmente carioca, mas criado em uma comunidade carente no subúrbio do Rio de Janeiro. No entanto, a despeito de todas as diferenças possíveis, ambos estarão subordinados às regras de conduta culturalmente construídas e aplicadas em âmbito comunitário pelas sociedades às quais estão respectivamente subordinados. É preciso, pois, sempre compreender os códigos, seguir os trâmites e pôr-se à prova. O prestígio adquirido e acumulado por um indivíduo perante sua comunidade é condição *sine qua non* para o bom andamento da vida, para a obtenção de recursos, para o sustento de si próprio. Em contrapartida, obviamente, a

ausência de honra ou prestígio mesmo em sociedades industriais pode acarretar expurgo, degredo ou mesmo morte.

Semelhanças à parte, importa observar o distanciamento entre sociedades tradicionais e as complexas no que tange à honra e à concorrência das leis e do Estado. Malinowski (2015) deixa patente que, nas sociedades ditas *primitivas*, noções como direito penal ou civil são indiscerníveis; que a ideia de justiça aos moldes ocidentais é inaplicável. No entanto, fica igualmente claro que existe um ordenamento, que existem regras e que a obediência das mesmas não é fruto da incapacidade de rompê-las. As regras sancionam e operam aspectos diversos da vida cotidiana — incluindo os assuntos místicos ou religiosos (como a feitiçaria) — e que, enfim, na ausência de uma instituição regulamentar, a aplicação de punições se dá pelo próprio corpo social ou especificamente através de figuras como o feitiçeiro, que pode ser terceirizado por um grupo ou uma pessoa que se sinta injustiçado em relação a um outro. Em suma, parece existir um código, um rudimento, amplamente conhecido e aplicado tanto conforme o interesse do grupo quanto de um indivíduo ofendido.

Neste sentido, interpreto que ter *razão* (no sentido de ser *justo*, de *fazer justiça*) em uma sociedade tradicional — aos olhos do confuso intérprete que vos escreve — parece em certo sentido *maleável*. E, apesar de justiça e vingança partirem de uma mesma premissa, eis a principal função, no que tange os princípios de reciprocidade, do Judiciário como o conhecemos: a impessoalidade do cânone, a moderação institucional e, por conseguinte, a aplicação da pena por um terceiro solapam a honra e o prestígio de um eventual requerente em nome da homogeneidade, da igualdade cidadã. O nosso Judiciário, dizem, é rígido, é imparcial, é cego; e é justamente por não contemplar na frieza dos códigos as pessoas morais envolvidas, mas os indivíduos, que honra e vingança aparecem justapostas, disputando espaço, promovendo o conflito com a lei e a justiça.

1.6.

Poesia do dever²⁹

Improvável presença, imagine, entretanto, um suposto adido comercial português que, próximo aos pés da palmeira fatal, estivesse acompanhando o discurso e a queda de Kima'i; algo entre o irônico e o admirado, mas certamente comovido, o eminente ibérico, alentejano, possivelmente arremataria, em voz alta ou em pensamento, conforme a sua sabedoria proverbial: “homem honrado, antes morto que injuriado”. Se o adido não fosse nascido e criado no Alentejo, mas em Quioto, provavelmente compreenderia a atitude como bom japonês arquetípico e recordaria, em silêncio reverente, entre os seus ensinamentos mais tradicionais, que não há distinção entre morte escolhida e morte obrigatória; que em uma crise de vida ou morte, entre viver na desonra ou morrer, a segunda opção é quase sempre preferível³⁰. Por fim, um erudito mas igualmente hipotético diplomata francês tomado como testemunha talvez citasse, no calor do momento, o poeta setecentista Alfred de Vigny: “a honra é a poesia do dever”.

Com um pouco de esforço criativo e pesquisa superficial é possível substituir várias vezes a nacionalidade do adido imaginário e manter o mesmo efeito moral, o teor contido em provérbios ou ensinamentos, a relação entre *honra* e *vida* ou entre *vergonha* e *morte*. Não é meu objetivo, contudo, transformar este capítulo em um compêndio de máximas ou aforismos; o propósito inicial é demonstrar que honra e vergonha são elementos presentes e fatores culturalmente determinantes em inúmeras sociedades, tradicionais ou complexas, ocidentais ou orientais; que mudam os tipos e as características específicas das exigências socialmente aplicadas em direção ao estímulo, mas à medida em que o esforço para angariar prestígio e mantê-lo perante os demais é uma parte indispensável do convívio comunitário — que *um bom nome* é um fator de prestígio — é possível apontar uma certa uniformidade, observando culturas distintas, não só no que diz respeito à determi-

²⁹ O argumento aqui desenvolvido foi parcialmente apresentado no âmbito da I Jornada Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio, sob o título “Homem que é homem... sobre a honra e a formação da masculinidade”, em agosto de 2018.

³⁰ Para mais sobre a relação que a cultura nipônica estabelece com a noção de honra, ver por exemplo MISHIMA, Y. *O Hagakure: a ética dos samurais e o Japão moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

nação da posição socialmente ocupada, mas também em referência principalmente à capacidade de sustento, à sobrevivência estrutural ou física de uma pessoa moral — um indivíduo, uma família, um clã.

Em sociedades pequenas e restritas, onde não há anonimato e o predomínio da interação face-a-face entre os indivíduos é claro, existe uma extrema preocupação com a manutenção do *bom nome*: não basta herdá-lo; é preciso esforço contínuo para afirmá-lo e, conseqüentemente, preservá-lo. Qualquer deslize ou malfeito individual em relação à expectativa comunitária pode ser um golpe fatal no prestígio parental (Peristiany, 1988: 4); todos os indivíduos membros de uma mesma família estão em situação de interdependência — entre si, perante o todo. Conforme a sociedade cresce e a ideia de *comunidade* vai perdendo o significado tradicional — no bojo das sociedades ocidentais, na esteira de um anonimato possível — a capacidade coercitiva transborda a unidade, dos valores propostos por um todo próximo e reconhecível, para a ampla competência do Estado.

A definição de Estado a qual me refiro não é outra senão àquela, célebre, proposta por Max Weber, que o caracteriza como uma comunidade humana, sucessora de instituições políticas variadas, antes fundamentadas a partir do clã, que detém exclusivamente o “monopólio do uso legítimo da força física”; em suma, “como as instituições políticas que o precederam historicamente, o Estado é uma relação de homens dominando homens, relação mantida por meio da violência legítima (isto é, considerada como legítima)” (1982: 98). E a violência legítima é regulamentada através da ampliação, do processamento e refinamento dos códigos, da transformação das antigas regras morais. São as antigas expressões e valores sociais que cedem lugar às leis explícitas, civis, penais, cuja função essencial é transferir para o Estado as prerrogativas outrora *particulares* de julgamento e punição. A lei está para a honra como o anônimo e o impessoal estão para o relacional. O problema é que não há sociedade totalmente impessoal e a diluição dos valores normalmente intrínsecos à honra nos meandros estruturais não é suficiente para afastá-la por completo do caráter humano.

Falar em honra nas sociedades complexas significa pressupor a existência de uma espécie de *éminence grise* sobreposta (ou ao menos concomitante) às leis.

Se por um lado, juridicamente, violências *particulares* e gratuitas são consideradas intoleráveis, por outro é a noção de honra que legitima perante o círculo de indivíduos mais imediatamente próximos a ação violenta de um homem que flagra a esposa em adultério ou que agride fisicamente um vizinho maledicente. Do mesmo modo, a noção de honra se faz presente quando um grupo que condena um indivíduo por colocar em risco o patrimônio familiar em jogos ou apostas, toma em grande consideração aquele que dilapida suas economias para garantir um dote alto ou promover à larga uma festa para o casamento da filha. É claro que nos casos violentos, conforme apontado, o refinamento dos códigos penais progressivamente retirou da esfera privada o direito à punição para transformá-lo em um monopólio do Estado, mas em geral o alcance do Estado não é ilimitado; pelo contrário, o Estado contemporâneo — agrilhado à inflexibilidade de leis, códigos e diretrizes — é estruturalmente incapaz de levar razoavelmente em consideração a noção de honra, um conceito ao mesmo tempo abstrato, variado e determinante, e manter a jurisdição no âmbito de comunidades menores ou periféricas, afastadas dos grandes centros urbanos e que, em geral, ainda persistem como sociedades essencialmente relacionais; isto é, no que diz respeito à aplicação da violência a partir da honra, surge ou pode surgir no âmago do Estado contemporâneo uma franca oposição entre leis e cultura que tende ou a uma solução dialética³¹ potencialmente perigosa — conforme esclarece o fragmento abaixo destacado — ou à rejeição da lei pela cultura ou da cultura pela lei.

O conflito entre a honra e a legalidade é um conflito fundamental e persistiu até os nossos dias. Recorrer à lei para obter uma reparação é confessar publicamente ter sido vítima de uma malevolência e esta demonstração de vulnerabilidade põe a honra em risco, risco de que a ‘satisfação’ de indenizações legais a não salva facilmente. Além disso dá ao ofensor mais oportunidades de humilhar o ofendido durante o período, sempre longo, em que o processo decorre, o que não ajuda a restabelecer a honra deste mas apenas torna ainda mais pública a sua desgraça. (Pitt-Rivers, 1988: 21)

Isto é, recorrer à lei para obter reparação pode não ser exatamente a melhor saída no que é relativo à *satisfação* da vítima, ao desgravo de uma ofensa,

³¹ Por exemplo, exigir *danos morais* em um tribunal equivale à exigência de reparação para uma vergonha sofrida, mas transferindo a responsabilidade pela cobrança do indivíduo para o Estado, monopolista, legítimo aplicador de penas e garantidor de reparações em todas as sociedades democráticas.

porque a lei transforma todos em indivíduos, esvaziados do prestígio familiar, das capacidades exclusivas ou posição hierárquica; é na honra que os prerrogativas pessoais se reconstróem e reafirmam. Se no geral, honra e lei partem hipoteticamente de um mesmo precedente, de valores morais traduzidos em direitos e deveres que acabam definindo os papéis sociais que representamos perante o grupo, cada qual mede especificamente a situação com a sua respectiva régua, com diferentes propósitos. Conforme apontei anteriormente, entre os cabílios, Bourdieu (1988) percebeu que vender com pesos viciados ou roubar no jogo não eram comportamentos de modo algum reprováveis conquanto fossem dedicados aos estranhos, nunca aos membros da própria comunidade; Claudia Fonseca observa, por sua vez, que em uma comunidade carente porto-alegrense, “o homem tem de sustentar materialmente a mulher e os filhos. Como ele faz isso não interessa a ninguém.” (2004: 30). Nesse sentido, transpondo para a sociedade fluminense, qual é a diferença entre bicheiros, traficantes, milicianos e outros contraventores ou trapaceiros que, apesar das práticas criminosas, adquirem imenso prestígio junto à comunidade a qual pertencem?

Reitero, lei e honra não são esferas necessariamente opostas, mas atuam em planos distintos. Resumindo o que foi dito até agora, a lei corre no plano geral, amplo, da impessoalidade, da sociedade como um todo, da unidade maior e política. A honra particulariza, no local, no relacional, na comunidade. Consequentemente, as duas são *processadas* pelo indivíduo de formas claramente diferentes — a honra, em primeiro momento ao contrário da lei, é algo *inato* à formação do indivíduo, parte integrante do processo identitário.

O primeiro momento é *interno*, um indivíduo poderá se tornar honrado somente se nutrir determinados valores como orgulho e vontade de enobrecer. O segundo momento mobiliza a relação entre o indivíduo e o grupo: precisa enfim *agir*, aplicar-se com retidão conforme o entendimento da comunidade sobre o que é honroso para por fim ser notado e prestigiado pelos demais. A relação entre indivíduo e grupo configura uma espécie de simbiose, “onde o prestígio pessoal é negociado como o bem simbólico fundamental da troca” (Fonseca, 2004: 15). Em suma, a *honra* de é uma resultante constituída 1) pelos valores que o indivíduo

fomenta internamente; 2) pela aplicação de tais valores em âmbito social e 3) pelo modo como o grupo recebe, percebe e estimula a conduta, levando em consideração que os critérios, que as *exigências*, *percepções* e *expectativas* provenientes da comunidade são distintamente aplicados, de acordo com os papéis sociais representados por cada indivíduo conforme, por exemplo, idade, classe social, gênero e filiação religiosa. Acerca do último ponto, por exemplo, destaca Pitt-Rivers sobre os andaluzes:

A honra do homem e da mulher acarretam modos de conduta diferentes. Acontece assim em todas as sociedades. Uma mulher é desonrada, perde a *vergüenza* ao manchar a sua pureza sexual mas um homem não. Enquanto certas formas de conduta são honrosas para ambos os sexos, o binómio honra = vergonha exige noutras esferas formas de conduta que são virtudes exclusivas de um dos sexos apenas. Obriga um homem a defender a sua honra e a honra da sua família, uma mulher a conservar a sua pureza. [...] A vergonha, não já equivalente a honra, como retraimento, rubor, timidez é considerada própria (e apropriada) nas mulheres embora já não constitua uma virtude, e entretanto a honra, não já equivalente a vergonha, transforma-se num atributo estritamente masculino: a preocupação com a precedência e a propensão para ofender outros homens. [...] Honra e vergonha, pois, quando são equivalentes, estão ligadas exclusivamente a um dos sexos e opõem-se uma à outra. (Pitt-Rivers, 1988: 31)

É coerente assumir que o principal interesse antropológico no que diz respeito às noções de honra e vergonha estão relacionados ao bom ou mau desempenho de um papel social atribuído a um indivíduo perante o grupo social que mais imediatamente o envolve. Posso destacar, ainda, além dos fragmentos supracitados — de Pitt-Rivers à Claudia Fonseca — as observações de Cutileiro (1977; 1988) sobre os alentejanos, o estudo de J. K. Campbell entre os sarakatsani (1964; 1988) e o de Peristiany (1988) entre os cipriotas. Importa ressaltar que muito embora todos os estudos aqui elencados façam referência a culturas ocidentais, a atribuição de papéis sociais — e consequentemente, das responsabilidades, dos direitos e deveres que surgem na esteira — é provavelmente universal (cf. Linton, 1962); é assim que surgem *expectativas sócio-culturais*, na falta de melhor definição, que precisam ser cumpridas pelo indivíduo.

Neste sentido, o que *tradicionalmente* se exige de um homem chefe de família, no ocidente, é a capacidade de prover e proteger o lar, tal como se espera, de uma esposa ou filha, um tipo de decoro condizente com a qualidade do grupo; o adultério da mulher e insolvência do marido podem ser consideradas em muitos

casos situações-limites que fazem naufragar uma família. A sobrevivência estrutural da família depende do bom desempenho em todos os papéis sociais — ou, ao menos, naqueles mais críticos, relativos à conservação da unidade familiar, ao sustento da casa, à moralidade e à religiosidade — atribuído a cada membro, responder de modo enérgico e rápido às eventuais ameaças é uma exigência incontornável.

Para melhor ilustrar o meu argumento, continuarei tomando relações adúlteras femininas como ponto focal. É razoável supor que entre todas as ofensas à honra — sobretudo no Ocidente, no âmbito das grandes cidades — o adultério é provavelmente uma das situações mais persistentes e recorrentes. No adultério o conflito (ou a justaposição) entre a lei e a honra fica bastante evidente:

Na tradição popular, punição de mulher infiel, só com sangue. A tese da legítima defesa da honra, e a reação do marido traído, com o apoio da sociedade, era uma das regras. “A privação dos sentidos e da inteligência”, que o príncipe dos criminalistas, Nelson Hungria, chamou de “passionalismo sanguinário”, autorizava que a adúltera fosse morta, “pelo bem do Estado”. Nos tribunais, a conduta do homem nunca passava por julgamento. Já a mulher era sempre uma “desavergonhada” para o juiz, para a família e para o mundo. Na terminologia jurídica, o nome que se dava para o marido que matasse a mulher era uxoricida. Nos tribunais, ele levava sempre a melhor. (Del Priore, 2009: 16-17)

Assim, em culturas como a nossa que costumam separar e qualificar as mulheres entre as de *casa* e as da *rua*, onde as de casa podem ser consideradas o *reservatório moral* da família (cf. DaMatta, 1986), um adultério feminino publicizado — ou simplesmente uma mera fofoca, um boato não-confirmado sobre uma possível traição — é uma ofensa à masculinidade, um atentado à honra do marido e à respeitabilidade da casa. Em muitos casos a violência como resposta enérgica contra a mulher (supostamente) adúltera é socialmente incentivada e, não sem motivo, a *mansidão* de um marido traído é uma das mais proeminentes chacotas no vasto anedotário nacional. Honra, neste caso, é sinônimo de potência; a vergonha vem a galope quando a postura é de passividade: “entre risos e chacotas, discutia-se o desempenho ineficiente do corno. Ela traía porque ele dormia demais...” (Del Priore, 2009: 21).

Só muito recentemente as leis brasileiras começaram a tratar a violência doméstica como algo que transcende o foro íntimo (o da honra) e é pertinente ao

poder público. Sobre o tema, inclusive, é importante destacar a discussão proposta por Mariza Corrêa em *Morte e Família* (1983) que, amparada em um minucioso levantamento qualitativo e quantitativo do problema durante as primeiras décadas da segunda metade do século XX, revela como uma denúncia de violência doméstica era tratada em âmbito jurídico: geralmente, alegando legítima defesa da honra, o agressor acabava inocentado. Fica patente que, até então, valia como via de regra quase incontestada uma máxima famosa que diz que em briga de marido e mulher “não se mete a colher” — mesmo que seja a “colher” do Estado. O processo de transição da violência doméstica para a esfera pública — que motiva ou é motivado, dependendo da situação, por uma processual mudança de perspectiva no âmbito cultural nas últimas décadas — não elimina a influência da honra, mas, no caso, se existe uma correlação de fato entre *honra* e potência, a eventual predominância da lei equivale a uma espécie de *castração*.

A título de conclusão óbvia (e para retomar a discussão sob um outro prisma na próxima sessão) ressuscito uma constatação veiculada há algumas páginas: honra está para lei tal como uma sociedade relacional está para o indivíduo, para o anônimo e o impessoal. A discussão sobre a esfera pertinente ao adultério me faz crer que uma outra linha comparativa pode ser acrescentada à máxima, no que diz respeito ao fechamento do cerco pelo Estado em relação à ação particular violenta enquanto forma de desgravo ou punição. Reescrevo: a lei (instrumento da justiça) está para a honra (razão da vingança) como o anônimo e o impessoal estão para o relacional.

1.7.

O suplício do parricida

Afirma Raoul Girardet que entre Napoleão, o Grande e o Ogro da Córsega não há muito mais do que uma simples oposição entre pontos de vista; que ora coroado de glórias, ora envolto em nuvens sinistras, é o mesmo perfil que se descortina (1987: 16). Heroísmo e vilania, pontos extremos representativos, são classificações possíveis subordinadas (neste caso) ao contexto histórico e político, que não é construído apenas a partir da crueza dos fatos, mas também em referência ao

conjunto de valores intrínseco ao momento, à subjetividade articulada em uma narrativa conveniente, ao cumprimento de um propósito culturalmente ou socialmente referendado. No que diz respeito à construção de um imaginário, de uma perspectiva simbólica, ou do juízo de valor sobre algo ou alguém, os fatos que atuam como uma espécie de núcleo duro são bombardeados por uma série de elementos culturais capazes de interpretá-los à luz da vontade dos grupos que os aplicam; é a mentalidade de uma sociedade que sentencia o valor dos fatos.

Há uma grande *decepção* quando, analisados friamente e em momento propício, determinados personagens e situações perdem o gigantismo narrativo para se revelarem menores, medíocres, falhos, inconsistentes. É o que acontece (adequadas as lentes, relativizado o contexto) quando a filósofa percebe que o criminoso nazista é muito menos um supervilão e muito mais um burocrata sem imaginação. Ou, em âmbito coletivo, quando o líder carismático após sucessivos escândalos se transforma, aos olhos de parte considerável da mesma sociedade que antes o admirava, em não mais que um criminoso comum; ou quando a grande tragédia do ano se acomoda enfim em uma pequena nota de rodapé nas retrospectivas de fim de década.

Em outras palavras, se os fatos em geral podem ser traduzidos em estatísticas e dados numericamente irrevogáveis — quantos morreram em um deslizamento de terra, quantos sobreviveram ao desastre de avião, quanto dinheiro foi desviado de uma conta bancária, quanto foi investido em prol dos mais necessitados, o índice de mortalidade e as taxas de natalidade após este ou aquele evento — o invólucro subjetivo, que cobre a atribuição de méritos e culpas, é muito mais facilmente adaptado. Se não há exatidão perfeita possível fora do plano quantitativo, do dado em sua forma mais crua, tudo o que o envolve é essencialmente interpretativo e, como tal, o interpretativo é sempre um múltiplo possível tão extenso quanto os valores, os méritos, as certezas e as histórias de vida daquele que interpreta. Interessa-nos, portanto, para condenar um assassino, não o fato reduzido à sua essência, o indivisível — uma morte provocada por um indivíduo, mas todos os atenuantes e agravantes que orbitam a ação.

Mesmo as regras mais gerais são infladas ou esvaziadas conforme as particularidades do caso. Mais do que o fato em pauta, o ponto de vista dos concidadãos é determinante para definir a culpa ou a inocência do acusado; a jurisprudência é um refinamento, um norte no que tange à aplicação de penas, mas ela própria é facilmente reescrita conforme o caminhar civilizatório. Resumidamente, por mais que a lei procure progressivamente a homogeneização por intermédio da tipificação da ofensa na frieza do cânone, as particularidades do caso a caso nunca permitirão uma completa isenção. Não sem motivo, justiça e vingança, que partem de um mesmo princípio — a retribuição (cf. Girard, 1990: 28-30) — se separam a medida que o Estado monopoliza a primeira e criminaliza a segunda, mas estabelecem entre si uma relação que pode ser muitas vezes definida como *confusa*. Doravante tento entender como e quando, aos olhos de hoje e no que diz respeito à punição, ambas se confundem. O que é justiça e o que é vingança, afinal? Quais os limites que separam uma da outra? Onde elas se tocam?

Para Hobbes (2003), quando os homens abrem mão da autonomia plena para se organizar conforme a vontade de um poder soberano, eles o fazem amparados no desejo de autopreservação; é o soberano, escolhido e respaldado por todos, que possui apenas um dever entre todos os direitos: proteger a vida daqueles a ele subordinados. A transição do Estado de Natureza para a Sociedade Civil pode representar também, neste sentido, a substituição do direito/dever de vingança pela tutela da Justiça. Se a vingança, em sentido hobbesiano, é uma *paixão* — irrefletida, impetuosa, incomensurável, “desejo de causar dano a outrem, a fim de levá-lo a lamentar qualquer de seus atos” (2003: 82) — a justiça deve ser encarada como uma alternativa que, moderada por algo maior do que as obrigações entre os membros de um clã, se faz imparcial e proporcional. A separação entre uma coisa e outra fica evidente, portanto, quando tomamos como parâmetro as sociedades industriais, ocidentais e contemporâneas, onde o Estado legisla, julga e executa e a ação individual na busca por reparação está limitada apenas à denúncia e ao acompanhamento geralmente passivo, sem poder decisório. Por outro lado, vingança e justiça não estão tão claramente separadas quando as observamos em outros contextos; muitas vezes, ao longo da história, o Estado se eximiu do papel de

executor de sentenças, reservando para si muitas vezes apenas o papel normativo e delegando ao indivíduo a aplicação final da pena.

Afirmar em momento pregresso que só muito recentemente, no Brasil, a violência doméstica deixou de ser uma questão de foro íntimo para ser efetivamente tratada como um problema social. Não quis dizer, com isso, que o Estado não interferiu até então nas relações íntimas; a criminalização do adultério do período colonial até a década passada revela o oposto. O que acontece, no caso, é justamente a normatização seguida de não-interferência prática ou mesmo funcionado como incentivo à violência privada. Por exemplo, o *Código Filipino* — matriz jurídica para Portugal e colônias, em vigor a partir de 1603, ratificado por D. João IV com o fim da União Ibérica e que vigeu também no Brasil, parcialmente até o início do século XX — esclarece estipulando inúmeros pormenores que é um direito do marido assassinar a esposa adúltera, lícitamente, mediante comprovação ordinária (que poderia estar respaldada de modo legítimo, inclusive, em boatos e fofocas) da ofensa. Faculta também o assassinato do amante, salvo se o marido for peão e o adúltero fidalgo ou pessoa de maior qualidade — neste caso, ao assassinar um homem elevado, o marido contará apenas com um atenuante: não será condenado à morte, mas degredado para a África³². E então? Aplicar o Código Filipino é permitir a vingança? Ou fazer justiça? Retornamos à oposição entre pontos de vista: a ação violenta individual, impensável nos nossos códigos penais atuais, era aceita e incentivada pelos nossos antepassados; não era, portanto, tratada como vingança, mas como justiça. Em suma, a *honra* do pai desonrado ou do marido traído ou do pai ofendido tinha força de *lei* e vingança e justiça eram indissociáveis.

Qualquer ameaça ao poder masculino tornava-se fator de desentendimento. Se os valores tradicionais fossem ameaçados, o marido reagia. E devia fazê-lo sob pecha de ser considerado “corno manso”. Por outro lado, o abandono do lar, as ausências prolongadas ou desmandos eram considerados motivos de desonra. Sua primeira obrigação: ser provedor e exercer a maior vigilância sobre a mulher. Ai da má esposa ou mãe! As “honestas” não saíam nunca à rua sem companhia. Eram vistas como seres frágeis e recatados. [...] Em casa, um homem era tudo. O direito, a filosofia, a política contribuía, então, para assentar sua autoridade. Ele é quem dava o sobrenome e a luz, pois, segundo alguns juristas, “o nascimento jurídico era o único verdadeiro”. O Código Civil estabelecia a superioridade absoluta do marido no lar, e do pai na família. Esta onipotência se estendia aos filhos: mesmo

³² ver **Ordenações Filipinas**, livro V. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 151-154.

maiores de idade tinham que ter “respeito sagrado pelo autor dos seus dias”. O pai podia mandar prender os filhos e recorrer às prisões do Estado para puni-los. Só ele dominava o espaço público, pois era o único a gozar de direitos políticos e domésticos: senhor do dinheiro, vigia dos passeios e da correspondência feminina, provedor de decisões fundamentais ou pedagógicas, cabia-lhe até escolher os estudos para os filhos. (Del Priore, 2009: 12-13)

Retirar a punição da esfera particular não era, portanto, em muitos casos clássicos, o intuito das leis. Além das Ordenações Filipinas supracitadas, vários códigos orais ou escritos — alguns, inclusive, permanecendo atualmente relevantes em âmbito político ou cultural — determinam de forma muitíssimo detalhada a ação do particular no centro do drama. Por exemplo, a *faida*³³, que entre outras coisas funcionava como um dispositivo jurídico no direito germânico que normatizava o ressarcimento de um dano causado, ficando o ofendido impedido de exercer o direito de vingança em caso de compensação aceita; o *omertà*, no sul da Itália, um código de honra tradicionalmente associado aos grandes grupos criminosos, mas também aplicado à sociedade em geral, que valoriza o silêncio e a não-cooperação com as autoridades (ver Hobsbawm, 1978); o *kanun*, já mencionado no início do capítulo, nas regiões do Kosovo e norte da Albânia, um conjunto de normas cuja origem remete ao século XV e que, entre outros pormenores, determina todo um aparato ritual no que diz respeito à cobrança de uma dívida de sangue (ver Kadaré, 2007) e, sobretudo, a *xaria*, o conjunto de leis islâmicas que, mesmo em país seculares como a Turquia, segue normatizando diversos aspectos da vida cotidiana — como família e sexualidade — e prescrevendo punições, algumas muito violentas, para as eventuais quebras de regras.

Infelizmente não há espaço ou tempo hábil para pormenorizar os códigos de honra acima descritos; cada um deles, por sinal, é rico o suficiente para sustentar por si só uma tese. Para todos os efeitos, me interessa apenas ressaltar que a função do Estado em outros momentos históricos *não é* retirar do particular o direito à execução da punição, mas apenas moderá-la, tornar a vingança *proporcional* à ofensa. Se, conforme apontamos anteriormente, os ciclos de vingança são capazes de colocar em cheque a existência de sociedades tradicionais e se o pânico de uma crise insolúvel entre os membros do grupo atua como um mecanismo

³³ Na Itália, *faida* é sinônimo de *vendetta*.

de coesão social, o aval “institucional” à violência do particular é um modo muito eficaz de assegurar que os efeitos da reciprocidade negativa não ultrapassem certos limites; dito de outro modo, instituir um código estabelecendo direitos e deveres é uma forma não só de garantir a sobrevivência do grupo mas também de inculcar em cada indivíduo uma boa dose de segurança. É importante frisar: nem todas as vinganças são proporcionais; o que importa, no fundo, no que diz respeito à coexistência harmônica do grupo, não é necessariamente o apaziguamento, mas a certeza que as eventuais revanches operarão sempre em uma margem aceitável de violência — por excelência, vale a lei de talião³⁴, o conjunto de leis escritas mais antigo já encontrado: *olho por olho, dente por dente*.

Surte efeito retomar as perguntas propostas alguns parágrafos atrás, apenas parcialmente respondidas, para resumir o argumento apresentado até aqui: se concordarmos com René Girard (1990) e assumirmos que justiça e vingança partem de um mesmo princípio para se separarem progressivamente a partir da organização do Estado, efetivamente quais as fronteiras que separam uma de outra, hoje? Se por um lado as Ordenações Filipinas não estão em vigor, configuram apenas um documento histórico, como determinados outros códigos — o *kanun*, a *xaria*, a *omertà* — coexistem em sociedades contemporâneas com códigos penais e civis complexos, elaborados para garantir ao Estado o monopólio da força? A resposta possível passa pelo enraizamento cultural, pela mesma justaposição conflituosa explicitada na sessão pregressa quando me referi à separação entre honra e lei; hoje a lei é o dispositivo por excelência da justiça e, por conseguinte, *inimiga* da vingança. Antes, nas primeiras tentativas de normatização, posso argumentar que a lei trabalhava em função da honra, para limitar os efeitos da vingança e, desse modo, legitimá-la; ou seja, se hoje vingança e justiça são estão totalmente separadas, amparadas no exercício monopolista da prerrogativa de punição pelo Estado, antes justiça e vingança eram exatamente a mesma coisa. Todo o processo de refinamento dos sistemas de governo passa, portanto, 1) pela necessidade de proporcionalizar a punição conforme critérios políticos e culturais inatos à época e, so-

³⁴ A lei de talião é provavelmente o ponto mais conhecido previsto no Código de Hammurabi, encontrado no início do século passado no Irã, antiga Mesopotâmia. Sobre o tema, ver BOUZON, E. **O Código de Hammurabi**. Petrópolis: Vozes, 2003.

mente muito tempo depois, 2) pela transferência de prerrogativas do particular para o público, transformando o uso da força em monopólio do Estado e, conseqüentemente, criminalizando a ação particular.

É possível argumentar, como o faz Costa Pinto (1980: 7), que a ausência de proporcionalidade aparece em episódios bíblicos como a chacina total e absoluta do clã do príncipe (e estuprador) Sichem promovida pelos filhos de Jacó após a violência cometida contra Dinah ou, no caso brasileiro, nas violentíssimas *razzias* que mergulham em sangue a história sertaneja. Em todo o caso, ao contrário do que afirma o autor, a radicalização *não é* a marca de *todas* as vinganças; pelo contrário, tudo indica que as vinganças tendem a ser moderadas quando observados os dispositivos aqui elencados — o medo da violência generalizada; as restrições aplicadas na forma de leis; renúncias e sacrifícios rituais etc. — deixando efetivamente no campo do radicalismo apenas uma parcela que, em certo sentido, podem ser consideradas exceções que confirmam a regra: no caso bíblico, Jacó repreende os filhos: “vós me arruinastes, tornando-me odioso diante de todos os povos desta região: os cananeus e os ferezeus. Somos poucos e, se eles reunirem suas forças e nos atacarem, eu e a minha família seremos exterminados!” (Gênesis, 34:30); no sertão, a saída para o vingador desmedido é o banditismo, o cangaço. Não há calma possível após eventuais radicalismos e, do mesmo modo que se vingar em muitos casos se faz, perante a sociedade, antes um dever que um direito, revidar dentro dos limites do tolerável é igualmente necessário.

Se em uma sociedade sem Estado são os dispositivos supracitados responsáveis por manter a coesão social, no caso das sociedades institucionalmente consolidadas estabelecer uma noção de proporcionalidade — para o fazer justiça e não vingança em um primeiro momento, para controlar o particular e para pautar o público depois — não é tarefa das mais simples. A nível global, as diferenças culturais não permitem uma jurisprudência geral ou homogênea no que diz respeito ao entendimento do que é, efetivamente, *crime*, do grau de gravidade do delito e de como ele deve ser punido. Tomo novamente o adultério para melhor ilustrar: pode ser punido com a morte nos países islâmicos; foi considerado crime no Brasil até o início deste século (2005) e na Índia até meados do ano passado (2018);

em alguns Estados e territórios dos Estados Unidos até hoje é tipificado como crime, embora a punição atualmente se dê mais em um plano moral do que jurídico. A partir de visões tão díspares em sentido global (ou local, como no caso americano), variando de lugar para lugar, de época para época, de cultura para cultura, como *quantificar* ou *qualificar* a ofensa de modo que a punição seja razoavelmente proporcional — sem suscitar, inclusive, as atuais e amplas discussões no âmbito dos direitos humanos, sobretudo no que tange a aplicação da pena de morte? Isto é, até onde vai o alcance legítimo do Estado no grau de severidade ao aplicar punição a um indivíduo? Tal discussão não é outra senão análoga àquela proposta por Michel Foucault sobretudo nos primeiros capítulos de *Vigiar e Punir*:

[Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757], a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na Praça de Greve, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas, e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atenazado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento. Finalmente foi esquartejado [relata a *Gazette d'Amsterdam*]. Essa última operação foi muito longa, porque os cavalos utilizados não estavam afeitos à tração; de modo que, de vez em quando, foi preciso colocar seis; e como isso não bastasse, foi necessário, para desmembrar as coxas do infeliz, cortar-lhe os nervos e retalhar-lhe as juntas... Afirma-se que, embora ele sempre tivesse sido um grande praguejador, nenhuma blasfêmia lhe escapou dos lábios; apenas as dores excessivas faziam-no dar gritos horríveis, e muitas vezes repetia: “Meu Deus, tende piedade de mim; Jesus, socorrei-me”. (Foucault, 2012: 9)

Não pretendo, enfim, traçar mais do que estas linhas sobre o processo que condicionou a punição às formas que ora se apresentam; já o fez longamente o referido filósofo francês, de modo muito mais competente e com grande conhecimento de causa. Importa para a minha proposta, no entanto, entender que em 1791, trinta e três anos após ocorrerem os fatos acima destacados, a justiça francesa é reformada e a confissão pública dos crimes é abolida; ainda segundo Foucault (2012: 12), o mesmo processo ocorre em diversos outros lugares e, em um intervalo de mais ou menos cinquenta anos, a repressão jurídica deixa de ser um espe-

táculo público³⁵ e *fisicamente expiatória* para se tornar, ao menos em tese, *corretiva*; o castigo progressivamente perde o seu viés espetacular para se tornar um trâmite administrativo; perde-se o macabro ritualístico em prol da praticidade e mesmo da limpeza: seja o encarceramento, os trabalhos forçados ou, na pior das hipóteses, a guilhotina. De fato, sete décadas separam Damiens de um outro “parricida foucaultiano”, Pierre Rivière — que degolou a mãe, a irmã e o irmão; durante este tempo, a reformulação do que se entende em âmbito jurídico como punição fica tão evidente que, sem o risco de sofrer um suplício parecido com aquele sofrido por Damiens, Rivière é condenado à morte, pena posteriormente comutada para prisão perpétua, que termina com o suicídio do condenado (cf. Foucault, 2013).

É certo que a relação entre justiça e vingança é certamente muito mais intrincada do que as colocações apresentadas nas páginas precedentes. Em verdade, considero mesmo a título de esboço o trabalho aqui apresentado insuficiente; acredito que tais considerações sejam melhor aprofundadas por um jurista ou criminólogo capaz de recheiar a discussão com datas, casos, precedentes, estatísticas. Não é o meu caso, a minha proposta ou a minha competência. O que atende os meus propósitos é tentar compreender como e sob quais condições a violência se faz recíproca e quando tal reciprocidade, aos olhos de uma população, será chamada de *vingança* ou de *justiça*. Separados por setenta anos, Damiens e Rivière sofreram diferentes formas de punição, mas encontraram-se, ambos, efetivamente, com a justiça; o mesmo vale para as mulheres supostamente adúlteras que pereceram sob a égide das Ordenações Filipinas ou dos babilônios sujeitos à lei de talião. A variante *não é* a justiça *em si*, mas o modo como ela é aplicada ou, resumidamente, o que é *considerado justo* no tempo e no espaço. Na França atual, o suplício de Damiens é impensável; seria tomado antes como *vingança* do que como *justiça*. Todavia, a *humanização* dos códigos penais, aponta o próprio Foucault (2012: 13), deve ter causado uma certa ojeriza ao francês do século XVIII —

³⁵ No caso brasileiro, segundo José de Souza Martins, “os enforcamentos, sentença comum da Justiça brasileira até 1874, como aconteceu em outros lugares, tinha estrutura e espetáculo público, o que também acontecia nos autos de fé da Inquisição. Não lhes faltava nem mesmo a decapitação dos sentenciados e a decepção das mãos junto ao patíbulo, salgamento de cabeças e mãos e e seu acondicionamento em caixas de madeira levadas, por capitães do mato, em excursões a lugares remotos das províncias para escarmento dos povos, como se dizia.” (2015: 10)

tal como as mudanças legislativas que inibem o argumento de legítima defesa da honra enquanto atenuante em casos passionais no Brasil (cf. Córrea, 1983) continuam não-plenamente absorvidas por uma cultura que ainda defende, notadamente, a validade “corretiva” da violência doméstica sob certos aspectos.

Por fim, se ao longo dos séculos XVIII e XIX — anos de Damiens, certamente, mas também de Pierre Rivière e, sobretudo, de Edmond Dantès e Jean Valjean, protagonistas dos nossos próximos capítulos — existe uma redefinição jurídica, uma reformulação dos códigos que parece mais ou menos nortear *a punição que é justa*, com foco no encarceramento corretivo e não na violência física; existe, portanto, uma redefinição no que diz respeito à existência da vingança como, ela própria, um mecanismo de defesa. Se o Estado, responsável legítimo pela aplicação da pena, está limitado a não punir fisicamente, o indivíduo toma para si esta tarefa quando uma simples restrição de liberdade não pode ser por ele considerada punição suficiente à ofensa praticada. Ou, como veremos seguindo os passos do conde de Monte Cristo, quando aqueles que representam a justiça empregam-na conforme bem entendem, não a favor da comunidade, mas em prol dos próprios interesses. É o que ocorre quando o substituto do procurador do Rei, Gérard de Villefort, condena um marinheiro sabidamente inocente às masmorras para esconder um segredo e proteger a si próprio. Neste caso, injustiça cometida, onde está a legitimidade? Nas instituições corrompidas ou na ação do indivíduo?

2. Da literatura

Oscar Wilde foi um grande frasista. Tinha o mérito de condensar vigorosamente em uma pequena máxima toda uma discussão. No momento, chama a minha atenção a relação entre vida e arte, que para o autor estabelecem um vínculo mimético: arte e vida se imitam mas “a vida imita a arte mais do que a arte imita a vida”³⁶. Agora, tentando observar com uma certa distância os argumentos que desenvolvo nas páginas deste segundo capítulo — a relação entre literatura e antropologia, que define o ritmo conferido às análises de grandes obras empreendidas nos próximos momentos — recupero no subconsciente o argumento supracitado, que poderia nos servir de subtítulo. Não há, portanto, relação que mais me interesse neste instante do que as possíveis correspondências entre arte e vida.

Para contextualizar melhor, indico os antecedentes. No âmbito desta pesquisa e há não muito tempo existia uma bifurcação no trajeto a ser seguido. De um lado, o exame das dívidas de sangue que antagonizam grupos familiares uns aos outros; tais disputas renhidas, incessantes, comuns sobretudo nos sertões do país, constituem a fina-flor, etnograficamente falando, de todo um dispositivo de violências recíprocas e ritualizadas ainda carentes de interpretação antropológica. Do outro lado, a produção cultural, a nossa ficção, a vingança como um tema literário tão antigo quanto o amor, os modelos prototípicos e os casos brasileiros narrados a partir da ação do indivíduo, no bico da pena dos grandes mestres — a literatura enquanto campo, portanto.

É claro que abrir mão de uma etnografia não foi escolha fácil, que a opção literária subjetiva o que muitas vezes eu enxerguei como algo excepcionalmente concreto: as *vendettas* confirmadas, por exemplo, pelos cadáveres cujas imagens ilustram jornais regionais Brasil adentro. A literatura, por sua vez, exigiu uma bagagem extra, outros dispositivos interpretativos, um gosto pela esfera do criativo; exigiu, em suma, um desapego em relação ao mais tangível, um recondicionamento em prol do abstrato.

³⁶ WILDE, O. **Pena, lápis e veneno**. In. A decadência da mentira e outros ensaios. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

Eu entendo que a opção revela uma busca pelo âmago do problema. É arriscada, porque o ponto pode simplesmente não ser bem compreendido. Quer dizer, intuitivamente, é “algo que está lá”, nos romances que narram a oposição política e fundiária entre uma e outra família, como o fez Jorge Amado em *Terras do sem-fim*; ou a imersão do vingador no banditismo daquele Guimarães Rosa de *Grande Sertão: Veredas*; ou a renúncia que rubrica um messianismo sacrificial atestado tanto em *Pedra Bonita* quanto no *Romance d'A Pedra do Reino* por, respectivamente, José Lins do Rêgo e Ariano Suassuna. As narrativas são facilmente encontráveis, mas não bastaria apenas procurar; foi preciso, a título de experiência particular, mergulhar no empreendimento.

Isto é, pragmaticamente falando, as *motivações* localizadas em um plano alheio à realidade mais imediata ganharam a minha atenção. Quantos casais do tipo Romeu e Julieta se perderam nos conflitos entre suas famílias, em lugarejos quase esquecidos pelo resto do mundo, no interior nordestino? E quantos condes de Monte Cristo, que, inocentes ou não, fogem das prisões metropolitanas e perseguem implacavelmente os seus inimigos? Eles certamente existem, anônimos. E assim os grandes personagens tipificam modelos razoavelmente corriqueiros, encontram correspondência no cotidiano. Ressalto ainda que em uma sociedade com capacidade de perpetuação através da escrita, a literatura é um dispositivo que ultrapassa o meramente factual, que revela muito mais do que aquilo que o autor explicitamente deixa indicado: é uma viagem que explica em suas entrelinhas aspectos sócio-culturais quase indetectáveis. Assim, me questiono, buscando a correspondência: é razoável pressupor que as grandes obras literárias estão para as sociedades industriais o que os *mitos* estão para as sociedades tradicionais?

Esta é uma discussão que está mais ou menos implícita nas próximas páginas; implícita porque os dois itens do capítulo não pretendem versar longamente sobre a relação entre antropologia, literatura e análise de mitos. A sua função é tentar esclarecer ao leitor, de modo resumido, como as três esferas podem se articular com os pontos aqui mais diretamente examinados — a honra, a violência e a reciprocidade como vingança. Especificamente, os mitos (seguindo a trilha do parentesco e do totemismo, por exemplo) constituem tema antropológico clássico e,

como tal, muito foi teorizado, muito foi produzido no intuito de decifrá-los, de estabelecer dispositivos de análise capazes de aproximá-los ou facilitá-los ao nosso entendimento. Levando em consideração a grandeza do tema, a extensa bibliografia, a agudeza dos debates suscitados, é importante reafirmar que a minha abordagem restringe-se muitíssimo ao âmbito desta pesquisa; cometo assim a heresia de apresentá-lo de modo breve, superficial ou introdutório nas próximas páginas. Em minha defesa, argumento que o aprofundamento exigiria um espaço muito maior do que aquele que aqui possuo; exigiria uma outra tese, unicamente direcionada, na qual a relação entre violência e reciprocidade, se mencionada fosse, provavelmente não passaria de um pequeno apêndice.

2.1.

No centro do drama

Com alguma frequência eu me perguntava, em um passado não muito distante, por que os livros didáticos de história e geografia transformam enredos cheios de ação em tramas insossas, enfatizam as datas e desconsideram as emoções, realocam os tiranos mais sanguinários às notas de rodapé ou entre uma linha e outra, de um vago fragmento qualquer, que pretenda ilustrar todo o período histórico. Já então eu preferia, frequentemente, tentar entender as situações apresentadas por um outro viés, partindo principalmente de romances históricos. Todo o movimento que antecede o suicídio de Getúlio Vargas, por exemplo, se fez mais compreensível nas páginas de um Rubem Fonseca do que em sínteses didáticas. Ou então, em referência à ambientação e costumes populares, o Rio de Janeiro dos romancistas — de Machado de Assis a Nelson Rodrigues — sempre me pareceu muito mais correto e representativo, confrontado com a cidade que se descortinava aos meus olhos adolescentes, do que as fotos da praia de Copacabana, do Maracanã ou do Cais Pharoux, legendadas com as mais diversas estatísticas sociais que os livros de geografia tradicionalmente despejavam.

O que o *eu-mais-jovem* não entendia é que, em geral, os autores de livros didáticos assumem compromisso com o aspecto factual e, assim, obrigatoriamente, recusam dimensões consideradas mais abstratas. Naquela época, no entanto,

apareceriam os primeiros livros mesclando linguagem informal e aspectos pitorescos da historiografia, com o intuito de *temperar* o ensino das disciplinas sociais; muitos falham e falharam porque simplesmente invertem o problema: com a afobação de tornar as narrativas mais interessantes, abrem mão de precisão e rigor nas informações transmitidas. Parece que naquele ambiente não existia meio-termo possível entre a sisudez científica e a piada fácil.

Através dos romancistas, por sua vez, trabalhamos a *história* de forma totalmente diferente. Alguns, como Machado de Assis e Lima Barreto, nos fornecem um elo precioso com o passado; foram *também* competentes cronistas de costumes que, narrando a própria época, legariam valor inestimável à posteridade. Em comum a todos os *bons* romancistas, antigos e contemporâneos, a capacidade de construir universos quase palpáveis, tomando de empréstimo a visão de seus personagens, seus anseios e emoções desconsideradas no ensino dos fatos, mas muitas vezes necessárias à compreensão dos fenômenos.

Isso ocorre porque, entre o fato e a ficção, sobre a relação entre ciência e mitologia, segundo Lévi-Strauss, tornou-se necessário à ciência marcar posição a partir da frieza e da exatidão cirúrgica das informações transmitidas como uma estratégia de sobrevivência. Era imprescindível rejeitar “as velhas gerações de pensamento mítico e místico” para afirmar-se como lógica protagonista. O mundo dos sentidos, o qual tocamos, cheiramos e saboreamos, impregnado de emoções, era um mundo ilusório “ao passo que o mundo real seria um mundo de propriedades matemáticas que só podem ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com o testemunho dos sentidos” (1985:18). No entanto, afirma o antropólogo francês levando em consideração o estudo dos mitos, a ciência vivia à época um momento de reconciliação com o saber tradicional e com o mundo sensorial. No que diz respeito à antropologia, essa reconciliação, acredito, vem na esteira de um relativo esgotamento do modelo científico tradicional aliado a um reconhecimento das camadas sensíveis que não é novo, mas que em um determinado momento acabou substituído por forte influência de princípios utilitários.

Se a antropologia é a ciência do homem, ela ocupa uma posição privilegiada amparada na própria maleabilidade instrumental; é a bricolagem, afinal. E

adaptações, ao contrário, não são vistas em âmbito antropológico como heresia ou prejuízo: bebemos da fonte da lingüística e da história, da filosofia, da teologia, mas levamos em consideração, também, tudo o que é mais espontaneamente produzido pela humanidade, a cultura que em sua forma mais primária pertence não à ciência, mas é reativa ao mundo sensorial — é o *mana*, o *hau*, o xamã, o mito. Ainda conforme Lévi-Strauss, retirando exemplos de todas as regiões do mundo, “concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (1989: 24). Se há de fato uma divisão, provavelmente a antropologia não está lá ou cá — ou, talvez, se for inevitável marcar um lugar, não me parece forçoso situá-la mais próxima do mundo dos sentidos do que, efetivamente, do mundo prático ao qual a ciência está normalmente subordinada.

Especificamente sobre o caso literário, é interessante observar a existência de uma recodificação semântica há cerca de dois ou três séculos; *literatura* era entendida como ciência em geral, mas progressivamente o termo vai ganhando contornos particulares conforme a fragmentação de vários elementos anteriormente englobados ao termo. “Inicialmente se dá o afastamento da ciência, posteriormente, da técnica e, em seguida, das ciências humanas, da filosofia, da história” (Sinder, 1992: 85). A ciência ganha especificidade conforme a literatura fica mais ou menos restrita, em seu uso cotidiano — apesar de várias outras acepções ainda possíveis³⁷ — para referenciar a manifestação artística, o bem escrever. A separação entre literatura e ciência corresponde à separação entre o mundo sensorial e o mundo real (o plano do conteúdo, do útil, do intelecto); não quero dizer com isso que a arte não se encaixe, em sentido amplo, ao esforço intelectual, mas sim que a própria ideia de intelecto acaba subordinada a um determinado padrão de produção. É esta a esfera que enfatiza as inovações tecnológicas, o digital, o apelo prático em detrimento da forma, do filosófico, do contemplativo e, consequentemente, do artístico. Afinal, mais uma vez citando os aforismos de Wilde,

³⁷ Continuo com Valter Sinder: “Aos longos dos séculos XIX e XX, o vocábulo literatura irá adquirir várias acepções. Conjunto da produção literária de uma época, conjunto das obras que se particularizam por sua origem, tema ou intenção; bibliografia acerca de determinado assunto; conhecimento organizado do fenômeno literário. A proliferação de usos e sentidos da palavra literatura desde então, irá apontar o desenvolvimento de reflexões e análises sobre a natureza e as características da linguagem literária.” (1992: 86)

podemos “perdoar um homem por fazer alguma coisa útil desde que ele não a admire. A única desculpa para se fazer algo inútil é admirá-la intensamente. Toda arte é bem inútil.”³⁸

Roberto DaMatta (1993) encontra correspondência em Wilde quando pontua que, tendo em vista a obsessão ocidental com aspectos práticos e com o controle da natureza, o texto literário aparece deslocado, em franca oposição; uma contrariedade que opõe o prático e o útil à confecção por amor, não utilitária, com serventia nula ou, no mínimo, duvidosa. Em outras palavras, o *não-lugar* da literatura no ventre ocidental da praticidade a transforma em um dispositivo capaz de veicular temas que, em uma outra circunstância, provavelmente não seriam levados em consideração — por exemplo: “numa sociedade dominada por valores religiosos, um texto profano tenderia a ser ‘lido’ como ‘literário’. Do mesmo modo, se uma sociedade normalmente não permite falar de sexo, a literatura fala” (DaMatta, 1993: 37); a literatura tem um salvo-conduto para lidar com o tabu. Ou com a denúncia. É o que faz um Eça de Queirós denunciar com segurança a hipocrisia do clero ou narrar um caso de incesto entre irmãos, por exemplo, escrevendo a partir de uma sociedade fortemente católica. Ou um Flaubert com o adultério de Emma Bovary. Ou um Nabokov revirando a pedofilia nas entranhas do puritanismo.

Pois o que é mágico numa sociedade pode ser artístico em outra; e o que é político num sistema faz parte do religioso em outro. Cabe a uma antropologia da literatura aplicar essa forma de comparação relativizadora ao texto literário, procurando revelar sua ordem mais profunda, lançando mão dos exemplos etnográficos de outros sistemas com o objetivo de clarificar as intenções ocultas do texto ou do autor. Dissolve-se, assim, pela comparação, o literário como texto substantivo, dotado — como desejam alguns teóricos — de uma essência que o torna especial. (DaMatta, 1995: 328)

Um texto assinado é diferente de uma obra coletiva ou de autoria desconhecida porque projeta o autor a partir da sociedade à qual ele pertence; é um “mito pessoalizado e individualizado” (DaMatta, 1995: 322), uma tentativa consciente ou não de definir e elevar o entorno. Em alguns casos, a identificação é tanta que os autores acabam praticamente sinônimos de seus locais de origem, são

³⁸ WILDE, O. **Prefácio de 1891 de O Retrato de Dorian Gray**. In. *O Retrato de Dorian Gray*: Ed. anotada e não censurada. São Paulo: Globo, 2013. p. 325.

considerados cidadãos prototípicos ou, *mérito* maior, se confundem em causa ou consequência. Em certos casos, é até difícil separar a ficção autoral do *arquétipo* por ela orientada: Jorge Amado nasceu da Bahia ou o imaginário baiano é, no fundo, fruto da imaginação amadiana? E Charles Dickens? Existe alguma reprodução da Era Vitoriana que não seja orientada ao menos esteticamente, em maior ou menor escala, pelo autor?

Mesmo com um efeito global tão imersivo, que tanto transmite ao leitor, a literatura em geral é orientada partindo das ações de um indivíduo; é o mundo em função das ações de um protagonista, é ele o epicentro de tudo, e não o contrário. O enfoque de dentro para fora, por assim dizer, alcança um tipo de subjetividade que de outro modo não poderia ser tocado: é impossível entrar na cabeça de um nativo, mas acompanhar as ações socialmente e culturalmente orientadas de um personagem nos permite acesso ao homem em sua totalidade, intuir o que não está escrito: seus anseios, suas dúvidas e preconceitos que refletem a sociedade da qual faz parte; interessa o processual, o junto caminhar muitas vezes em detrimento dos pontos de partida e chegada que, tradicionalmente, mais preocupam a ciência. Na literatura ocidental, posiciona-se o indivíduo no centro do drama. Não a humanidade (cf. DaMatta, 1993).

Em uma etnografia clássica a narrativa procura justamente essa humanidade, a coletividade, um tipo de regra geral. Novamente, são as necessidades impostas pelo discurso científico. Tradicionalmente o autor precisa desaparecer, em nome da objetividade e da legitimidade do estudo, procurando sempre uma distância adequada. O etnógrafo idealmente não cria, apenas traduz. É claro que há de se pensar o quão dependente é a tradução do tradutor, o quanto ele interfere ou o tanto que revela sobre si no ato de traduzir: a discussão é ampla e, infelizmente,

não há como tomar parte³⁹. Para todos os efeitos, importa que a narrativa etnográfica precisava se diferenciar dos relatos de viajantes, individualizados, imbuindo-se de discurso científico. Procurou-se com o intuito de se levar a sério, o geral, o coletivo, as grandes e complexas estruturas de parentesco, os sistemas totêmicos e os ciclos de reciprocidade, em detrimento do uno por uma questão de validação, de afirmação de serventia. Por que, então, uma antropologia da literatura? Qual é a sua utilidade?

[...] uma antropologia da literatura é também uma sociologia dos objetos deslocados e dos deslocamentos possíveis e efetivos a que um dado autor submeteu alguns objetos antes tomados como fixos e imutáveis. Foi somente um Poe que fez um gato preto falar depois da morte, denunciando um assassino e forjando a trajetória de um anti-herói. Foi Guimarães Rosa quem transformou um fazendeiro poderoso em Matraga. Mas é preciso observar que ambos realizaram esses deslocamentos estabelecendo certas condições. E, quando estudamos essas condições, verificamos que estamos às voltas com formas coletivas. Unimos então o autor com a narrativa, o criador com a criatura e a literatura com a sociedade e seus mitos. (DaMatta, 1995: 331)

De dentro pra fora, observando o percurso entre o início e o fim, do indivíduo no centro para a coletividade no entorno, a literatura atinge uma dimensão normalmente alheia à etnografia. Se DaMatta observa que Edgar Allan Poe foi um antropólogo “porque alguns de seus ensaios e contos (especialmente aqueles chamados ‘contos de imaginação’) podem ser considerados como tentativas de experimentar e testar os seus métodos e instrumentos de análise” (1973: 164), será que não podemos estender o “título” a tantos outros romancistas, contistas ou literatos? O que dizer, por exemplo, sobre O. Henry e, principalmente, sobre Charles Dickens que, embora não necessariamente testem métodos e instrumentos, tão

³⁹ Deixo indicada sobre o assunto, todavia, uma passagem saborosa e significativa: “J. Clifford chama a atenção para a foto que ilustra o frontispício da edição dos Argonautas. A legenda diz tratar-se de um ato cerimonial do Kula. Nela pode-se ver um colar sendo oferecido a um chefe Trobriandes que está de pé à porta de sua casa. Uma fila de seis rapazes se forma atrás do que está oferecendo o colar. Todos podem ser vistos de perfil, estando aparentemente concentrados no rito de troca, um evento real da vida Melanésia. Entretanto, em uma inspeção mais detida pode-se ver que um dos rapazes está olhando para a máquina fotográfica. Como assinala Clifford, assim como toda fotografia assegura uma presença (a cena diante da lente); ela sugere também uma outra presença — nesta foto, o que se sugere é a presença do etnógrafo compondo esse fragmento da realidade de Trobriand. O olhar deste rapaz nos remete ao lugar que, como leitores, compartilhamos com o etnógrafo e sua máquina fotográfica. O modo predominante da moderna autoridade etnográfica é indicado: ‘*You are there, because I was there*’.” (Sinder, 1992: 191-192)

bem entenderam a reciprocidade exigida no período natalino⁴⁰, como o fez Lévi-Strauss pelo viés científico?

É justamente no intuito de entender como a reciprocidade positiva se torna violenta, como indivíduos — os personagens, certamente, mas também seus leitores, os seres humanos — capazes de se emocionar perante uma troca de presentes embaladas em altruísmo e amor verdadeiro como ocorre no conto de O. Henry, podem, igualmente, mergulhar em dívidas absurdamente destrutivas como a do conde de Monte Cristo? Mais do que procurar uma totalidade surgiu a necessidade de olhar de dentro pra fora, a partir do que o personagem projeta, para só então alcançar o coletivo. Procuro, nas próximas seções, o tal mito pessoalizado e individualizado em cada história, com a esperança que eles revelem um aspecto social maior. Não sem motivo, escolho para analisar três obras de grande importância, que tomam como tema a reciprocidade a partir da visão de personagens vingadores e renunciantes.

Mais do que importantes, em defesa da escolha das obras doravante analisadas, aponto-as na verdade como inevitáveis. Em primeiro lugar, porque todas as três ocupam um lugar privilegiado na cultura ocidental; são obras cuja trama é mais ou menos conhecida mesmo por pessoas que nunca leram os livros. No âmbito acadêmico, por sua vez, como recorda Mario Vargas Llosa (2012), Shakespeare e Victor Hugo são, respectivamente, os dois autores ocidentais que mais geraram estudos literários; já Alexandre Dumas, considerado pelos críticos muitíssimo menor do que os outros dois, é por sua vez o que melhor penetrou, no entanto, na camada simbólica mais elementar, mais imediatamente ligada à memória afetiva, à infância; é o que possui, de certo modo, os personagens mais carismáticos, que melhor alcançaram a chamada cultura *pop*, justamente pela questão da acessibili-

⁴⁰ Quanto a O. Henry, me refiro ao conto *The Gift of the Magi*, que narra as dificuldades enfrentadas por um jovem casal com pouco dinheiro para presentes de Natal e a relação entre o que é ofertado e o que é recebido. O conto, obra-prima do autor, foi originalmente publicado na coletânea *The Four Million*, em 1906. No Brasil, foi mais recentemente relançado pela editora Cosac Naify, separadamente. De resto, está em domínio público e pode ser facilmente encontrado em páginas especializados na internet. Para todos os efeitos, ver, no entanto, O. HENRY. **O Presente dos Magos**. São Paulo: Cosac Naify, 2004. Já no que diz respeito a Charles Dickens, a relação do autor com o Natal é sempre celebrada; entre todas as obras dedicadas pelo inglês ao período natalino, todavia, é necessário sobretudo mencionar *A Christmas Carol*, publicado em 1843, que conta a história do avarento Ebenezer Scrooge, visitado na véspera de Natal pelos espíritos natalinos. Ver DICKENS, C. **Um conto de Natal**. Porto Alegre: LP&M, 2003.

dade das obras, continuamente transformadas em desenhos animados, filmes e brinquedos — Monte Cristo, certamente, mas sobretudo os Três Mosqueteiros. E, se por um lado, a escolha dos três autores para moldar o objeto me parece um tanto lógica, por outro, é inglória: com tudo o que foi dito sobre eles, no curso dos últimos dois séculos, corro certamente o risco de *chover no molhado*. Para todos os efeitos, todavia, empreendo a aventura acreditando que a articulação dos três em busca de algo específico — a reciprocidade, a vingança, a violência — pode gerar algo de interessante: o que há de Valjean em Dantès ou de Hamlet em Javert ou em Monte Cristo, eu ainda não sei. Tenho um modelo, mais ou menos delineado no capítulo anterior que é passível de testes. E a antropologia me fornece ferramentas úteis, conforme apontarei nos capítulos a seguir.

2.2.

O mito do vingador

Um a um, de cima para baixo, da esquerda para a direita, observo os meus livros, procurando um ponto de ancoragem; às vezes me demoro em determinado título, tento me lembrar dos protagonistas e, com uma certa ânsia, classificá-los. De uma das prateleiras, dedicada à literatura americana, o velho Santiago, panemado, me observa do fundo da canoa — ele luta há dias em alto-mar contra um bravo marlim. Ao seu lado esquerdo estão oficiais encarquilhados, com suas insígnias desbotadas e uniformes puídos, saídos da guerra civil direto para Yoknapatawpha; os Compson, o coronel Sutpen, o coronel Sartoris, todos me olhando com o desdém estampado nos rostos. Mais a frente, na mesma estante, o pobre Leopold Bloom, traído pela mulher, em busca de um filho, repete todos os dias o mesmo dezesseis de junho.

São todos heróis porque *herói* e *protagonista* se tornaram sinônimos. Mas há, de fato, *heroísmo* em todos os protagonistas? É possível, claro, encontrar algo de heróico em um velho pescador, abandonado à própria sorte contra um peixe muitas vezes maior que a canoa e um sem-número de tubarões no mar caribenho. Por um outro viés, o heroísmo é igualmente pertinente aos decadentes oficiais suíças, últimos representantes de um *modus vivendi* moribundo, de um sul agrário

dominado pelo norte industrial. Mas e Bloom? O que há de heróico em um homem comum, representante de vendas, judeu-irlandês, que circula por uma Dublin miserável à procura de um Dedalus desinteressado? Talvez a empatia que se sente a partir de sua história comum, de sua solidão, um reconhecimento valioso e triste, difícil de ser alcançado por um herói de guerra. Devo lembrar, no entanto, que Bloom parodia Odisseu e procura Dedalus como o grego busca Telêmaco. Os obstáculos que ambos enfrentam são análogos, traduzidos do épico de Homero para o cotidiano de Joyce. Há, também, um elo tão forte entre os dublinenses contemporâneos e *Ulysses* que a peregrinação de Leopold Bloom se tornou evento nacional anualmente comemorado. Sem querer transformar *heroísmo* em um conceito universalmente abrangente, é preciso ter em mente que o heróico surge mais a partir das perspectivas do leitor do que essencialmente dos fatos narrados. Não há herói *impossível* e, entre Odisseu e Bloom, análogos, sim, mas em última instância totalmente diferentes, existe todo um universo possível de tipificações heróicas.

Classicamente falando, na literatura e na vida, existe um princípio maniqueísta que separa os heróis dos vilões; são posições antagônicas bem marcadas onde, normalmente, o vilão é um atacante, um destruidor que coloca em cheque pilares sociais; é um corruptor, um desagregador ou, em outras palavras, um sujeito profundamente individualizado que, rompendo laços empáticos, se projeta a partir da sociedade e, observando-a à distância, pretende *retornar* para assumi-la e redefini-la aos seus modos ou para seu usufruto. O vilão é o político desonesto, o miliciano, o corruptor de menores e — nos *blockbusters* e nas histórias em quadrinhos — um indivíduo extremamente inteligente, um perseguidor que geralmente mantém uma relação ambígua com o herói, algo entre o amor e o ódio, e que possui amplos recursos à disposição ou poderes sobre-humanos, extraordinários. O herói clássico, por sua vez, é o oposto: o defensor, o articulador, o elemento reativo, a oblação, o sujeito disposto ao sacrifício. Conforme aponte, à medida que o heroísmo e protagonismo se confundem, que o homem extraordinário repleto de qualidades cede lugar ao homem normal, como um Santiago ou um Bloom, a rivalidade também esmaece e o vilão progressivamente perde materialidade. Quem antagoniza Santiago, afinal? O marlim. Os tubarões. O mar do Caribe. E Bloom?

O Cidadão. Boyle, o amante de Molly. E, em certo sentido, o próprio Dedalus. E a própria esposa, Molly. Hemingway, afinal, indica uma ambiguidade típica de heróis e vilões entre os pescadores e o mar comparando-os ora um a um inimigo, ora a um casal⁴¹; Joyce coloca no discurso d'O Cidadão elementos antissemitas contra Bloom que representavam não a fala de um personagem, mas um aspecto presente no cotidiano Irlandês.

O traço em comum que une exemplos épicos como Odisseu e personagens comuns, palpáveis, quase reais, praticamente anódinos como Santiago e Bloom em uma mesma categoria é a identificação assertiva com o leitor, bem definida dentro de um caráter *positivo* de agência, amparada em elementos como *força*, *amor*, *solidariedade*, *lealdade* ou *justiça* perante uma rivalidade ou um revés. Um herói, apesar de um ou outro eventual desvio, é um personagem retilíneo e em geral poder ser considerado um *exemplo a ser seguido*. Ainda aplicando propositalmente o protagonismo ao heroísmo e assumindo a definição proposta ao pé da letra, nós esbarramos em uma seção enorme de “heróis” não-contemplados; são aqueles que possuem caráter oscilante, cujos feitos revelam não abnegação, mas certa licenciosidade. São “heróis” que se aproximam e se afastam da vilania ou que acabam pautados por falhas de caráter. Macbeth, por exemplo, homem temerário cuja ambição desmedida promove um banho de sangue até ele próprio cair morto. Ou então, Emma Bovary e Capitu, adúltera e suposta adúltera, que só foram lidas como vítimas e, enfim, alçadas à condição de heroínas conforme a reconfiguração do papel da mulher na sociedade. Para tais personagens, existe uma outra categoria comumente ajustada: o *anti-herói*.

O anti-herói, seguindo o senso comum, é aquele *protagonista* que consegue “escrever certo por linhas tortas” ou simplesmente estabelecer um vínculo, *angariar a simpatia* do público apesar dos desvios de caráter. Não é linear e não é necessariamente um exemplo a ser seguido, muito embora o enredo possa enca-

⁴¹ “Sempre pensava no mar como ‘la mar’, que é o que o povo lhe chama em espanhol, quando o ama. Às vezes, aqueles que gostam do mar dizem mal dele, mas sempre o dizem como se ele fosse mulher. Alguns dos pescadores mais novos, os que usam bóias por flutuadores e têm barcos a motor, comprados quando os fígados de tubarão davam muito dinheiro, dizem ‘el mar’, que é masculino. Falavam dele como de um antagonista, um lugar, até um inimigo. Mas o velho sempre pensava no mar como feminino, como algo que entrega ou recusa favores supremos, e, se tresvariava ou fazia maldades era porque não podia deixar de as fazer. A lua influi no mar como as mulheres, pensava ele”. Ver HEMINGWAY, E. **O velho e o Mar**. Lisboa: Livros do Brasil, 1956. p. 11.

minhá-lo para um tipo de redenção positiva. Vulgarmente, o vingador é o anti-herói por excelência. Os problemas relativos à classificação tipológica, entre heróis ou anti-heróis, são os elementos a serem levados em consideração; no caso do anti-herói, de modo ainda mais amplo, a confusão ganha proporções insolúveis quando, em certo sentido, é possível encaixar em suas fileiras até mesmo o diabo, o grande vilão ocidental, quando o tomamos a partir de determinadas fabulações — não é o Mefistófeles de Goethe, por sinal, que diz em *Fausto* fazer “parte da energia / que sempre o Mal pretende e que o Bem sempre cria”⁴²? Não é tal frase, inclusive, a que serve de epígrafe e que melhor define o diabo Woland em *O mestre e Margarida*?

Toda a discussão proposta pode parecer pura retórica quando é colocada nos termos acima e esvaziada de referências. No entanto, ela é parte do meu problema quando observamos, novamente, o sentido vetorial: no caso do vingador, todas as ações são negativamente orientadas; na aplicação da lei de talião o vingador abraça valores tão contrários à noção clássica de heroísmo, que envolve não só resistência mas, também e principalmente, *sacrifício*. É difícil reposicioná-lo nas estruturas — não esquecendo a fórmula proposta: vingança é matar aquele que matou; matar (aquele que matou) é matar o operador da vingança. No entanto, assumo que em geral, as representações simbólicas do vingador no imaginário popular remetem aos mesmos aspectos que normalmente envolvem o herói: garra, força, justiça e, sobretudo, *exemplo a ser seguido*. Por quê? Recorro à etnografia — no sertão nordestino, César Barreira (2002) encontra homens que recusam o rótulo de *pistoleiro*, odioso por remeter ao dinheiro, preferindo adotar a *vingança* como definição para o crime porque esta remete à honra:

Na escala de classificação, o “crime de pistolagem” é pior do que o “crime de ódio”. “O crime de pistolagem é o pior. É o pior porque ele é atribuído a você e se faz só por dinheiro. E o crime de ódio, de vingança, você faz pra lavar o peito. Aí é a diferença, esse eu fiz pra lavar o peito, aquele eu fiz pra ganhar dinheiro, porque tô com ambição do dinheiro”. (Barreira, 2002: 63)

⁴² GOETHE, J. W. von. **Fausto**: uma tragédia — primeira parte. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 118.

Ou, complementando, “o bandido é visto como um agente da justiça, um restaurador da moralidade e muitas vezes considera-se assim ele próprio” (Hobsbawm, 1976: 40). Retornamos portanto a um ponto já trabalhado. Um Estado que não protege, uma justiça que não condena, uma polícia que não prende recolocam na esfera particular a prerrogativa de resposta e, aquele que assume o papel de vingar uma ofensa navega contra a corrente, age contra as circunstâncias, molda o seu próprio destino, *faz justiça*. Como veremos mais adiante, o caso sertanejo é paradigmático, mas é justo assumir que essa perspectiva simbólica se mantém em inúmeros *interiores* mundo afora, ainda essencialmente abandonados pelo Estado e reféns da ordem privada (cf. Peristiany, 1988).

Podemos, aliás, ir além e, propondo conjecturas, perguntar: como representar genericamente o vingador, tomando o a partir de várias diferentes culturas? É obviamente irrespondível, mas vale tentar: em primeiro lugar a produção cultural ocidental, que tem a reciprocidade negativa como um dos seus elementos mais recorrentes, de Sófocles aos filmes de Tarantino, da chacina que Odisseu promove entre os pretendentes de Penélope à perseguição justiceira de um *Batman* na esteira da morte dos pais; na mitologia indígena — no mito timbira analisado por Damatta (1970), no mito bororo do desaninhador de pássaros, que serve de referência para Lévi-Strauss (2001: 67) em *O cru e o cozido* ou em tantos outros por ele analisados ao longo d’*As Mitológicas* e n’*A Oleira Ciumenta*⁴³; na triangulação violência, vergonha e suicídio no extremo-orient, representada não só na literatura e no cinema, mas a partir da vida e da morte dos próprios romancistas⁴⁴; no melnésio desonrado, registrado por Malinowski (2015) para a posteridade, que se atira de uma palmeira tanto para purificação quanto para obrigar os parentes a reciprocitar uma ofensa.

No geral, encontro correspondência quando Eric Hobsbawm nos lembra que alguns bandidos sociais permanecem no imaginário popular — naquele ima-

⁴³ Importa lembrar que René Girard (2004) encontra na violência a origem de todos os mitos, indígenas e clássicos. (ver também Golsan, 2014: 97-125).

⁴⁴ Yukio Mishima comete um *seppuku* televisionado, em 1970, após empreender e falhar em uma tentativa de golpe de Estado. Embora não se trate exatamente de um caso de vingança, a relação entre violência e vergonha exige, em perspectiva oposta àquela normalmente encontrada no Ocidente, reparação a reparação via assassinato, mas via suicídio.

ginário *mais popular*, acrescento (o da literatura de cordel, dos repentistas, da história oral) — não pela gravidade dos atos ou pela crueldade dos morticínios, mas muitas vezes pelos supostos atos de altruísmo que praticam; remetem a *Robin Hood* — “o ladrão nobre, é o tipo de bandido mais famoso e popular do mundo, o herói mais famoso de baladas e canções na teoria, ainda que não seja assim na prática” (Hobsbawm 1976: 36) — quando, sublevados, rechaçam o mandonismo dos poderosos e reparam as injúrias e injustiças do Estado. São heróis, segundo Hobsbawm, “não a despeito do medo e horror que inspiram suas ações, mas, de certa forma, por causa delas” (1978:54). São seres estruturalmente móveis, capazes de retribuir o que há de errado, de mostrar uma solução para os miseráveis. Atuam como dispositivos de desagravo, como exemplos livres capazes de subverter regras normalmente intransponíveis.

O banditismo é a liberdade, mas numa sociedade camponesa poucos podem ser livres. A maioria das pessoas está presa aos grilhões da autoridade e do trabalho, um reforçando o outro. O que faz os camponeses sucumbirem à autoridade e à coerção não é tanto a sua vulnerabilidade econômica — muitas e muitas vezes são auto-suficientes — quanto a sua imobilidade. Suas raízes estão fincadas na terra e na casa patriarcal, e ali devem permanecer como árvores, ou antes como anêmonas do mar ou outros animais aquáticos, que se acomodam depois de uma fase de jovial mobilidade. (Hobsbawm, 1976: 24)

Guardas as devidas proporções, sem entrar no mérito de banditismo social particularmente nesse aspecto, a imagem que o camponês faz do bandoleiro, que o sertanejo pode tirar do cangaceiro⁴⁵ é relativamente análoga àquela que o jovem morador de uma comunidade carente no Rio de Janeiro elabora de um traficante de drogas ou do “dono do morro”. Logicamente, ao contrário da descrição que Hobsbawm faz do camponês autossuficiente, o morador de uma comunidade enfrenta restrições econômicas severas que o traficante subverte; no mais, há um certo romantismo no perigo que envolve o criminoso em uma aura que não pode ser definida em outros termos senão *heróica*. Não é de se estranhar, portanto, mesmo obtendo quantidade expressiva de dinheiro, que os criminosos carioca em geral não abandonem suas comunidades; não está em jogo apenas uma questão de

⁴⁵ Abordarei mais diretamente a questão no último capítulo deste trabalho, tomando Lampião como exemplo e levando em consideração as contradições referentes à aplicação do termo “bandido social” em relação aos cangaceiros. Por hora prevalece, no entanto, o uso da expressão em sentido simbólico, levando em consideração a imagem que esses foras-da-lei amealham nas comunidades as quais estão circunscritos.

segurança, mas todo um aparato simbólico que ele exerce apenas naquele grupo imediato, que se perderia em qualquer outro lugar onde está incógnito. De resto, ainda segundo Hobsbawm, são indivíduos "menos desagradadores de ofensas do que vingadores e aplicadores da força; não são vistos como agentes de Justiça, e sim como homens que provam que até mesmo os fracos e pobres podem ser terríveis" (Hobsbawm, 1978: 54). Terríveis e astutos, capazes de ascensão social em terreno inóspito. Os bandoleiros e rufiões italianos, os cangaceiros e jagunços sertanejos e, também, em certo sentido, os traficantes cariocas. Todos servem de exemplo, em sua respectiva zona de influência.

Concluo que vingador e herói clássico ocupam portanto *o mesmo espaço* na cultura Ocidental, que existe uma diferença "vetorial" entre as ídoles de cada um, mas que esta ou não é normalmente percebida ou que seus elementos pernósticos são inconscientemente rechaçados em nome do modelo — contradições que veremos tomando como exemplo a biografia de Lampião, no último capítulo desta tese. Se existe de fato um "mito do herói", como o descreve Maria Carmem Pandolfo (1981), os "mitemas" por ela dissecados — "os feixes de significado" que se organizam como unidade-padrão do mito na proposta daquele Lévi-Strauss de *The Structural Study of Myth* (1955) — não são muito diferentes, ao menos em princípio, daqueles que seriam encontrados em um eventual "mito do vingador". Os capítulos a seguir procuram tais feixes, ainda que por análises menos metodologicamente formais do que aquela efetuada pela autora — ou mesmo por Lévi-Strauss, por exemplo, n' *A Gesta de Asdiwal*. Existem, afinal, como veremos adiante, elementos preponderantes que podem ser elencados pelo método estruturalista; é como "abrir gavetas" para descobrir o seu conteúdo. E é o que eu pretendo fazer abordando as três obras adiante.

3. Hamlet: rei morto, rei posto?

Maquiavel foi um pioneiro ao abordar negativamente a reciprocidade. É certo que não o fez se debruçando sobre o tema, mas de modo pragmático, incisivo, sob a forma de conselhos diretos que, via de regra, sugerem que atos negativos devem ser abruptos e definitivos, enquanto os positivos devem ser parcelados: “as injúrias devem ser feitas conjuntamente a fim de que, menos saboreadas, ofendam menos, enquanto os benefícios devem ser feitos pouco a pouco, para serem mais bem apreciados” (2001: 41). Recomenda-se ao príncipe chacinar toda a família de um rival para preservar suas conquistas, porque, se as pessoas podem se vingar das ofensas leves, “das grandes não o podem; por isso, a ofensa que se fizer a um homem deverá ser de tal ordem que não se tema a vingança” (2001: 10). Se o extermínio for impossível, ou se não se fizer conveniente em determinadas situações, é importante então não agir como uma ave de rapina; eventualmente, a riqueza de um rival deve ser preservada, ele alega, “porque os homens esquecem mais facilmente a morte do pai do que a perda do patrimônio” (2001: 81).

É interessante reparar que os “dispositivos de segurança” elencados por Maquiavel definitivamente não foram observados por Cláudio ao assassinar o irmão, rei da Dinamarca. Cláudio não extingue a linhagem porque não trucidou o príncipe; Cláudio usurpa de Hamlet o trono e toma-lhe a mãe como esposa; Cláudio, por fim, mantém Hamlet por perto, saudável o suficiente para que o príncipe — estimulado pelo fantasma do pai — comece a nutrir o rancor e planejar sua vingança. Para a “sorte” de Cláudio, no entanto, Hamlet hesita no cumprimento da tarefa e, por insegurança ou enfatiamento, acaba relegando a morte do pai e a respectiva satisfação que a ofensa demanda a um momento futuro. Assim, a agonia da tragédia pregressa, do retorno iminente e da prerrogativa de punição se transformam em uma espécie de paródia de adiamentos até o inevitável fim sangrento. A subversão da tragédia transforma a peça, segundo Harold Bloom (2003), em parte da vingança de Shakespeare contra as tragédias de vingança; o crítico

afirma ainda que, enquanto meditação sobre a fragilidade humana em confronto com a morte, Hamlet compete apenas com textos canônicos⁴⁶.

Em primeiro lugar é preciso considerar algumas particularidades. *Hamlet* ocupa, em relação às outras produções que aqui serão mais tarde examinadas, uma posição ambígua porque pode ser entendido tanto como um ponto de origem quanto como um elemento fora da curva. É um ponto de origem porque, enquanto um dos pilares da tradição ocidental, reinventa a partir da hesitação do personagem e das reflexões sobre a morte o perfil do vingador; é Hamlet o protótipo capaz de superar o modelo grego, o épico e o trágico, reinaugurando a vingança enquanto drama, revestindo-a com elementos de ironia. Por outro lado, está fora da curva segundo aspectos estruturais: é uma peça de teatro, não um romance — antecede, por sinal, a ascensão do romance como modelo literário predominante em quase dois séculos — e, graças ao formato, é uma trama consideravelmente mais concisa que os imensos enredos de Alexandre Dumas e Victor Hugo. Não é, no entanto, menos rica. Pelo contrário, após quatro séculos, Hamlet permanece como um dos nossos mais avançados dramas, imitado mas dificilmente superado por Ibsen, Tchekhov, Pirandello e Beckett⁴⁷ (Bloom, 2003: 7-8). É essa a riqueza que transforma a vingança de Hamlet em um objeto inevitável, cujos elementos idiosincráticos o posicionam como grande elemento fundador.

Dada a grande importância da obra, o risco de tomá-la para análise é a perspectiva de vulgarização; seria presunçoso partir do pressuposto que há algo relevante a ser aqui acrescentado em referência a uma das maiores e mais estudadas obras do cânone literário ocidental. Me interessa no entanto, imediatamente, a prerrogativa mais básica e mais funcional, a noção de reciprocidade, a ação ou a ociosidade do protagonista. Aberta a possibilidade de revanche contra o tio, o que faz ou o que pretende fazer Hamlet? Mas por que, afinal, o príncipe hesita?

Um dos aspectos mais interessantes do problema: Hamlet precede Shakespeare. Muito embora a versão do bardo tenha meritoriamente ocupado o espaço

⁴⁶ “Hamlet is part of Shakespeare's revenge upon revenge tragedy, and is of no genre. Of all poems, it is the most unlimited. As a meditation upon human fragility in confrontation with death, it competes only with the world's scriptures.” (Bloom, 2003: 3)

⁴⁷ “After four centuries, Hamlet remains our world's most advanced drama, imitated but scarcely transcended by Ibsen, Chekhov, Pirandello, and Beckett.” (Bloom, 2003: 7-8.)

histórico, o enredo que conhecemos é anterior ao drama. Há registros de uma outra peça que, a título de referência contemporânea, recebeu de estudiosos a denominação de *Ur-Hamlet* (cf. Bloom, 2003; Pereira, 2015). A peça em questão, da qual muito pouco se sabe, mas que serviu de base para a versão conforme hoje a conhecemos, foi aparentemente encenada alguns anos antes da versão atual; um dos registros da apresentação da primeira versão, mantido por um certo Thomas Lodge, assinala, ironicamente, a presença “de um espectro que ‘berrava miseravelmente no Theatre, como uma vendedora de ostras: ‘Hamlet, vingança’.”” (Pereira, 2015: 8). O registro anedótico revela nas entrelinhas uma certa pré-disposição negativamente crítica às narrativas de vingança. Na época, segundo Lawrence Flores Pereira, eram tantas as peças que tratavam do tema que acabaram gerando uma espécie de subgênero, as *tragédias de vingança* — algumas das quais, inclusive, alcançaram os nossos dias: *A Tragédia Espanhola*, atribuída tanto a Thomas Kyd quanto, mais recentemente, ao próprio Shakespeare, por exemplo. Em determinado momento, a popularidade do gênero diminui drasticamente e, de certo modo, se torna um tipo de entretenimento normalmente associado a um público mais vulgar — o que justificaria o comentário ácido do Sr. Lodge.

Retrocedendo ainda mais no tempo, ainda seguindo as observações de Flores Pereira, as origens de *Hamlet* ultrapassam, também, *Ur-Hamlet*. Ambas remetem a uma narrativa do século XII, batizada *Gesta Danorum* e atribuída a Saxo Grammaticus. O roteiro é análogo — um príncipe Amleth busca vingança contra o tio, Feng, que assassina o pai e desposa a mãe, Gerutha — e, no que diz respeito ao processo, são poucas as diferenças: na história original o assassinato do rei pelo usurpador é explícito e o Amleth de Grammaticus é apresentado como detentor de poderes divinatórios. A versão a qual Shakespeare teve acesso, por sua vez, foi provavelmente àquela reescrita por François de Belleforest, já no século XVI. (ver Pereira, 2015: 8-10).

Todo o histórico revela, já na altura de Shakespeare, um enredo consolidado. A *Gesta Danorum* exhibe uma certa propensão mitológica que não pode ser negligenciada: encontra correspondência em um Édipo, por exemplo, onde violência e incesto norteiam o destino do herói. Ao contrário do que ocorre com Édipo (ou

com Gregorius na versão medieval recontada por Thomas Mann, já que estamos falando sobre adaptações), no entanto, o incesto não conspurca exatamente o protagonista, mas apenas a mãe, que se casa e dorme com o tio. Ao herói — Hamlet, Amleth — cabe empregar a vingança como elemento de purificação; uma purificação que, na condição de príncipe, transcende o âmbito familiar e se alastra para toda a sociedade. A hesitação do Hamlet de Shakespeare revela uma resistência não só ao papel que se espera do filho de um pai assassinado, mas a incompetência do príncipe que, enquanto herdeiro, falha como protetor do reino e de seus valores.

Como foi dito no primeiro capítulo, a fronteira entre vingança e justiça até um determinado momento histórico era consideravelmente mais tênue; a ação do particular, respaldada em códigos sociais, ganhava contornos também no plano legal. No caso de Hamlet, a vingança é mais do que uma prerrogativa particular; ela se transforma em uma questão política necessária ao próprio reino, a punição do regicida. Retornamos ao Maquiavel que inaugura este capítulo: se é evidente que Cláudio “não leu” *O Príncipe*, fica ainda mais claro que, hesitando, Hamlet não possui os requisitos necessários para se tornar um governante hábil, tem pouco de raposa e quase nada de leão.

O dilema de Hamlet revela também uma possibilidade de progressão. Se, naquele momento, os inimigos do rei eram os inimigos do Estado e os inimigos do Estado eram os inimigos do povo e da sociedade, a vingança do rei era a vingança do povo. Mais adiante, na literatura — como veremos nos próximos capítulos, indo de encontro aos outros protótipos — a autoridade é com frequência vilanizada, o Estado e o governante se tornam inimigos do povo, que “elege” os seus campeões (os vingadores) para pôr termo às injustiças dos poderosos. O protagonista típico das *tragédias de vingança* é o homem nobre e impetuoso, da violência, do retorno triunfal e do assombro; já o vingador dos séculos seguintes, que vem de baixo e, como subalterno, sobrevive e eventualmente enriquece mais a partir da própria engenhosidade ou da generosidade dos pares do que através da violência é marcado principalmente pela reflexão. Os subterfúgios de Hamlet, embora aborrecidos, pavimentam o caminho para a vingança dolorosamente ela-

borada e enterram os banhos de sangue dois séculos antes de Monte Cristo. É Hamlet o maior responsável — ainda que graças às ironias de Shakespeare — pela transformação do vingador épico em um tipo mais “romântico”.

3.1. Ódio e motivação

Um indivíduo toma para si o dever de vingar alguém nutrindo o ato em sentimentos como raiva e ódio. Conforme a extensão do problema, instaurado o ciclo entre grupos, a relação que os sentimentos estabelecem com a violência recíproca, a longo prazo, deixa de ser uma consequência para se tornar causal; o motivo original se perde e a rivalidade se mantém enquanto extensão de um ódio institucionalizado, alimentado ao longo de gerações. É o que ocorre em *Abril Despedaçado*. No romance de Ismail Kadaré, as duas famílias há décadas envolvidas em uma *vendetta*, já perderam de vista o motivo inicial; o que resta é o percurso, uma obrigação que encontra justificativas em um profundo rancor, direcionado não exatamente à contraparte mais próxima, mas à representação que se tem do rival, uma noção deformada surgida de acordo com narrativa familiar. Por que afinal tomar parte em um conflito iniciado por um antepassado qualquer, cuja única lembrança é o retrato desbotado na parede e um exagerado prestígio doméstico? Que ódio eu posso nutrir contra um rival muitas vezes sem rosto, sem convívio, cuja inimizade antecede à minha própria concepção? Por que eu devo matar quem nunca me fez diretamente mal algum, cujo destino trágico se assemelha ao meu?

Nas longas *vendettas*, entre os grupos envolvidos, existe uma hipertrofia da influência ou da vivência familiar em detrimento do resto do mundo social. O foco é a família, as relações com o todo são pautadas sempre conforme a posição que cada indivíduo ocupa no que se refere aos problemas do grupo. Um indivíduo externo ao clã, cujo posicionamento relativo ao ciclo não é claro ou que mantém relações sociais superficiais com membros do grupo rival é tratado com desconfiança, revela Santiago Alvarez (2004). A solidariedade entre os membros funciona como uma espécie de modelo atômico, onde o núcleo representa a família e os elementos em órbita representam cada indivíduo mais ou menos próximo, que

pode até um certo ponto ser considerado um aliado, digno de confiança. O que mantém o núcleo coeso é o sentimento e, assim sendo, a violência exerce um duplo-papel: aparta a família do mundo social e recrudescer a sensação de pertencimento à unidade familiar. Determinado o inimigo, o grupo inteiro cultiva-o; o rancor, mais do que o fato em si que o gerou, passa a ser a força motora da violência.

O respeito ao antepassado próximo ou distante, morto em conflito, requer ativamente cobrança do sangue. No caso brasileiro, a presença dos antepassados é tão constante na vida do jovem que, passado de pai pra filho, “dão à consciência de ser membro de uma família um conteúdo religioso, moral e emocional que vai fazer da solidariedade familiar e dos laços de sangue os mais fortes laços sociais” (Pinto, 1980: 114). Resumindo em poucas palavras, são os antepassados que cobram os vivos; os avoengos, insepultos nas lembranças, são os verdadeiros credores.

Não sem motivo, Hamlet é cobrado pelo espectro do rei morto. Pálido, alívio, paramentado para a guerra, em passo cadenciado e fala grave, explica ao filho: morreu envenenado, no jardim, graças ao próprio irmão. Usurparam-lhe não só a vida, mas a esposa, o reino e o próprio filho. É preciso retribuir a injustiça, honrá-lo, restituir à alma a paz perdida:

Assim fui, ao dormir, pela mão de um irmão,
De trono, vida e dama privado de vez,
Ceifado em plena brotação de meus pecados,
Sem sacramento, se unção, sem confissão,
Sem nem ter feito as contas, repleto de débitos,
Com meus defeitos todos pesando na alma.
Oh, terrível, terrível, oh, peso terrível!
Se tua amas teu nascimento, não suportes,
Não deixe que o régio leito dinamarquês
Seja um divã funesto de luxúria e incestos!
(Shakespeare, 2015: 78. Ato I, Cena V. 74-84)

A relação incestuosa de Gertrudes e Cláudio é um tema recorrente. Antes mesmo da aparição do espectro, um Hamlet em luto ojeriza o curto intervalo entre o funeral do pai e as bodas da mãe — como nos lembra um Horácio constrangido, que alega com uma meia-verdade ter chegado à corte para assistir o enterro do rei e é lembrado por Hamlet que as bodas da rainha também deve ser considerada entre os motivos da visita (Ato I, Cena II. 176-180). O rápido casamento de Gertru-

des com o assassino é gravíssimo no que diz respeito à moralidade e revela um aspecto impossível de ser contornado: a mãe dorme com o antagonista; a família, eixo de apoio, núcleo contrário ao inimigo e fonte inesgotável de apoio à vingança já não existe mais — a própria mãe se converte em rival. Sobra o fantasma do pai, que nada mais é que uma visão efêmera. O dilema primeiro de Hamlet é como combater o padrasto e tio e, conseqüentemente, a mãe (que segundo as ordens do espectro, precisa ser poupada). Assim, o que ocorre com Hamlet é a orientação da violência não para fora, para o inimigo externo, mas para o que sobrou do próprio núcleo.

O papel de Gertrudes é fundamental para a compreensão do problema. Em primeiro lugar, enquanto mãe, ela é o fiel da balança. É ela quem tenta, em momentos distintos, apaziguar Hamlet e Cláudio; é ela quem presencia a morte de Polônio e, conseqüentemente, a transformação de Hamlet em assassino. A morte de Polônio desencadeia todos os eventos que culminam com os envenenamentos na última cena, incluindo o retorno de Laerte e a loucura e o suicídio por afogamento de Ofélia. No que diz respeito ao assassinato do rei, não fica claro o papel de Gertrudes na morte do primeiro marido, como recorda Harold Bloom (2003: 58); é possível supor, no entanto, que ela e Cláudio sejam cúmplices — como o próprio Hamlet o faz: “Ah, sim, sanguinária. Tão grave, cara mãe, / Quanto matar um rei e desposar o irmão” (Shakespeare, 2015: 135. Ato III, Cena IV. 28-29). Por outro lado, nada indica, em um primeiro momento, que o casal tenha Hamlet como alvo; Rosencranz confirma inclusive que o príncipe é herdeiro de Cláudio ao trono (Ato III, Cena II. 149-150). A hostilidade de Cláudio só é direcionada ao sobrinho quando fica claro que ele se transformou em um elemento perigoso; Gertrudes, em contrapartida, parece protegê-lo.

Existe portanto uma ambiguidade no caráter de Gertrudes que determina o destino de Hamlet. Ela talvez seja cúmplice de Cláudio; se casou com o assassino do ex-marido e usurpador do trono momentos após à morte do rei. Os dois demonstram uma relação harmônica e cuidadosa, o que talvez indique um envolvi-

mento pregresso ao assassinato⁴⁸. Ela é, no entanto, mãe zelosa, preocupada com o destino do filho. Só que Hamlet precisa de mais: ele precisa de uma aliada e tenta em vão convencê-la sobre as qualidades do pai, em contraste com os defeitos do tio. Seu fracasso revela que o *único* elemento condutor à vingança é o apelo do espectro:

Hamlet não se sente indignado a ponto de ir e matar o vilão. O resultado é que ele fica insatisfeito consigo e culpa a sua mãe porque ela obviamente se sente ainda mais indiferente à história toda do que ele. Ele gostaria que sua mãe iniciasse o processo de vingança por ele. Ele tenta provocar nela toda a indignação que ele próprio não consegue sentir, para ver se consegue ser contagiado por ela, talvez, por alguma espécie de simpatia mimética. Entre Gertrudes e Cláudio, ele gostaria de ver algum rompimento dramático, que o forçasse a ficar resolutamente ao lado da mãe. (Girard, 2010: 506)

Não-convencida, Gertrudes não avaliza os atos do príncipe e consequentemente não contribui com a violência escalar. É importante ressaltar que, em geral, nos casos de *vendetta*, as mulheres não se envolvem diretamente nos assassinatos (Pinto, 1980; Alvarez, 2004), mas atuam em um outro plano importantíssimo: controlando a situação no âmbito da casa (cf. DaMatta, 1986); são elas, enfim, as principais responsáveis por induzir e fomentar a vingança, servindo como termômetro do problema e como estopim de eventos decisivos. A recusa de Gertrudes enfraquece ainda mais uma disposição que Hamlet já não parece nutrir.

Para René Girard, a hesitação de Hamlet, longe de revelar covardia, indica que ele não conseguiu reunir os elementos necessários após o comando do espectro para efetivamente cumpri-lo. Como vimos, antecede, de fato, uma forte antipatia à rápida união do tio com a mãe, mas os sentimentos direcionados a Cláudio não são fortes o suficiente para tirar-lhe a vida. Mais do que uma ordem, a vingança exige uma obsessão. É obsessão, afinal, o que encontramos nos protagonistas de outras tragédias de vingança, ou que mais recentemente encontramos em Monte Cristo — que tal como Hamlet pesa os próprios atos, mas não de modo a travá-los.

⁴⁸ Harold Bloom corrobora: “I think we can assume that Gertrudes required some solace whenever the warlike King Hamlet was off slaying the first Fortinbras or smiting the sledded Polacks on the ice. That surmised, Gertrudes and Claudius certainly are one of the happiest marriages in Shakespeare until the Ghost sets young Hamlet upon his very hesitant quest for revenge.” (2003: 59)

Ainda longe do objetivo apontado pelo espectro, Hamlet parece se satisfazer espezinhando Cláudio. Primeiro, se faz de louco; finge não reconhecer o conselheiro Polônio atribuindo-lhe funções cômicas — “Muito bem, o senhor é o vendedor de bacalhau.” (Ato II, Cena II. 174); rejeita Ofélia com palavras ásperas; depois, mais diretamente contra Cláudio e Gertrudes, aproveita a chegada de uma companhia de atores à corte para induzi-los a representar uma peça aos reis — como não poderia deixar de ser, uma tragédia de vingança, *O Assassinato de Gonzago* — por ele modificada para fazer referência direta ao assassinato do pai por Cláudio. Os atos de Hamlet, longe de resolver definitivamente a questão, servem apenas para alertar Cláudio sobre o perigo de uma vingança iminente.

Cláudio, percebendo o risco, toma iniciativas, ainda que infrutíferas — afinal, o irmão do velho Hamlet está longe de ser um grande estrategista. Primeiro, despacha o príncipe para uma suposta viagem diplomática à Inglaterra, em companhia de Rosencrantz e Guildenstern, com ordens lacradas, expressas, para matá-lo após o desembarque. Hamlet, que intercepta a missiva, engenhosamente inverte a situação e, reescrevendo-a, condena os dois companheiros à morte em seu lugar, retornando por sua vez à Elsinore. Com o retorno do sobrinho, Cláudio incentiva a vingança de Laerte contra o príncipe pela morte de Polônio e precipita o fim da trama. O que está em jogo, percebo, é uma espécie de diferença de mentalidade que iguala os dois irmãos na ação — Cláudio e o velho Hamlet — e que suspende o príncipe no imobilismo. Cláudio, pois, é de fato o assassino (Ato III, Cena III); o espectro, que exige a reparação, era em vida um rei forte, como fica evidente tanto pela aparência altiva quanto pelos valores demonstrados em passagens sobre a antiga guerra contra a Noruega de Fortimbrás. Hamlet, por sua vez, apesar da destreza com as armas revelada na última cena, considera a Dinamarca uma enorme prisão (Ato II, Cena II) e pretende retornar aos estudos em Wittenberg (Ato I, Cena II), sendo então dissuadido por Gertrudes e por um Cláudio até então simpático ao sobrinho.

O que o “conflito de gerações” revela a partir da dúvida ou da hesitação do príncipe é uma espécie de refinamento moral do pai e do tio para o filho. O que deveria ser uma resposta imediatamente sangrenta é diluída nos solilóquios, nas

dúvidas existenciais, nas profundas reflexões sobre a vida e a morte que tanto deslumbram Harold Bloom (1998; 2003).

É nesse contexto que Hamlet se torna um divisor de águas entre os tradicionais banhos de sangue e o vingador ponderado e engenhoso que, desde então, parece dominar as representações literárias da vingança. Em certo sentido, Hamlet funciona de modo análogo a Dom Quixote: ambos representam, respectivamente, tragédias de vingança e romances de cavalaria, mas apresentam elementos críticos e/ou satíricos que, estruturalmente aplicados, modernizam os gêneros, reinventando-os. É este o grande trunfo, o caminho que as duas obras encontraram para a imortalidade: elas reinauguram a própria literatura, renovam estruturas e redefinem os papéis sociais conforme a representação literária. Hamlet antecipa em quatro séculos o vazio (ou o mal-estar) que envolve a noção de reciprocidade violenta na consciência do homem moderno:

Em Hamlet, a ausência mesma de um argumento contra a vingança se torna uma forte insinuação do que seja a verdadeira natureza do mundo moderno. Mesmo naqueles estágios posteriores da nossa cultura, em que a vingança física e as rixas sangrentas desaparecem completamente, ou ficam limitadas a ambientes marginais como o subterrâneo, parece que nenhuma peça de vingança, e nem mesmo uma peça de vingança relutante, conseguiria tocar profundamente a psique moderna. Na verdade, a questão nunca é plenamente resolvida, e o estranho vazio no centro de Hamlet se transforma numa explosão simbólica do mal-estar moderno de definir o problema [...] Nossos “sintomas” sempre se assemelham àquela inominável paralisia da vontade, aquela infável corrupção do espírito, que afeta não apenas Hamlet como os demais personagens. Os atos perversos desses personagens, as tramas bizarras que engendram, sua paixão por observar sem ser observados, sua propensão ao voyeurismo e à espionagem, e a doença geral das relações humanas fazem bastante sentido como descrição de uma terra de ninguém indiferenciada entre a vingança e a não vingança em que nós mesmos ainda vivemos. (Girard, 2010: 520)

É evidente o “aborrecimento” de Shakespeare com as tragédias de vingança, mas é preciso “dar a César o que é de César”: a vingança enfim se consuma e o público que vai ao teatro esperando este tipo de trama sai afinal contemplado. Mas o que garante a posteridade, os quatro séculos de glória, é a mudança estrutural que o bardo aplica, capaz de refundar um tema tão clássico quanto a própria dramaturgia. Explicitada, enfim, a atualidade de Hamlet, é preciso focar na vingança. E eliminar Cláudio e Laerte.

3.2. Adagas, floretes e venenos

Retornemos à morte de Polônio. Gertrudes e Hamlet discutiam enquanto Polônio escutava a conversa escondido atrás de uma tapeçaria. Hamlet percebe a presença e imediatamente o ataca com um punhal, aparentemente desconhecendo a identidade da vítima. A morte de Polônio é relevante porque, como vimos, é o que faz de Hamlet um assassino. No primeiro capítulo afirmei que instaurado um ciclo de violências, todo assassinato dispara a possibilidade de um novo assassinato. Isso ocorre porque todo assassino é um ponto de desequilíbrio que precisa ser eliminado e que, por sua vez, ao ser anulado, produz um novo assassino no processo (cf. Anspach, 2012). Ao eliminar Polônio, Hamlet inaugura um novo ciclo sem fechar o antigo, ocupando, simultaneamente, duas posições difíceis: é credor em relação a Cláudio e devedor em relação a Laerte.

Não ficam claros os motivos para o impetuoso ataque à tapeçaria. Hamlet percebe um espião, de fato. Mas a forma como o ataque se dá contraria a natureza reflexiva do príncipe; tampouco há qualquer indício de confusão no que diz respeito à possível identidade do espião: o único alvo fatal de Hamlet é Cláudio e é sabido por ele que Cláudio não está na sala — momentos antes, já a caminho do encontro com Gertrudes após ser avisado por Rosencranz que a mãe o esperava, Hamlet passa pelo vilão no oratório (Ato III, Cena III). Descartada a confusão, a morte de Polônio fica difícil de ser explicada; se por um lado é verdade que o conselheiro proibiu Ofélia de se encontrar com o príncipe, por outro não há nada que revele uma possível agressividade partindo de Hamlet em direção a Polônio; há, no máximo, uma espécie de desprezo irônico revelado quando Hamlet se finge de louco. Entendo que a punhalada que mata Polônio pode ser interpretada como uma forma de intimidar Gertrudes. Ou então, como um arroubo momentâneo de agressividade ou loucura.

Se a justificativa é obscura, as estruturas são mais claras. Do mesmo modo que os artistas recém chegados à corte representam uma *tragédia de vingança* dentro de uma *tragédia de vingança*, a morte de Polônio instaura um segundo ciclo de reciprocidade violenta indiretamente a partir da primeiro. Neste sentido,

existe um jogo de repetições criado por Shakespeare capaz de distribuir a narrativa como se fosse um rastilho de pólvora, espiralado e de fora para dentro, sempre em direção aos explosivos no centro, onde estão todos aqueles, personagens e leitores, que aguardam conscientemente o inevitável desfecho trágico.

Entre os personagens mais interessados, à espera dos movimentos decisivos, estão obviamente Laerte e Cláudio — ambos em posições diametralmente opostas a Hamlet, respectivamente vítima e algoz. Apesar de representarem papéis distintos em eventos distintos, o inimigo em comum os aproxima e os transforma em cúmplices. Laerte retorna da França quando recebe a notícia da morte de Polônio. No mesmo intervalo, Cláudio despacha Hamlet para a Inglaterra, com o intuito de matá-lo. Hamlet, no entanto, retorna e, acompanhado por Horácio, surpreende os coveiros preparando a cova de Ofélia. Durante o enterro, Hamlet observa o desespero de um Laerte que se atira ao túmulo da irmã; opta por provocá-lo, os homens ao redor os apartam. Percebe-se, no ato, que Laerte é um homem mais decidido que Hamlet e que desperta no príncipe uma propensão à rivalidade. É esta a oposição o que finalmente coloca Hamlet em movimento.

Mas não é o ator, nem o exército de Fortimbrás, e sim Laertes, que, em última instância, leva Hamlet a agir. Laertes oferece o espetáculo mais persuasivo não porque oferece o “melhor” exemplo, mas porque sua situação é paralela à de Hamlet. Sendo o par de Hamlet, ao menos até certo ponto, sua atitude resoluta constitui o maior desafio imaginável. Nessas circunstâncias, até o senso de emulação do homem mais apático do mundo atingirá um nível tal que o desastre que a execução da vingança exige pode finalmente acontecer. Laertes, simples e irreflexivo, é capaz de gritar “dai-me o meu bom pai” a Cláudio e então pular dentro do túmulo de sua irmã numa louca demonstração de sofrimento. Como um cavalheiro bem ajustado, ou como um ator consumado, ele é capaz de executar com absoluta sinceridade as ações que o seu meio social exige, ainda que elas contradigam umas às outras. Ele é capaz de lamentar a morte inútil de um ser humano num instante, e no instante seguinte é capaz de matar mais uma dúzia se lhe disserem que sua honra está em jogo. (Girard, 2010: 510)

Cláudio logo revela outros fatores que motivam a disputa entre Hamlet e Laerte. O primeiro deles é a inveja. Segundo Cláudio, a fama de exímio combatente angariada por Laerte na França e que chega à Dinamarca graças a visita de um nobre francês coloca Hamlet em estado de alerta e o motiva a treinar. É possível acrescentar ainda a pré-existência de uma rivalidade entre irmão e futuro cunhado. O acesso à Ofélia, negado a Hamlet por Polônio, aliado ao tratamento carinhoso que os irmãos dedicam um ao outro, embalam a situação em ciúmes,

como deixa indicada a fala de Hamlet durante o enterro: “Eu amava Ofélia. Quarenta mil irmãos, / Com todo o seu amor, mas nunca atingiriam / A minha soma. O que vais fazer por ela?” (Shakespeare, 2015: 179. Ato V, Cena I. 285-287). Por fim, tudo me leva a crer que, se Laerte retorna à corte imediatamente após a morte do pai, é certamente a loucura e o afogamento suicida da irmã que mais decididamente o comove.

A saída que encontra Cláudio para deflagrar o evento final justifica todos os aspectos arrolados. Em primeiro lugar, leva-se em consideração o desentendimento entre ambos a partir da provocação de Hamlet durante o funeral. Vale ainda destacar, no que diz respeito à irmã, o conselho de Laerte no início da trama:

E quanto a Hamlet e seus frívolos favores,
Vê nisso tudo um jogo e um capricho do ardor,
Uma jovem violeta no início da vida,
Precoce, mas fugaz, suave, mas efêmera,
O perfume e o recheio de um único instante,
E nada mais.
(Shakespeare, 2015: 67. Ato I, Cena III. 5-10.)

A restrição é clara. Para Laerte, Hamlet é um sedutor, classificação pejorativa que o desenrolar dos fatos nos deixa supor que lhe é incômoda. Depois, o emissário francês aponta Laerte como duelista sem par. Promove-se, então, um duelo entre Hamlet e Laerte utilizando como pretexto os eventos no cemitério. O que está oculto ao príncipe é o acordo pregresso ao velório entre Cláudio e Laerte, relegando ao filho de Polônio a tarefa de matar Hamlet (Ato IV, Cena VII) e a lâmina envenenada com um óleo obtido por Laerte junto a um vendilhão. O usurpador, enfim, se aproveita da inveja latente do jovem príncipe para induzi-lo a competir contra alguém que, tudo indica, não será de modo algum por ele vencido. Para dar mais crédito à encenação, Cláudio aposta em Hamlet, obviamente convicto de sua derrota.

Melhor a vingança sem limites. Laerte,
Estás pronto? Então vai, te fecha no teu quarto.
Hamlet, ao retornar, saberá que voltaste;
Faremos com que alguns louvem tua excelência,
Adensando um segundo verniz ao renome
Que esse francês te deu, e os faremos duelar
E apostaremos nas cabeças. Desatento
Que é, tão generoso e isento de artifícios,

Não vai checar as armas — e assim sem grande custo —
 Ou com certo ardil, — vais escolher um florete
 Que não tenha o botão, e, num assalto astuto,
 Premiá-lo pela morte do teu pai.
 (Shakespeare, 2015: 167. Ato IV, Cena VII. 127-140)

Existe toda uma confiança nas habilidades de Laerte que surge em oposição ao tratamento dispensado a Hamlet por outros personagens. Gertrudes, Polônio, Cláudio, Rosencranz e Guildenstern, todos tratam o príncipe com condescendência. A própria hesitação de Hamlet nos faz crer que ele não se encaixa no mundo adulto e político do tio e do pai, de homens envolvidos em complôs e guerras; mundo no qual certamente se inclui Laerte. Hamlet se apresenta como um indivíduo taciturno e contemplativo, no qual o dever de um rei perde espaço para o sentimento virginal dedicado à Ofélia e os estudos em Wittenberg. Ocorre que toda esta condescendência é dedicada a um homem, não a um jovem ou uma criança! Segundo as datas apresentadas no diálogo com o coveiro (Ato V, Cena I. 146-173), um dos mais importantes da peça, o Hamlet de Shakespeare⁴⁹ tem trinta anos! Não perde, portanto, apenas o pai, mas usurpam-lhe também uma coroa que é sua por direito. Deve contentar-se com o quê? Com a manutenção da qualidade de herdeiro, primeiro do pai, depois do tio?

A rivalidade com Laerte serve, portanto, até um certo ponto, como questão de autoafirmação — isto é, o duelo deve ser tratado para ambos como questão de *honra*. Cláudio faz uma boa leitura da situação e utiliza a inveja do príncipe a seu favor colocando-o frente a frente com o rival. No que diz respeito aos ciclos de vingança, a aliança entre Laerte e Cláudio contra Hamlet revela uma espécie de fusão de ambos os casos em um só evento definitivo; é um recurso prático, portanto, que concentra todos os pontos soltos para um único desfecho.

No duelo, Laerte opta por floretes e adagas; a lâmina de seu florete está untada com o óleo venenoso. Cláudio, por sua vez, prepara uma bebida igualmente envenenada, a título de plano de contingência. Na última cena do último ato os rivais se batem. Hamlet pede perdão pelas ofensas a Laerte, indica que suas pala-

⁴⁹ Como apontei no início do capítulo, Shakespeare provavelmente teve acesso à versão de Belleforest. Nela, “o assassinato do velho rei, que em *Hamlet* é inicialmente desconhecido, não constituía segredo. A ‘demora’ da vingança de Hamlet, presente também em Shakespeare, explica-se, em Belleforest, por Hamlet ser um menor de idade, ainda impotente para planejar sua vingança de modo eficaz.” (Pereira, 2015: 10).

vras foram comprometidas pela loucura (Ato V, Cena II. 245-252); Laerte aceita as palavras, ambos competem.

Hamlet surpreende e se mostra melhor que Laerte; fere o rival, é responsável pelo primeiro ponto. Cláudio, observando a vantagem do sobrinho, dedica-o uma gigantesca pérola, colocando-a no fundo do copo com a bebida envenenada e ofertando a beberagem ao príncipe após o primeiro golpe. Hamlet não bebe, se posiciona para mais um assalto e novamente sai na vantagem. Gertrudes, reconhecendo a destreza do filho, bebe a taça envenenada em sua homenagem. Provocado, Laerte finalmente atinge Hamlet no terceiro assalto e ambos trocam as armas; o florete envenenado passa às mãos de Hamlet que, por sua vez, fere novamente Laerte — ambos estão, portanto, envenenados. O duelo deixa de seguir regras e, quando a disputa efetivamente esquenta, a rainha cai agonizando. Ela, no último instante, acusa que foi envenenada pela bebida. Procuram o traidor. É Laerte quem dá o alarme:

Hamlet, ele está aqui. Hamlet, foste abatido.
 Não há poção no mundo que te salve agora,
 E não resta nem meia hora de vida.
 O instrumento traidor está na tua mão,
 Sem ponta, envenenado. O torpe estratagema
 Voltou-se contra mim. Olha, eu estou caído,
 E não vou me erguer mais. Tua mãe bebeu veneno.
 Não posso mais. O rei, é o rei o culpado.
 (Shakespeare, 2015: 191. Ato V, Cena II. 335-342.)

Hamlet enfim ataca Cláudio que, ferido, é obrigado pelo príncipe a beber o que resta da poção e cai morto. Hamlet e Laerte se perdoam um ao outro. O fiel Horácio tenta auxiliar Hamlet, que rejeita a ajuda; o príncipe morre. No instante, soam as cornetas de Fortimbrás, o norueguês, que retorna de uma guerra na Polônia. Ele e Horácio recolhem os corpos. Fim do ato.

Sem trabalhar diretamente o modo como os personagens são executados, é interessante observar no entanto que o “banho de sangue” das tragédias de vingança ocorre, enfim. Mas não é, exatamente, um banho de sangue; salvo Polônio, que morre efetivamente graças a um ferimento, os outros personagens, feridos ou não, morrem envenenados. Se for para traçar ainda uma espécie de teia ligando diretamente os assassinos e suas vítimas, percebemos que Cláudio mata o rei

Hamlet e, sem intenção, a rainha Gertrudes; o príncipe Hamlet mata Polônio, Cláudio e despacha Rosencrantz e Guildenstern à morte; Laerte e o príncipe se matam mutuamente. Ocorre que, se levarmos em consideração apenas os números, percebemos que apesar de toda a hesitação o grande assassino da peça é justamente Hamlet!

No que diz respeito à relação entre o príncipe e Laerte, fica evidente que o perdão recíproco, no final, não indica de modo algum uma renúncia — como ocorre no caso de Augusto Matraga, estudado por Roberto DaMatta (1995); a vingança de ambos está completa. Graças a simultaneidade das agressões conclusivas, afinal, não há outro caminho a seguir; não há mais quem se envolva, todos os objetivos estão cumpridos, o ciclo está definitivamente encerrado. O fim revela um último acordo, o cumprimento entre rivais que padecem juntos e, resignados, desejam um ao outro o perdão divino. Aos que sobreviveram à vingança tardia mas efetiva de Hamlet resta apenas enterrar os mortos.

4. Monte Cristo, agente da Providência

A condessa G. não suporta a presença de Monte Cristo, sente calafrios e tonturas. A tez pálida, os cabelos muito negros, os maneirismos e a formalidade excessiva transformam Monte Cristo, aos olhos da princesa, no vampiro Lord Ruthven. O conde se diverte com o incômodo e, ironicamente delicado, oferece à condessa flores e troféus. Uma parte importantíssima da composição do personagem é, para bem ou mal, a imagem severamente impactante, a não-indiferença obtida a qualquer preço. Para tal, Monte Cristo transita entre extremos: é um grão-senhor e um contrabandista, amigo de sultões otomanos e bandoleiros romanos, dono de uma riqueza imensurável e de um passado obscuro; irretocável na educação e no manejo das armas, mas excêntrico nos costumes, abusa da teatralidade para enredar os outros personagens. Mais do que uma simples impressão, a relação entre a imagem e a postura, que exaspera a condessa G., é o aspecto fundamental para a re-existência de um Dantès sobrevivente, reforjado no Castelo d'If a partir de um sofrimento muito intenso. Concretado pela injustiça dos poderosos, Monte Cristo se projeta acima dos outros, proclama-se um agente da Providência.

— Afirmo, cavalheiro, que, com os olhos pregados na organização social das nações, o senhor vê apenas as molas da máquina, e não o operário sublime que a faz funcionar; afirmo que o senhor não reconhece à sua frente e à sua volta senão os titulares dos postos cujos diplomas foram assinados por ministros ou por um rei, e que os homens colocados por Deus acima dos titulares, dos ministros e dos reis, com uma missão a cumprir em vez de um posto a ocupar, estes escapam à sua visão curta. Isso é típico da fraqueza humana, de órgãos débeis e incompletos. Tobias tomava o anjo que lhe fora devolver a visão por um rapaz comum. As nações tomavam Átila, que devia destruí-las, por um conquistador como todos os conquistadores, e foi preciso que ambos revelassem suas missões celestes para que fossem reconhecidos; foi preciso que um dissesse: “Eu sou o anjo do Senhor”; e outro: “Eu sou o flagelo de Deus”, para que a essência divina de ambos fosse revelada.

— Então — disse Villefort, cada vez mais perplexo e jugando falar com um ser iluminado, ou um louco —, o senhor se vê como uma dessas criaturas extraordinárias que acaba de citar?

— Por que não? — respondeu friamente Monte Cristo. (Dumas, 2008: 607)

Nós, que não somos o anjo de Tobias ou Átila, recorremos à Providência quando as perspectivas terrenas são insatisfatórias. Acreditando na intervenção divina, transferimos para o firmamento a responsabilidade pela condução plena ou temporária de nossas vidas, solicitamos dádivas materiais e imateriais e oferece-

mos em troca toda a sorte de sacrifícios, incluindo, possivelmente, a eterna subserviência. Na antropologia aprendemos que as trocas entre homens e deuses são experiências hierarquizantes, verticalizadas, onde o que é buscado foge à competência humana: é o milagroso, a cura impossível, o grande tesouro, a reparação divina para uma injustiça irremediável no plano terreno. A título de exemplo mais próximo, no cristianismo, atua nesse sentido o poder divino que através de Sansão derruba o templo dos filisteus ou que por intermédio de Moisés transforma as águas do Egito em sangue. O espaço que Monte Cristo reivindica para si é análogo aquele ocupado pelos grandes heróis bíblicos; ele é um veículo da ira divina cujo objetivo é fazer justiça vingando os fracos. Monte Cristo se considera o grande responsável pelo destino dos homens, recompensando ou punindo como bem entende, sempre em nome do Sagrado.

Monte Cristo dá. Primeiro os bons: é ele quem salva um velho armador, seu ex-patrão e amigo, das dívidas, da falência, da desonra e do suicídio. O *Pharaon* retorna carregado à Marselha *após* naufragar; os credores são pagos, a firma do Sr. Morrel se recupera. Novamente a teatralidade: como um navio naufragado retorna ao porto, intacto, novo, com os tripulantes a postos? Por que mesmo o bom Morrel precisou sofrer até o último minuto, preparado para a morte, já trancado em seu escritório, com a pistola engatilhada contra a própria cabeça? Por que um Dantès disfarçado — não ainda como Monte Cristo, mas apresentando-se como um credor — simplesmente não cancela todas as notas promissórias, quita as dívidas? A resposta é simples: Monte Cristo encara o sofrimento como forma de purificação. Porque só é possível sentir plenamente a felicidade após um intenso sofrimento. Mais do que uma simples boa ação, Dantès canaliza e concretiza, incógnito, um *milagre*. Não é um milagre, no entanto, concedido por um estalar de dedos, mas operado graças à engenhosidade: o *Pharaon* não emerge do fundo do mar para completar sua viagem; é reconstruído nos estaleiros do Conde. A tripulação original é reunida, a carga perdida é repostada. Tudo arquitetado. Milimetricamente cronometrado. É, de fato, o primeiro ato concebido por uma inteligência superior, abastecida com recursos praticamente inesgotáveis.

Salvar o ex-patrão é uma obrigação maior que empreender a vingança contra os inimigos: é um Dantès aliviado e triste que volta as costas à Marselha, apondo para si mesmo a necessidade de se esvaziar de sentimentos positivos em nome do que ocorreria daí em diante. Mas por que um homem que passou décadas trancafiado alimentando rancores contra os seus inimigos atua, *em primeiro lugar*, salvando um velho amigo da desgraça? Monte Cristo é movido de um modo ou de outro pelas suas dívidas. No aspecto positivo, no campo da gratidão, a família Morrel é a única credora de Edmond Dantès.

O armador é importante para o marujo em vários momentos no início da trama: promove-o a capitão do *Pharaon* e consegue antecipar a cerimônia de casamento de Dantès e Mercedes junto ao juiz de paz. Quando ele é preso, o Sr. Morrel tenta soltá-lo, mobilizando recursos e influência. Por fim, anos após o encarceramento, é Morrel o único a tentar auxiliar o pai moribundo de Dantès; é o empresário quem paga o enterro. Eis o ponto-chave do enredo: Dantès *père*, abandonado à própria sorte, *morreu de inanição*. Repito, porque importa frisar: *morreu de fome*. São muitas as razões que estimulam a vingança — a noiva roubada, a promoção amputada, o futuro perdido — mas, no fundo, retribuir se faz necessário principalmente graças ao pai morto, o elemento último entre aqueles elencados quando Dantès abandona o disfarce e se revela em fúria ao inimigo:

— Está enganado. Não sou o conde de Monte Cristo.

— E quem é então?

— Sou aquele que o senhor vendeu, entregou e desonrou: sou aquele cuja noiva o senhor prostituiu; sou aquele em que pisoteou para alçar-se a fortuna; sou aquele cujo pai o senhor fez morrer de fome, e a quem o senhor condenou a morrer de fome, mas que, apesar disso, o perdoa, porque ele mesmo precisa ser perdoado; sou Edmond Dantès! (Dumas, 2008: 1354)

Não é uma simples ação maniqueísta, recompensando bons e punindo maus. A trama revela algo mais: o ciclo positivo que se estabelece entre Monte Cristo e os Morrel é o ciclo do filho em dívida pelo pai. Do mesmo modo que o Sr. Morrel tentou ajudar Dantès pai, o filho Edmond precisa ajudar Morrel pai e, assim, poupar um outro filho, Maximilien Morrel, de uma desgraça análoga à sua. Fica clara a existência de um ciclo positivo que inaugura uma trama essencialmente negativa. Na dádiva estabelecida entre Dantès e o Sr. Morrel a dívida é pas-

siva, de ciclo longo; chegado o momento, o devedor retribui sem uma cobrança explícita, mas certamente motivado pela ocasião. Regiamente cumprido, o ciclo é fechado, sobra uma gratidão mútua entre as partes, uma relação de amizade forte que culmina com o apadrinhamento de Maximilien por Monte Cristo; é o filho do amigo — casado com Valentine, a inocente filha do inimigo, meandros que por si só já justificariam este capítulo — que se torna seu herdeiro.

Monte Cristo tira. Renovado pela salvação do Sr. Morrel, Monte Cristo retoma os planos de vingança ruminados no *chateau d'If*. As informações primárias compra por dois diamantes junto a Gaspard Caderousse, o ex-vizinho invejoso mas, *até então*, inocente. Danglars agora é barão e banqueiro; a ex-noiva Mercedes se casou com Fernand, ambos também levantados à nobreza; Villefort mora em Paris, magistrado, alto funcionário do Regime. São todos inimigos poderosos; é preciso dedicação. Ao contrário da reciprocidade positiva, embora igualmente obrigatória, a negativa requer iniciativa. De Danglars, alveja-se o dinheiro; de Villefort, procurador do Rei, a sanidade; de Morcerf, herói de guerra, a reputação. Em suma, o que há de mais importante para cada um, tal qual era a liberdade, o pai e a noiva para o marinheiro encarcerado. Nenhuma vingança é imediata; ofensas trocadas instantaneamente são ofensas recíprocas, mas não se encaixando propriamente como uma vingança, surgem como um simples revide. Surte efeito examinar o processo de transformação, de Dantès para Monte Cristo, que o permite destronar um a um seus rivais. Para Monte Cristo, afinal, não existe saída fácil e o golpe é ainda mais complexo que a dádiva.

4.1. Separação, margem e agregação

Inocente, envolvido em uma conspiração, acusado injustamente de bonapartismo, Dantès é encarcerado no castelo d'If, uma fortaleza situada em uma ilha, um promontório rochoso próximo à entrada do porto de Marselha. Do castelo, que atua como prisão política, os internos só saem mortos. No meio do caminho pensa em fugir: exímio nadador, conseguiria facilmente pular do bote e retornar em segurança. Hesita. Os guardas que o escoltam percebem o movimento, mudam-no

de posição. É recebido pelo diretor, que naturalmente não dá atenção às súplicas. Dantès se exaspera, se revolta, se atira contra as paredes de pedra da masmorra mal-iluminada; além de bonapartista, ganha fama de feroz.

Os primeiros anos passam. Recebe a visita do inspetor-geral de prisões. O homem aparentemente se interessa pelo caso, sobe aos registros, toma conhecimento das graves acusações, da conspiração atribuída ao ex-marujo: “nada a fazer”. O prisioneiro começa a se conformar com a morte.

Havia duas formas de morrer: uma era simples, tratava-se de prender seu lençol em uma barra da janela e se enfocar; a outra consistia em fingir comer e se deixar morrer de fome. A primeira era por demais repugnante para Dantès. Fora criado em meio ao horror dos piratas, pessoas que são enforcadas nas vergas dos navios; o enforcamento era para ele, portanto, uma espécie de suplício infamante, o qual não pretendia aplicar a si mesmo; adotou portanto a segunda, e começou sua execução naquele mesmo dia. (Dumas, 2008: 165)

Decidido, o prisioneiro aos poucos vai perdendo a consciência. Não enxergava mais, mal escutava, já não tinha forças para se levantar. O carcereiro suspeita uma doença grave. No entanto, à noite, um barulho surdo contra a superfície da pedra inunda a cela: um arranhar, ritmado, típico de um instrumento metálico fazendo pressão. Dantès se concentra no barulho, que se mantém por horas, intermitente. É certo: alguém está cavando. Esperanças renovadas, Dantès se concentra para ajudar o colega de cárcere. Em poucos dias, ambos se encontram, se apresentam. De um lado o jovem marujo, do outro um velho abade que, por um feliz erro de cálculo, escavou durante anos as masmorras para o lado errado.

Da audiência com Villefort, de onde sai condenado, até travar contato com o abade Faria, que se tornaria seu mentor e benfeitor, a trajetória de Dantès revela um profundo processo de individualização. Em primeiro lugar, perde a liberdade e, separado do mundo, perde todos os seus signos distintivos: a profissão, as habilidades e o nome. Já não é mais Edmond Dantès, mas apenas o prisioneiro trinta e quatro, identificado para todos os fins a partir do número de sua cela. A supressão do nome em relação ao número é o ponto culminante da impessoalização que, para todos os efeitos, é similar àquela apontada por DaMatta ao mencionar a entrada de um recruta nas Forças Armadas: o “recebimento de um número que substitui o nome próprio, isso junto com o tratamento ideologicamente impessoalizado

e visto como dramático quando ‘se fica igual a todo mundo’, sujeito às mesmas regras gerais.” (1995: 337).

De fato, o regime disciplinar aplicado no castelo d’If não distinguia um interno do outro; se Dantès não era mais do que o *trinta e quatro*, o abade Faria era apenas o *vinte e oito*. Em um cenário de total separação, o encontro entre os dois homens assume imediatamente as características de uma *communitas*; ambos isolados, individualizados a partir de um mesmo processo, internos em um mesmo período, despidos de todos os signos; são indivíduos marginais, sujeitos a todas as etapas de um período liminar. Victor Turner caracteriza a liminaridade como uma situação interestrutural. Um sujeito — normalmente um neófito — é separado do resto do grupo, indisponibilizado durante um determinado período temporal, com o propósito de prepará-lo ritualmente para um novo papel social que, doravante, após o rito de passagem, deverá desempenhar.

Tais ritos indicam e constituem transição entre estados. Por ‘estado’ entendo, aqui, ‘uma condição relativamente fixa ou estável’, e tenderia a incluir, no seu significado, certas constantes sociais, como estatuto legal, profissão, cargo público ou ocupação habitual, posição ou categoria. Considero que o termo designa, também, a condição de uma pessoa tal como é determinada pelo seu grau de maturidade culturalmente reconhecido, como quando se fala do ‘estado de casado ou solteiro’ ou do ‘estado de infância’. O termo ‘estado’ pode aplicar-se, igualmente, às condições ecológicas, ou à condição física, mental ou emocional em que uma pessoa ou grupo se encontra num determinado momento. Um homem pode estar em estado de boa ou má saúde, uma sociedade em estado de guerra ou paz, fome ou fartura. (Turner, 2005: 137)

O processo ritual segundo está dividido em três etapas — separação, margem e agregação: “a primeira fase 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 naturais (um ‘estado’), ou ainda de ambos” (Turner, 2013: 97). Isto é, quando um sujeito é separado do grupo ele automaticamente é expulso das estruturas sociais e se torna uma figura transicional. Não está nem vivo, nem morto; é algo instável, pouco mais que um fantasma e qualquer contato com alguém do mundo externo é considerado perigoso. Em outras palavras, o processo de individualização é absoluto, transforma o sujeito liminar em algo *análogo* ao renunciante, levando em consideração a ausência de “status, propriedade, insígnia, vestimenta secular, graduação, posição de

parentesco, nada que possa distingui-los, estruturalmente, de seus companheiros. Sua condição é, na verdade, o próprio protótipo da pobreza sagrada.” (Turner, 2005: 143). Estamos diante de um perfeito *indivíduo-fora-do-mundo*, cujo processo no entanto não se dá por renúncia e não é definitivo, mas atende apenas às prerrogativas rituais.

O processo que ocorre com o abade Faria e principalmente com Dantès — o grande protagonista, o único que sobrevive ao isolamento para enfim retornar — é exatamente o mesmo: o estado de “plena liminaridade é o momento em que o herói fica destacado do seu fundo social, do seu meio, de sua classe e, consequentemente, fica individualizado. Isto é, fica em oposição total à sua sociedade, apresentando-se como uma alternativa para o comportamento social.” (DaMatta, 1995: 339). Dantès é colocado à margem; em Marselha, todos o creditam morto; no castelo d’If, é considerado um criminoso violento⁵⁰: está absolutamente individualizado. São longos os anos solitários, é intenso o desespero até o esperado encontro com o abade Faria, companheiro de infortúnio. O padre, um homem tão erudito quanto engenhoso, é responsável direto pelo aprendizado de Dantès, por transformá-lo em um indivíduo capaz, quando agregado, de representar novos papéis: o ex-marinheiro aprende idiomas, filosofia, lógica, matemática, política. É Faria quem consegue esclarecer todo o complô no qual Dantès foi envolvido a partir de um raciocínio lógico.

Construindo o personagem à medida da sociedade em que vai agir, Dumas submete-o a um preparo delicado e exaustivo. O Castelo d’If simboliza a fase de recolhimento pressuposta pelo adolescente pela educação burguesa; drástico recolhimento em que se forjam e apuram as armas do espírito, antes de terçá-las no mundo. Lá, o velho Padre Faria não apenas lhe dá o roteiro do tesouro do Cardeal Spada, mas sugere a máxima fundamental que lhe esclarece o passado e lhe norteia o futuro: tudo o que somos ou temos priva de certo modo a outrem de alguma coisa que quer ser ou possuir. (Candido, 2006: 29)

É a morte do mentor que proporciona não só a chance de fuga, mas os recursos materiais necessários à vingança: a morte é ocasionada por um tipo não revelado de doença degenerativa, aliada às sequelas provocadas no velho padre por um desabamento no túnel quando ambos cavavam. Dantès toma o lugar do

⁵⁰ O abade Faria, por sua vez, é tomado como *louco*; em ambos a opinião da diretoria e dos carcereiros do castelo d’If refletem a aura de perigo e instabilidade que envolve os indivíduos liminares conforme apontado por Turner (2005).

cadáver do sacerdote na mortalha e, atirado ao mar, consegue escapar em segurança. Pouco antes de morrer, Faria nomeia Dantès seu herdeiro e o entrega o mapa de um tesouro lendário, enterrado na Ilha de Monte Cristo. Mais do que o próprio Dantès, é o abade Faria, mentor e protetor, o grande responsável pelo processo transição entre o marujo e o conde de Monte Cristo; cumpridas as duas primeiras etapas diagnosticadas por Turner, resta agora apenas a agregação de um indivíduo apto a cumprir novos papéis sociais.

Meu argumento central é o seguinte: o que caracteriza a fase liminar dos ritos de passagem é a experiência da individualidade vivida não como privacidade ou relaxamento de certas regras (pois o neófito está sempre sujeito a inúmeras regras), mas como um período intenso de isolamento e de autonomia do grupo. Mas, o que temos aqui é a experiência com a individualização como um estado, não como uma condição central da condição humana. Ou seja, a individualização dos noviços nos ritos de passagem não envereda pelo estabelecimento de uma ruptura, por meio da ênfase extremada e radical em um espaço interno ou em uma subjetividade paralela ou independente da coletividade; antes, pelo contrário, essa individualização é inteiramente complementar ao grupo. Trata-se de uma autonomia que não é definida como separação radical, mas como solidão, ausência, sofrimento e isolamento que, por isso mesmo, acaba promovendo um renovado encontro com a sociedade na forma de uma triunfante interdependência quando, na fase final e mais básica do processo ritual, os noviços retornam à aldeia para assumir novos papéis e responsabilidades sociais. Tudo se passa como se nos ritos de passagem, a reclusão, a individualização e a invisibilidade dos noviços fossem classificadas como estados negativos, como situações perigosas e anti-sociais que o estar fora-do-mundo (com sua pletera de mortificações) caracteriza, e que aproxima os neófitos dos feiticeiros, dos xamãs, dos heróis civilizadores, dos profetas e de outras figuras associadas a esse estado de distanciamento da sociedade. (DaMatta, 2000: 17)

A passagem de Dantès para Monte Cristo revela um tipo de absorção de poderes que se tornarão ativos após a fase de agregação; estamos agora diante de um homem educado e culto, capaz atuar socialmente com desenvoltura, de transitar em ambientes que até então desconhecia e, enfim, elevar-se acima de seus inimigos. A transição de Dantès para Monte Cristo equivale à individualização do noviço: não podemos esquecer que o marujo Dantès, detido em Marselha no dia de seu casamento, não era, para os padrões atuais, muito mais que um adolescente; é justamente a precocidade de Dantès um dos elementos que suscita inveja entre os membros do complô que o incrimina. A rápida ascensão social e profissional do marujo pode ser entendida como uma “queima” de etapas pelas quais todos os indivíduos ordinariamente devem passar. Em certo sentido, a reclusão no castelo d’If pode ser interpretada como uma espécie de ajuste forçado no processo de maturação do jovem Dantès; em If, no entanto, colocado à margem do mundo, o

jovem faz contato com os elementos que operam uma transição radical na própria personalidade, revelando ou potencializando elementos inatos que, aliados ao conhecimento obtido por intermédio do mentor, permitem o nascimento de uma outra entidade. O primeiro elemento revelador da nova *persona* é o próprio nome:

A criatura obscura e sem nome se transforma na radiante Cinderela; o Dr. Jekyll, em Mr Hyde; Edmond Dantès no conde de Monte Cristo; Antônio Mendes Maciel no Antônio Conselheiro; o respeitável e exemplar funcionário público Joaquim Soares da Cunha em Quincas Berro D'Água; Virgulino da Silva Ferreira, em Lampião; o anônimo Edson Arantes do Nascimento, em Pelé; e Nhô Augusto, em Matraga. A lógica é impecável e os exemplos podem ser facilmente multiplicados, já que a uma mudança radical de status corresponde uma mudança de posição na hierarquia social, e o nome próprio é um dos elementos privilegiados para denotar tal passagem em algumas sociedades. De fato, em sistemas altamente hierarquizados e holísticos, o nome é sinônimo da posição na hierarquia, de modo que a degradação da posição é igual a “manchar”, “macular”, “sujar” e “ofender” o nome. Do mesmo modo, o nome fica preso a certas posições, de tal forma que pronunciar o nome sem o necessário respeito é equivalente a atacar ou desrespeitar a pessoa e a posição que ocupa numa hierarquia seja ela pública ou de parentesco. Entre nós [os brasileiros], por exemplo, o “nome da mãe” é igual à própria mãe. De modo que o desrespeito ao nome é idêntico à degradação do papel social, exigindo satisfação. (DaMatta, 1995: 336)

Os disfarces utilizados por Dantès ao longo do romance mereceriam um capítulo à parte. Ele se apresenta como o contrabandista *Simbad, o Marujo* a Franz d'Épinay, na Ilha de Monte Cristo e assina com esse pseudônimo o bilhete escrito à família Morrel, salvando-os da falência; é o italiano *abade Busoni* quem conversa com Gaspard Caderousse na estalagem da Ponte do Gard; é *Lorde Wilmore*, filantropo inglês, que liberta Benedetto da prisão; atribui-se *Zaccane*, armador maltês, como nome de batismo para despistar Villefort. É também, como já apontei, o prisioneiro trinta e quatro de Monte Cristo, além do próprio Dantès. Em todos os casos, os diferentes nomes e origens são utilizados como subterfúgios, servindo tanto para esconder identidade original — Dantès, marujo, oriundo de Marselha — quanto para, a partir do papel social específico desempenhado por cada um dos nomes incorporados — contrabandista, abade, filantropo, armador, nobre —, melhor se adequar a cada situação específica. Quem melhor que um abade para escutar as confissões de Caderousse? Ou que um filantropo excêntrico para libertar um criminoso da prisão?

As múltiplas identidades de Dantès revelam não só a arquitetura milimétrica do projeto de vingança, mas uma preocupação absoluta com a identidade original: o nome Dantès não pode ser revelado porque, em última instância, *o nome é a*

própria vingança, algo que o transforma em um tabu. Monte Cristo depena um a um os inimigos, mas é Dantès quem, revelando-se verdadeiramente, aplica o golpe de misericórdia: é Dantès o responsável final pela loucura de Villefort, pelo arrependimento de Caderousse, pelo suicídio de Morcerf, pela pobreza de Danglars e pela salvação dos Morrel. Monte Cristo é apenas um dispositivo. Socialmente indispensável, é verdade, porque remete à individualidade conquistada em If — é o que permite a posição ambivalente “entre o individualismo que ilegítima a vingança e o personalismo que a justifica” (DaMatta, 1993: 54) — mas a vingança, essencialmente relacional, é uma prerrogativa exclusiva de Dantès.

Monte Cristo é apenas uma parte do emaranhado, necessariamente gerado porque, ao retornar do momento de suspensão, do exílio liminar, um Dantès evoluído torna a entrar em contato com a mesma sociedade que o condenou: “os neófitos voltam à sociedade secular com as faculdades mais alertas, talvez, e conhecimento incrementado sobre como são as coisas, mas são, uma vez mais, obrigados a se sujeitarem à lei e ao costume.” (Turner, 2005: 152). Se a Dantès a lei condena, é a honra que o força a reparar o prejuízo sofrido: o bom nome manchado, a noiva desvirtuada e, sobretudo, a morte do pai.

4.2. O dualismo do vingador

Partindo do pressuposto que o personagem transita entre o individualismo e o personalismo, como interpretá-lo? Dantès foi condenado conforme a lei dos homens, colocado à margem da ordem social, atirado nas masmorras; sofre um processo de individualização cumprindo etapas liminares e, enfim, retorna ao convívio humano sob uma outra identidade. Dantès é, para todos os efeitos, um criminoso condenado e um foragido da Justiça. Por outro lado, é uma vítima injustiçada pela inveja alheia e pelo carreirismo de um magistrado; sua fuga e sua ânsia de vingança estão plenamente justificados não no plano legal, mas envolvidos em um sistema moral, antagônico e suplementar, que está subordinado à frieza das leis. Retornamos ao dilema apontado no primeiro capítulo: lei e honra são elementos que se completam atuando em esferas distintas; a institucional e a mo-

ral, tal como justiça e vingança, partem de um mesmo pressuposto, mas são dispostivos evidentemente distintos. É *justo*, portanto, agir por conta própria para remediar ou revidar uma injustiça mesmo que, para tal, seja necessário violar a lei dos homens.

Poderíamos concluir, sinteticamente, que enquanto o personalismo incentiva a vingança, o individualismo o rejeita. Mas, por outro lado, é preciso reconhecer o vingador como um indivíduo transicional, que opera segundo ambas as lógicas (cf. DaMatta, 1993); Dantès sofre um processo de marginalização, um trauma marcado pela ruptura radical com o mundo social para, entretanto, se ver obrigado a retornar graças a elementos pregressos inevitáveis: me refiro à noção de honra aplicada sobretudo em reparação à morte paterna. Ao contrário do que ocorre com o renunciante, o vingador não completa o processo de ruptura; ele continua refém de laços sociais tão fortes que o processo de individualização não é capaz de romper — o momento liminar revela uma dimensão *individualizante*, afinal, que não significa *individualismo*, levando em consideração, em geral, que aquele que foi separado será reintegrado ao grupo com um novo *status* (cf. DaMatta, 2000: 16). É o que difere, como aponta Roberto DaMatta (1995), o Monte Cristo reintegrado — um homem agrilhoado a um ciclo negativo de reciprocidade que é incapaz de se libertar por conta própria — de Augusto Matraga, personagem de Guimarães Rosa, que opta por perdoar os inimigos e romper definitivamente com as estruturas sociais. Resumidamente, enquanto o renunciante completa o processo de *individualização* até atingir o *individualismo* propriamente dito, o vingador se individualiza apenas até um certo ponto, tendo em vista que a sua própria razão de existir esbarra em ofensas pré-existentes. Isto é:

Pode-se ampliar o argumento para acentuar uma oposição bem marcada entre a individualidade, que vivencia e conceitualiza o coletivo como complementar, e o individualismo, que vivencia o afastamento do grupo como um movimento marcado por interioridade e subjetividade. Em um caso a solidão serve para pensar melhor a sociedade; no outro, ela é a única maneira de pensar. Como resultado, o primeiro caso conduz à interdependência; já o segundo, abre caminho para o englobamento da sociedade pelo indivíduo compartimentalizado que tem necessidade de “*liberty*” e “*freedom*”. Liberdade que é o sentimento de não ser subjugado, de fazer como bem entende, mas transformada em valor, que no mundo moderno se transforma em “*freedom*”: a motivação inalienável de ser determinado de dentro para fora que constitui o centro do conceito de “autonomia” e conduz a uma oposição dupla entre indivíduo e sociedade. Primeiro, no conflito trivial do indivíduo contra a sociedade quando ele (ou ela) luta por seus direitos ou pela libertação dos costumes. Segundo, quando o indivíduo, integrado por sua auto-suficiência (*self-reliance*), ousadia (*boldness*), ambição

(*ambitiousness*) e espírito aventureiro (*venturesomeness*), produz bem-estar social por meio de sua capacidade empreendedora, ou *entrepreneurship*. (DaMatta, 2000: 22)

Ao assumir que um vingador navega os meandros estruturais e que não se permite romper *definitivamente* com as estruturas sociais — com os elementos que anteparam fundamentalmente a reciprocidade negativa — entro em conflito direto com uma outra interpretação, desenvolvida por Antonio Candido no ensaio *Da vingança*. Para o crítico literário, o personagem de Dumas é uma espécie de protótipo individualista por excelência, cuja visão é similar a de um grande industrial “que justifica o desencadear de uma guerra se for útil ao movimento de seus negócios” acrescentando, ironicamente, que a boa educação burguesa deveria incluir “doses maciças d’*O conde de Monte Cristo*”, encarando o romance como “um retrato completo da vingança pessoal; a vingança pessoal é a quintessência do individualismo; o individualismo foi, e de certo modo continua querendo ser, o eixo da conduta burguesa” (2006: 24-25).

Que existe de fato uma relação entre individualismo e “conduta burguesa”, não discuto. No que diz respeito à vingança, no entanto, é imprescindível demonstrar que ela funciona de modo oposto ao que nos é apresentado no fragmento destacado: é a partir do *individualismo* — em sentido tocquevilleano — que o Estado “burguês” institui a *igualdade civil* subordinando todos os homens às instituições e retirando da esfera particular o direito de punir. A vingança *não é* a quintessência do individualismo; pelo contrário, conforme apontei anteriormente, a vingança é um ato personalista que funciona a partir da noção de honra, de modo sobreposto às leis e sempre em função das relações pessoais e dos signos de prestígio. Se afirmo, ao mesmo tempo, que o individualismo é ou “foi o eixo da conduta burguesa” e que a vingança é “a quintessência do individualismo” crio uma contradição insolúvel porque situo ambas as noções (vingança e individualismo) sistematicamente em um mesmo plano quando, na verdade, de acordo inclusive com todo o processo histórico de consolidação dos Estados nacionais, fica evidente que o monopólio da força e a impessoalização dos homens segundo uma lei geral, que não permite exceções amparadas na personalidade, são condições imprescindíveis para a sustentação da democracia e do Estado de direito.

Retornando diretamente ao caso de Monte Cristo, é questionável portanto, na visão do crítico, a inserção do personagem em um plano *totalmente* individualista. Retornando novamente ao capítulo anterior, o *indivíduo-fora-do-mundo* recusa às obrigações sociais, não está inserido em uma teia de significados; a ação de um sujeito *totalmente individualizado* é sempre auto-orientada porque o mundo, para ele, perdeu o sentido. A vingança não é, de modo algum, uma simples ação autônoma, mas uma forma de retribuição que, mesmo individualmente empreendida, está atrelada funcionalmente ao passado, responde ao parentesco, à amizade, a laços mútuos de cooperação.

Não devemos perder de vista *vingança* e *renúncia* como duas respostas possíveis a uma ofensa; a vingança é a saída relacional, a possível formação de um ciclo de violências a partir de um sistema de contraprestações, que obriga os membros de um grupo a retribuir a ofensa do mesmo modo que retribuiriam um presente — Dantès retribui a morte do pai e abre a brecha para as vítimas colaterais de seus atos (Albert de Morcerf ou o que sobrou da família de Villefort, por exemplo) empreenderem caminho análogo ao seu, coisa que não ocorre. Já a renúncia pode ser considerada uma manifestação totalmente individualizada porque remete à total rejeição das obrigações sociais. É neste sentido que eu aponto o vingador como ser transicional: Monte Cristo, de fato, se projeta para o mundo como um indivíduo autossuficiente mas, no fundo, é o mero disfarce de um homem atormentado que segue à risca, sob a égide do ódio ou do rancor, os códigos sociais que exigem a reparação da violência sofrida; se dividirmos novamente Dantès e Monte Cristo em unidades distintas, o protagonista da maior parte das ações é de fato Monte Cristo, mas a trama começa e termina com Dantès: é ele a “eminência parda” que controla todo o enredo.

O que está em jogo é a própria definição de individualismo. Ao comparar Monte Cristo com um industrial ávido por lucro a ponto de deflagrar uma guerra — ou tomar como parâmetro as eventuais *vanglórias* do personagem no que diz respeito à própria fortuna (2006: 33) —, Candido toma Dantès por Monte Cristo, desconsidera o complô que separou o marinheiro do mundo e considera o disfarce por ele empregado como um fim em si próprio. Em outras palavras, o crítico lite-

rário parece entender *individualismo* e *egoísmo* ou *egocentrismo* como sinônimos e, assim, embora adote uma acepção possível, recai em uma definição limitada que, tendo em vista o universo da análise, definitivamente não é a mais adequada:

Sem dúvidas, em todas as épocas e em todas as sociedades houve ‘individualistas’ no sentido de egocêntricos, singulares ou independentes em relação às opiniões e aos hábitos vigentes; entretanto o conceito de individualismo envolve muito mais que isso. Pressupõe toda uma sociedade regida basicamente pela ideia de independência intrínseca do indivíduo em relação a outros indivíduos e à fidelidade aos modelos de pensamento e conduta do passado designados pelo termo ‘tradição’ — uma força que é sempre social, não individual. A existência de tal sociedade depende evidentemente de um tipo especial de organização política e econômica e de uma ideologia adequada; de modo mais específico, depende de uma organização econômica e política que proporcione a seus membros um amplo leque de escolhas e de uma ideologia *baseada não na tradição do passado, mas na autonomia do indivíduo*, sem levar em conta status social ou capacidade pessoal. (Watt, 2010: 63. Grifos meus.)

Ian Watt toma um outro personagem como padrão individualista: Robinson Crusoe, protagonista do romance homônimo de Daniel Defoe. Comparemos resumidamente as duas trajetórias: Crusoe abandona a casa dos pais contra a vontade da família; não possuindo ofício algum, após algumas viagens como marujo, nas quais vive aventuras na costa da África, deixa definitivamente a Inglaterra para tentar a sorte no Novo Mundo. Se estabelece no Brasil, se torna proprietário de terras, senhor de engenho. Sempre com o lucro em mente, aceita o convite para participar de uma expedição escravagista, às escondidas do governo. O navio naufraga, Crusoe sobrevive e se estabelece em uma ilha aparentemente deserta. Engenhoso, se faz autossuficiente: cria animais, planta e, com o que consegue retirar dos escombros do naufrágio — pólvora, madeira, cordas — monta uma estrutura que o permite viver com total autonomia e em relativo conforto. Faz contato com um nativo de uma ilha vizinha, lá abandonado à própria sorte, o qual escraviza. Por fim, consegue retornar à civilização muitos anos após o naufrágio, depois de ajudar um capitão atirado à ilha e pacificar um motim. Crusoe então descobre que a propriedade brasileira rendeu lucros e que a soma foi escrupulosamente depositada por um associado em um banco, aguardando seu retorno⁵¹.

Existem óbvias semelhanças estruturais com a trajetória de Monte Cristo — uma separação forçada, uma certa autossuficiência adquirida na adversidade, o retorno e a riqueza. As divergências, no entanto, são maiores. Crusoe abandona a

⁵¹ DEFOE, D. **Robinson Crusoe**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

Inglaterra por conta própria, contrariando o desejo do pai, que o queria advogado; a família, por sinal, não é atacada, pai e mãe não sofrem violência. De Crusoé, nada é tomado e nem mesmo durante o isolamento o capital outrora investido é ameaçado. Ao contrário do que ocorre com Dantès, tudo aguarda por ele e de tudo ele pode dispor como bem entender. É o próprio Crusoé quem inicia seu processo de individualização e, de forma clara, só o dinheiro o emociona: os seus amigos são efetivamente aqueles que lhe garantem lucro, como o procurador lisboeta que conservou sua fortuna durante o tempo em que esteve na ilha. Já Sexta-Feira, o companheiro nativo, encarado com pragmatismo, é um escravo que não merece mais do que poucas palavras à morte; o mesmo vale para o menino mouro que o salva da servidão na costa da África: quando a situação se inverte, Crusoé não tuteia, e “repassa” o menino como escravo a um capitão português por sessenta peças de ouro. A ilha, por sua vez, é também apreciada como negócio, não como paisagem — Crusoé vistoria com frequência obsessiva os seus bens. No caso de Monte Cristo, novamente, ocorre o oposto. Não há no jovem Dantès a ambição de Robinson Crusoé; suas perspectivas são as mais simples possíveis e incluem o casamento com a mulher amada, o conforto do pai pobre e capitanear o *Pharaon* — tudo o que, em tese, já estava garantido. O tesouro enterrado é considerado o início da retribuição, graça alcançada após os anos de amargura ou, como aponta o próprio Antonio Candido, um dinheiro fortuito, obtido de modo quase mágico.

Na vida de Crusoé, a *magia*, no sentido empregado por Candido, é um elemento perdido, porque tudo é pragmático⁵². O patrimônio do inglês é amealhado a qualquer custo, em um processo convicto de acumulação que não permite extravagâncias ou dispêndios supérfluos — o dinheiro é um fim em si próprio. Monte Cristo, dono de uma fortuna incalculável, é extravagante; compra o título

⁵² Vale citar Isaiah Berlin, cujo fragmento ilustra bem o individualismo e que, consequentemente, poderia ter sido escrito pelo próprio Crusoé: “Eu desejo que minha vida e decisões dependam de mim e não de alguma força externa de qualquer tipo. Eu desejo ser o instrumento de mim mesmo, e não dos atos de vontade de outros homens. Desejo ser o sujeito, não um objeto; ser movido por razões, por propósitos conscientes que são meus, e não por causas acidentais que possam me afetar de fora. Eu desejo ser alguém, não ninguém; [ser] um fazedor — decidindo e não sendo decidido; ser autodirigido e não ser moldado por uma natureza externa ou por outros homens como se eu fosse uma coisa, um animal ou um escravo incapaz de desempenhar um papel humano, isto é, de conceber objetivos e rumos próprios e realizá-los. Isto é o mínimo que significa quando eu digo que sou racional e que é a minha razão que me distingue como um ser humano do restante do mundo.” (Berlin apud. DaMatta, 2000: 22)

de conde, compra a Ilha de Monte Cristo⁵³, cobre Haydée de jóias, é dono de magníficas propriedades, de carruagens, de cavalos, de navios, de casas bancárias, de títulos do tesouro e, tal como Crusoé, é senhor de escravos — a própria Haydée (uma princesa destronada, filha do Paxá de Janina, peça fundamental na trama contra Morcerf), e o núbio Ali. Para Monte Cristo, que queima a própria fortuna, o dinheiro é um dispositivo, nunca o objetivo.

O modo como tratam o próprio patrimônio revela muito sobre os protagonistas: tendo a vingança como objetivo, Monte Cristo precisa transformar dinheiro em capital social; precisa estar acima dos inimigos, precisa dominar uma sociedade materialista. São os seus recursos praticamente infinitos que financiam a falência de Danglars; é a sua riqueza que deslumbra Albert de Morcerf no carnaval romano e que, conseqüentemente, abre a partir do jovem as portas da elite parisiense. A *ostentação* de Monte Cristo é um dos elementos que revelam os limites do individualismo do personagem; no fundo, as obrigações sociais que determinam os gastos de Dantès são relativamente correspondentes àquelas examinadas por Marcel Mauss (2003) quando faz referência ao *potlatch* dos grupos tribais norte-americanos — trocar para viver, trocar para estabelecer vínculos e angariar prestígio.

São as regras da reciprocidade que se aplicam a Monte Cristo e encaminham a sua alegada autossuficiência para um plano apenas projetado, um plano por ele criado para engendrar seus inimigos e que, por fim, parece convencer também Antonio Candido: não percebem que, no fundo, escondidas sob o manto da onipotência do conde, estão as necessidades relacionais de um Dantès ultrajado, consumido pelo rancor, e que são elas que dão as cartas. Enquanto isso, Crusoé acumula. E, sem laços reais, se faz *de fato* autossuficiente. Neste sentido, se for preciso escolher entre um e outro para representar de fato o individualismo, o in-

⁵³ Novamente, no que diz respeito à relação entre os personagens e suas respectivas ilhas, encontramos perspectivas opostas. A ilha de Crusoé não gera nenhum vínculo simbólico com o personagem, que a abandona assim que possível e sem qualquer tristeza. A ilha de Monte Cristo, onde Dantès encontra seu tesouro, é revestida por um simbolismo tão intenso que não só é adquirida pelo conde, mas se transforma no território que identifica o título nobiliárquico e, conseqüentemente, o próprio personagem.

glês, que não tem nas costas o peso da desonra e a respectiva necessidade de um revide é um correspondente muito melhor⁵⁴. Nas palavras de Watt, afinal:

Robinson Crusoe alinha-se naturalmente com os grandes mitos da civilização ocidental, com Fausto, dom Juan, e dom Quixote. Todos eles procuram obstinadamente concretizar um dos desejos característicos do homem ocidental. Cada um encarna um *arete* e um *hubris* — um valor excepcional e um excesso vicioso —, em esferas de ação particularmente importantes da nossa cultura. Dom Quixote tem a impetuosa generosidade e a obsessão restritiva do idealismo cavaleiresco; dom Juan procura e ao mesmo tempo se atormenta com a ideia da experiência ilimitada com as mulheres; Fausto, o grande sábio, jamais satisfaz sua curiosidade e por isso é condenado. Naturalmente Crusoe negaria sua afinidade com tais personagens; estas são criaturas excepcionais, enquanto qualquer faria o que ele fez nas circunstâncias dadas. Contudo Crusoe também possui um valor excepcional: é autossuficiente. E tem um excesso: o egocentrismo exagerado condena-o à solidão, onde quer que esteja. Pode-se argumentar que ele é obrigado a ser egocêntrico, pois se vê abandonado numa ilha. Mas também deve-se admitir que anda procurando o seu destino e que a ilha lhe proporciona a oportunidade única de concretizar o grande anseio da civilização moderna: a absoluta liberdade econômica, social e intelectual do indivíduo. (Watt, 2010: 91)

Antonio Candido circunscreve Monte Cristo comparativamente à literatura francesa, cultura que — claro ficou após Tocqueville — mantém muitos aspectos relacionais em detrimento do individualismo, ao contrário do que ocorre no sistema anglo-saxão, marcadamente menos relacional. É nesse ambiente que, compara Candido, acompanhando respectivamente Rastignac e Julien Sorel, Dantès é um arrivista e um bonapartista⁵⁵; “um dos muitos jovens que a literatura romântica tomou, no século XIX, para ilustrar a nova fase de conquista da posição social pela seleção do talento e da habilidade. No fundo, a mesma glorificação da iniciativa e do pulso firme que vemos em Stendhal e Balzac” (Candido, 2006: 25).

O problema é que, novamente, *não há* uma agressão pregressa na trajetória dos personagens que exija reparação, que limite o processo de individualização. Julien Sorel é um jovem intelectual, de origem humilde, sem qualquer afinidade com a própria família, que se emprega como preceptor dos filhos de uma família

⁵⁴ Como ressalta Roberto DaMatta: “Entre nós, modernos, trata-se de uma subjetividade que, como Greta Garbo, pede para ficar só, entende que o inferno são os outros e, como mostra o caso de Robinson Crusoe, jamais deixa de calcular os recursos disponíveis, não se intimidando ou desesperando pela solidão extremada. Nestes casos, o isolamento e a solidão abrem e acentuam um intenso diálogo interior, típico do individualismo moderno. Um diálogo glorificador da autonomia, da privacidade, do autodesenvolvimento, sociocentricamente confundido, como ilustra Steven Lukes (1973), com a dignidade do homem, no qual a capacidade de permanecer *indiviso* é um sinal de integridade e de força de caráter.” (2000: 21)

⁵⁵ Não há, no entanto, no romance de Dumas, nenhuma referência à preferência ideológica de Dantès; o marinheiro é acusado de bonapartismo em plena Restauração mas, como vimos, a partir de um complô.

rica e, a partir da posição alcançada, ascende socialmente. Já com Rastignac existe uma correlação simbólica interessante: o personagem aparece n'*O pai Goriot* como um jovem ingênuo recém-chegado à Paris; observando o processo de decadência enfrentado pelo velho Goriot na esteira da vaidade das filhas, declara guerra à sociedade, como lembra o próprio Antonio Candido (2006: 17) — gritando para Paris do alto de Montmartre como se a convidasse para um duelo — e do materialismo parisiense passa a se aproveitar imediatamente, por sinal, ao se encaminhar para o jantar na casa da Sra. de Nucingen⁵⁶.

Se os três personagens — Dantès, Sorel e Rastignac — são de fato arrivistas, Monte Cristo só o é graças à posição de credor socialmente estabelecida mediante o complô; caso contrário, seria apenas o feliz esposo de Mercedes, próspero capitão do *Pharaon*. Rastignac, por sua vez, percebe por sua vez que a morte de Goriot está relacionada às posições sociais e ao jogo de cena do qual é necessário tomar parte para se estabelecer na elite; a declaração à cidade e o arrivismo ulterior indicam, ainda que de modo muitíssimo tênue, também um tipo de vingança, um conflito estrutural aos moldes daqueles promovidos pelos bandidos sociais de Hobsbawm (1976). Em sentido estrito, embora todos os três de fato possam ser classificados com justiça como *arrivistas*, considero justo creditar o ambicioso Sorel como o modelo mais “puro”, observando que é nele que o processo de individualização — se é que podemos efetivamente classificar o *arrivista* como *individualista*, diga-se de passagem — vai, de fato, mais longe.

Resumindo, defendi nas últimas páginas que o vingador é um sujeito transicional, um navegador social que se movimenta em meandros estruturais. Ele não rompe totalmente com as estruturas — ou não *se separa do mundo*, para ficar na terminologia dumontiana — porque sua própria razão de existir (a vingança) depende da manutenção de um vínculo estrutural; o vingador só existe a partir da

⁵⁶ “Ao ficar sozinho, Rastignac deu uns passos até o alto do cemitério e viu Paris tortuosamente deitada ao longo das duas margens do Sena, onde as luzes começavam a brilhar. Seus olhos se prenderam quase avidamente entre a coluna da Place Vendôme e a cúpula dos Invalides, ali onde vivia aquela bela sociedade em que ele quisera penetrar. Lançou sobre essa colmeia zunindo um olhar que parecia de antemão extrair-lhe o mel, e disse estas palavras grandiosas:

— Agora, somos nós dois!

E como primeiro ato do desafio que lançou à Sociedade, Rastignac foi jantar na casa da sra. de Nucingen.” (BALZAC, H. **O pai Goriot**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015. p. 289)

sacralização de alguns laços fundamentais (a honra, o parentesco) que geram a dívida e obrigam a iniciativa de reparação. O vingador, seguindo o exemplo de Monte Cristo e ao contrário do renunciante, não completa o processo de individualização, mas retorna para cumprir suas obrigações relacionais. A capacidade de movimento, no caso de Monte Cristo, está obviamente relacionada à projeção de uma imagem que, em última instância, é apenas instrumental. No fundo, o que está realmente em jogo é o pagamento da dívida — a morte do pai, a noiva ofendida, a posição usurpada...



Qual é o papel que Monte Cristo ocupa na história da literatura? Por um lado, a crítica de Antonio Candido (2006: 20) reverbera uma posição relativamente comum: os romances de Alexandre Dumas são consideradas obras menores pelos *especialistas* e, o autor, homem de segundo ou terceiro time⁵⁷. Por outro, entre tudo o que foi escrito, em toda a nossa existência, apenas uns pouquíssimos autores conseguiram encaixar seus romances de modo expressivo na cultura popular e garanti-los a sobrevivência não durante anos ou décadas, mas ao longo dos séculos. Alexandre Dumas, apesar da opinião dos eruditos, está no seleto grupo dos sobreviventes. Provavelmente não há fragmento literário mais conhecido entre o público infanto-juvenil que o lema dos mosqueteiros; possivelmente o herói francês que melhor sobreviveu às últimas viradas de século e que mais firmemente se impôs na cultura popular — atravessando o Atlântico em direção a várias adaptações para o cinema, inclusive derivando-se em filmes como *The Son of Monte Cristo* (1940) e *The Wife of Monte Cristo* (1946) — é o conde Monte Cristo. Se há, portanto, um autor que serve como pilar para as películas que Hollywood nos entregou sob a categoria de “filmes de capa e espada”, este é, sem dúvidas, Alexandre Dumas.

Para todos os efeitos, portanto, a classificação de críticos e acadêmicos não importa. A única avaliação possível é a do público, é o que garante a sobrevi-

⁵⁷ ver também LACERDA, R. Apresentação: **A grande ficção e o bom gosto**. In. DUMAS, A. *O conde de Monte Cristo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

vência do romance. Neste sentido, a antropologia — que está pouco ou nada interessada no virtuosismo, na técnica, na frase lapidar, mas nos papéis sociais, nas representações culturais, na vida imitando arte e na arte imitando a vida — encontra nesses romances, subestimados, um rico reservatório cultural que permite a partir dos elementos representados entender o que está oculto; algo que, talvez, de outro modo não alcançaríamos. Monte Cristo é um personagem emblemático porque se tornou uma referência cultural inevitável, uma associação imediata quando se pensa em vingança. É um homem vítima de um complô, preso injustamente que alcança um tesouro fabuloso e volta para punir todos aqueles que outrora lhe fizeram mal, todos os responsáveis pelo seu terrível infortúnio. Mais do que um vingador prototípico, Monte Cristo encarna um modelo de ação para todos os que já se sentiram injustiçados; é a transcendência do homem normal para um protótipo aprimorado, invencível, capaz de expurgar todo o mal que o envolve; é tanto um super-homem quanto um espécime autoritário, afinal; um modelo que ultrapassa a linha do bem e do mal, que está acima da lei e dos outros indivíduos, movido apenas pela própria noção de certo e errado. O que a transição de Dantès para Monte Cristo reflete, em última instância, é a desumanização do personagem.

A vingança de Dantès é maior que a vida de seus inimigos. Não basta, pois, simplesmente matá-los; o que interessa é retirar, de cada um, o que há de mais precioso. Fernand, o conde de Morcerf, primo e marido da ex-noiva que, de soldado se fez nobre e rico a partir de traições habilmente reveladas, perde o nome e a posição social, suicida-se. Villefort, o procurador do Rei, enlouquece. Por último, Danglars, barão, banqueiro, ex-subordinado de Dantès no *Pharaon*, perde a fortuna construída no mercado financeiro: um Dantès que já revela um certo remorso o permite abandonar o cativeiro com o que sobrou de suas rendas (cinquenta mil francos, entre muitos milhões perdidos).

O remorso de Monte Cristo grassa à medida que os efeitos de seus atos atingem inocentes. Em primeiro lugar, Mercedes e Albert de Morcerf. A ex-noiva, que o reconhece praticamente de imediato, implora pela vida de Albert, que por sua vez procura limpar o nome do pai. Mercedes e Albert são inocentes mas pagam um preço alto. É nesse momento da trama que Monte Cristo se arrepende e se

coloca ao sabor dos acontecimentos; ele e Albert se enfrentam em duelo no qual ambos renunciam à vitória. Não há, no entanto, retorno possível — “porque em tais casos quase nunca é possível voltar atrás” (Candido, 2006: 37). A família de Villefort é um exemplo ainda mais triste dos efeitos colaterais: o conde apresenta à esposa ambiciosa do magistrado um tipo fortíssimo de veneno; a mulher, na ânsia de transformar o filho biológico em único herdeiro, mata os avós maternos da enteada, mata por engano um criado e tenta matar o sogro e a própria enteada, Valentine, grande amor de Maximilien Morrel, protegido do conde. Um Villefort enfurecido descobre a origem dos assassinatos e condena a esposa, que então assassina o filho e comete suicídio. Aturdido, consumido pela culpa e pelo escândalo, provocado pelo surgimento de um outro filho, bastardo, até então considerado morto, o procurador enlouquece. Monte Cristo foi longe demais. Precisa curar Valentine da doença provocada pelo veneno e, com isso, salvar a vida de Morrel, que ameaça suicídio. Eis o último e mais macabro ato da desumanização de Dantès:

A sua teoria da gradação da vingança corresponde ao desejo monstruoso de distender o sofrimento ao máximo, e ele a aplica meticulosamente, somando à morte as torturas morais, até ficar saciado e hesitar. Mesmo quando auxilia faz sofrer, e só num cérebro de verdugo passaria a ideia, que executa com minúcia, de salvar Valentina de Villefort para o seu amado Maximiliano, mas deixando-o durante meses pensar que ela morreu, — a fim de o aperfeiçoar moralmente! Sob a correção impecável da aparência e das maneiras, Monte Cristo manifesta em profundidade certos aspectos de fúria demoníaca, sanguinolenta, que o aproxima dos personagens criados pela corrente “frenética” do Romantismo. (Candido, 2006: 36)

É por isso que o final é ambíguo. Monte Cristo cobra com juro as suas dívidas, pune seus inimigos, vinga a morte do pai. Por intermédio do abade Faria, Dantès toma conhecimento de Maquiavel e o aplica, ao contrário de Hamlet ou Cláudio: o mal tem que ser feito de uma vez só e com tal força que os inimigos não sejam capazes de reagir. Os poucos nós soltos, aqueles que poderiam acarretar na instauração de um ciclo — Albert de Morcerf e Valentine, sobretudo — abdicam da desforra e inclusive, embora sofram com os efeitos colaterais, passam a nutrir um certo carinho pelo conde.

Tudo termina bem terminando mal. Não há mais espaço no mundo para um personagem que, tal como um capitão Ahab que enfim mata sua cachalote, não possui mais nenhum objetivo vivo. Resta o exílio com o que sobrou, a pers-

pectiva de reconstrução de uma alma destroçada mais pelo esforço punitivo do que pelos anos de cárcere. São nomeados os herdeiros, todos os bons desfrutam uns dos outros na Ilha de Monte Cristo, Dantès e Haydée seguem viagem num iate e, aos poucos, desaparecem no horizonte. Me refiro ao final ambíguo porque, de modo algum, o direito de vingança ou o nível de crueldade são questionados; aconteceu o que deveria acontecer: Dantès não escapa da amargura, nem antes, nem agora. É apenas um instrumento de uma lógica que ultrapassa os homens e que se projeta ao infinito. Resta uma tentativa de reconstrução, que obrigatoriamente precisa ocorrer longe da França e, não sem motivo, da cultura ocidental: Dantès navega rumo ao Oriente. Por último, o conde relega ao casal Maximilien e Valentine muito dinheiro e — supostamente — um sábio conselho:

[...] não existe felicidade nem infelicidade neste mundo, existe a comparação de uma com a outra, só isso. Apenas aquele que atravessou o extremo infortúnio está apto a sentir a extrema felicidade. É preciso ter desejado morrer, Maximilien, para saber como é bom viver. Portanto, vivam e sejam felizes, filhos diletos do meu coração, e nunca se esqueçam de que, até o dia em que Deus dignar-se a desvelar o futuro para o homem, toda a sabedoria humana estará nestas duas palavras:
Esperar e ter esperança. (Dumas, 2008: 1369)

5. As obrigações de Jean Valjean

O conde de Monte Cristo e *Os Miseráveis* são obras próximas. O primeiro foi originalmente publicado entre 1844 e 1846, como folhetim; o segundo, em 1862⁵⁸. Ambos são romances extensos, difíceis de analisar no âmbito de algumas poucas páginas, mas construídos principalmente a partir do trânsito de seus respectivos protagonistas entre o crime, a vingança e redenção. Melhor explicando, como vimos anteriormente, Dantès, perseguido e perseguidor, vítima de um complot, retorna e inverte o processo. Valjean, por sua vez, é um criminoso condenado, um ex-grilheta. Confinado, é verdade, por um crime inevitável: miserável, rouba os pães no mostruário de uma padaria para alimentar os sobrinhos — Jean Valjean “não era de natureza perversa. Quando chegou às galés, ainda se conservava bom. Mas agora condenava a sociedade e sentia que se tornara mau; condenava a Providência e percebia que se tornara ímpio.” (Hugo, 2012: 142)

Posto em liberdade condicional, sofre a típica rejeição dedicada aos ex-presidiários; não consegue abrigo em uma pequena cidade até ser bem recebido por um sacerdote, o caridoso Bienvenu, Bispo de Digne. Durante a madrugada, cai em tentação, rouba um faqueiro de prata e foge; Bienvenu se decepciona, mas não presta queixa. Valjean, todavia, é capturado por policiais, que reconhecem os talheres do bispo. Ao ser confrontado com Bienvenu, o padre informa à polícia que o faqueiro foi uma doação e acrescenta aos talheres, ainda, dois castiçais de prata. O ladrão é posto em liberdade. Em troca, Bienvenu exige de um Valjean totalmente desconcertado que, daquele momento em diante, todos os seus atos sejam orientados para o bem e para a redenção, para a aproximação com Deus:

Foi até a lareira, pegou os dois castiçais de prata e entregou-os a Jean Valjean. As duas mulheres viam-no agir sem dizer uma palavra, sem fazer um gesto, sem um simples olhar que pudesse perturbá-lo.

⁵⁸ Alexandre Dumas e Victor Hugo mantiveram relacionamento ambíguo. Ambos se frequentavam, primeiro em Paris e depois em Bruxelas, onde um Victor Hugo exilado por questões políticas após a tomada do poder por Napoleão III convivia assiduamente com um Alexandre Dumas que deixara a França fugindo de credores. A rivalidade, no entanto, era latente; Hugo, por exemplo, apoiou acusações de plágio contra *Os três mosqueteiros* em 1833. Para mais informações, ver Société des Amis d'Alexandre Dumas, <http://www.dumaspere.com/pages/vie/proches/hugo.html>. Acessado em 12 de janeiro de 2019.

Jean Valjean tremia dos pés à cabeça. Pegou os castiçais maquinalmente e apalermado.
 — Agora — disse o Bispo —, vá em paz. Uma coisa ainda: quando voltar aqui, não é preciso entrar pelo jardim. Pode entrar e sair quando quiser pela porta da rua. De dia e de noite ela está fechada com uma simples taramela.
 Depois, voltando-se para os soldados:
 — Os senhores podem ir sossegados.
 Jean Valjean parecia alguém prestes a desfalecer.
 O Bispo aproximou-se dele e disse em voz baixa:
 — Não se esqueça jamais de que o senhor me prometeu usar esse dinheiro para tornar-se um homem de bem.
 Jean Valjean, que não se lembrava em absoluto de ter prometido coisa alguma, ficou sem ação. O Bispo acentuara as palavras com ênfase e continuou com solenidade:
 — Jean Valjean, meu irmão, o senhor não pertence mais ao mal, mas ao bem. Resgatei a sua alma; liberto-a dos pensamentos sinistros e do espírito da perdição, e entrego-a a Deus.
 (Hugo, 2012: 163)

O personagem passa então a se dedicar inteiramente à reparação dos erros de outrora⁵⁹. Valjean é um homem forte e inteligente: com a prataria do bispo, somado ao próprio e magro patrimônio, transforma a cidadezinha de Montreuil-sur-Mer fundando uma fábrica de vidrilhos e, alçado à categoria de cidadão respeitável e remediado, promove a caridade e a filantropia; sob a identidade de Madeleine, é nomeado prefeito. A vida pessoal é marcada pela austeridade apesar do sempre crescente patrimônio; Valjean (ou Madeleine) é praticamente um asceta.

Tudo começa a mudar, no entanto, quando transferem de Paris para a cidadezinha o inspetor de polícia Javert, que reconhece em Madeleine, *maire* de Montreuil-sur-Mer, o ex-forçado Jean Valjean que, liberto em condicional, sumiu e nunca mais deu notícias. Javert é um antagonista obsessivo. Em primeiro lugar, obedece à lei mas progressivamente, após as várias escapadas de Valjean sob o seu nariz, transforma o que antes era apenas ofício em uma questão pessoal. E é a disputa entre ambos os personagens o efeito dramático que mais nos interessa.

Retornemos brevemente à comparação entre Monte Cristo e Valjean. Simplificado o enredo acima, notam-se algumas semelhanças: são dois condenados que após um longo período encarcerados retornam à sociedade de modo obscuro;

⁵⁹ Diz Mario Vargas Llosa: “Jean Valjean é intrinsecamente moral. Condenado às galeras por ter roubado um pão, suas repetidas tentativas de fuga prolongam sua pena até mantê-lo dezenove anos na prisão. Lá se destaca por sua natureza antissocial e solitária e por sua força, antes que por sua crueldade. Somente quando é libertado e chega a Digne, onde é maltratado pelos donos de albergues e hospedarias e hospedado pelo generoso bispo, constatamos seus maus instintos: o roubo dos talheres de prata de monsenhor Bienvenu e da moeda de Petit-Gervais, o menino saboiano. O gesto magnífico do bispo transforma a sua natureza. A partir de então, Jean Valjean começa uma gesta de sacrifícios, renúncias, generosidades e abnegações que, no final da sua vida, farão dele uma figura semelhante à do Redentor: ‘O forçado se transfigurava em Cristo’ (V, IX, IV, p. 1.475).” (Vargas Llosa, 2012: 71)

ambos são apadrinhados por sacerdotes que desempenham um papel fundamental para a mudança de status de seus respectivos afilhados; ambos trocam sucessivamente de identidade. Em suma, estão inseridos em um jogo de *gato e rato* com seus respectivos antagonistas que atravessa praticamente a totalidade dos dois romances; o que muda, efetivamente, é a posição: enquanto Monte Cristo persegue Danglars, Villefort e Morcerf, Valjean é perseguido por Javert.

Monte Cristo abraça a reciprocidade negativa; é o vingador prototípico que após o período liminar, se individualiza, mas não totalmente, porque a posição que ocupa enquanto credor é mais forte que a prerrogativa de renúncia; Valjean, por outro lado, renuncia à vingança⁶⁰, pretende se tornar “um *indivíduo-em-relação-com-Deus*, o que significa, para nosso uso, um indivíduo essencialmente fora-do-mundo” (Dumont, 1985: 39), mas é sucessivamente atrapalhado tanto pelas relações sociais que estabelece com os indivíduos ao seu redor quanto pela perseguição de um antagonista alucinado. Apesar de todas as semelhanças, os dois protagonistas seguem caminhos opostos: conforme afirmei anteriormente, se Monte Cristo pode ser vulgarmente considerado um anti-herói, Valjean é um típico herói trágico. Ambos ocupam lugar análogo no imaginário ocidental no sentido de exemplo, mas evidentemente existe entre ambos uma espécie de oposição vetorial.

No que diz respeito mais especificamente a Javert, o que está em jogo é um percurso da justiça para a vingança; do impessoal para o relacional. Javert é descrito como um oficial exemplar⁶¹. Mas progressivamente, após falhar inúmeras vezes com Valjean, o que passa a estar em jogo não é tanto a lei da França, mas a honra do rival ludibriado; as fronteiras que separam o inspetor do vingador em

⁶⁰ “Sua vida passada, o primeiro deslize, a longa expiação, o embrutecimento exterior, o endurecimento interior, a libertação alegrada por tantos planos de vingança, o que lhe havia sucedido em casa do Bispo e a última ação que fizera, roubando quarenta soldos a uma criança, crime tanto mais infame porque feito logo após o perdão do Bispo, tudo isso lhe voltou à mente, aparecendo-lhe com toda a clareza, com tanta nitidez como jamais imaginara. Contemplou sua vida, e esta lhe pareceu horrível; observou a alma, e pareceu-lhe execrável. No entanto, um dia sereno brilhava sobre essa vida, sobre essa alma. Parecia-lhe ver Satã iluminado à luz do paraíso.” (Hugo, 2012: 172-173)

⁶¹ “Desgraçado de quem lhe caísse nas mãos! Prenderia o próprio pai se ele fugisse das galés e denunciaria a própria mãe se ela escapasse do cárcere. E o faria com essa espécie de satisfação interior própria da virtude. E, com isso tudo, levava uma vida de privações, de isolamento, de abnegação, de castidade, sem uma distração sequer. Era o dever implacável, a polícia compreendida como os espartanos compreendiam Esparta; “sentinela impiedosa, honestidade cruel, um espião de mármore. Era Bruto encarnado em Vidocq.” (Hugo, 2012: 259)

determinado momento deixam de existir. Grosso modo, a trajetória de Javert respalda o meu argumento referente à separação entre justiça e vingança: ambas partem de um mesmo princípio, não há diferença significativa na gênese (cf. Girard 1990: 28) mas, quando o ciclo se instaura, a honra ultrapassa a lei como força motora e o braço do particular se torna o *modus operandi* da violência, deixando de lado o respaldo institucional. Mesmo os representantes implacáveis da lei como Javert estão sujeitos à *pessoalização* do problema quando todo o aparato normativo-institucional se mostra ineficaz. O ciclo, no caso, não é aquele tradicionalmente dado, que trata explicitamente de uma troca de violência entre rivais, mas um outro, no qual um dos rivais está constantemente em fuga e o perseguidor toma as escapadas como algo pessoal e as encara como ofensa. A relação entre Javert e Valjean é a antítese do dito popular: quando um não quer, dois ainda brigam.

Retomarei o antagonismo entre ambos na última etapa deste capítulo. Por hora, interessa um outro ponto: Mas por que, afinal, Valjean simplesmente não se entrega? Não é o que se esperaria de um fugitivo que, ciente de seus erros, resolve repará-los em busca de Deus? Certamente, em ao menos um momento, é essa a pretensão do personagem. Ainda sob a identidade de Madeleine, prefeito de Montreuil-sur-Mer, Valjean descobre por intermédio de Javert que alguém, confundido consigo, foi capturado pela polícia e será julgado em uma cidade vizinha. O prefeito se desespera: um inocente não pode pagar por crimes que ele próprio cometeu. Parte rumo ao tribunal, entra na corte, pede a palavra, se revela. Em meio à consternação geral, sai incólume, deixando o próprio endereço e afirmando aguardar a diligência. De fato, é Javert quem vai procurá-lo, quem pretende prendê-lo. Ocorre que, ao chegar em casa, Valjean percebe que não pode se entregar ainda: existe antes uma dívida que ele precisa quitar com a moribunda Fantine.

5.1. Os fracos e a sociedade

Fantine é uma jovem mulher que se deixa seduzir pelo boêmio Tholomyès. Grávida e abandonada, precisa garantir o sustento da filha. Estamos no século XIX; ser mãe solteira era uma condição simbolicamente equivalente à prostitui-

ção. Fantine sabe que não conseguirá sustentar a filha sem deixá-la aos cuidados de alguém; assim, a solução se apresenta na forma do casal Thénardier, estalajadeiros em Montfermeil, que concordam em cuidar de Cosette mediante o envio de uma soma mensal para o sustento da criança. Resolvida a guarda de Cosette, Fantine encontra emprego na fábrica de vidrilhos. Tudo corre bem, até uma colega invejosa interceptar a correspondência da jovem com os Thénardier e descobrir a existência de Cosette; a colega delata Fantine para a gerente da firma, uma senhora moralista que, sem consultar Valjean/Madeleine, a despede. No mesmo período, a ganância dos Thénardier aumenta e eles passam a exigir mais e mais dinheiro, alegando que a menina consome muito, que está sempre doente e que tem sido um problema sustentá-la. Fantine se desfaz de tudo o que possui: dos poucos objetos de valor, dos móveis, dos cabelos e, num gesto dramático de desespero, vende os dois dentes da frente pelos quarenta francos exigidos por Thénardier para comprar remédios para Cosette supostamente à beira da morte:

Depois olhou para Fantine, que lhe mostrava a cabeça quase sem cabelos.

De um dia para outro envelhecera mais de dez anos.

— Jesus! — disse Marguerite —, que tem você, Fantine?

— Nada! — respondeu. — Pelo contrário: minha filhinha não vai morrer dessa terrível doença por falta de remédios. Estou muito contente.

Enquanto assim falava mostrava à boa velha os dois napoleões que brilhavam sobre a mesa.

— Jesus! — disse Marguerite. — Mas isso é uma fortuna! Onde arranjou esses luíses de ouro?

— Ganhei-os — respondeu Fantine.

E pôs-se a sorrir. A vela iluminava-lhe o rosto. Era um sorriso ensanguentado. Uma saliva avermelhada sujava-lhe os cantos dos lábios, na boca aparecia um buraco escuro.

Os dois dentes superiores tinham sido arrancados.

Mandou os quarenta francos para Montfermeil. No fim de contas tudo aquilo não passava de uma astúcia dos Thénardier para conseguir dinheiro. Cosette não estava doente. (Hugo, 2012: 277-278)

O que o fragmento revela é, da mãe para a filha, um tipo de dádiva em mão-única que não pode ser retribuída; em contraponto à negatividade dos Thénardier, demonstra-se um tipo de amor incondicional. A decadência física e mental de Fantine é evidente. Só lhe resta o tipo mais rasteiro de prostituição. Na rua, no frio, sem roupas apropriadas, Fantine se oferece. Arruma confusão com uns jovens, filhos de pessoas importantes, que atiram neve em suas roupas leves. Ao reagir, acaba confrontada por Javert, presa por prostituir-se. Valjean/Madeleine testemunha a cena, tenta socorrê-la e é ofendido por Fantine, que guarda mágoas re-

lativas à demissão da fábrica. Valjean, no entanto, tenta reparar a injustiça e se indis põe com Javert. É nesse momento que as suspeitas do inspetor de polícia acerca da real identidade do *maire* se tornam mais intensas. Valjean salva Fantine da prisão e, percebendo-a gravemente doente, passa a tratá-la.

Para Fantine, só o bem estar da filha interessa; ela implora a Valjean que vá resgatá-la dos Thénardier. O ex-grilheta promete que trará a menina e faz, de fato, o possível para recuperá-la à distância, mas esbarra na ganância do estalajadeiro. Resolve ele próprio visitá-lo mas, enquanto isso, como apontei no item anterior, descobre um suposto criminoso acusado em seu nome na cidade vizinha e toma o caso como urgente. Ao retornar desmascarado, encurralado por Javert, pede um curto intervalo para resgatar a menina antes de se entregar à justiça, que não é concedido pelo inspetor. Fantine morre. Valjean promete cuidar de Cosette e sai conduzido por Javert. Encarcerado novamente, empreende um ato heróico para salvar um outro detento e, ao cair na água, é dado como morto. Valjean, obviamente, consegue fugir e toma o rumo da estalagem.

As prisões de Valjean são análogas a de Monte Cristo; Valjean individualizado, transformado em um número (9430), passa por todas as etapas liminares até o retorno. Ao contrário do que ocorre no início do livro, o ex-forçado agora tem um objetivo claro: recuperar Cosette. Não é, pois, uma dívida negativa como àquela observada em Dantès, mas uma promessa assumida com Fantine — que pode ser interpretada tanto como caridade desinteressada quanto a partir da culpa relativa à demissão. Não é de se estranhar que o recurso utilizado por Victor Hugo na fuga de Valjean seja o mesmo empregado por Dumas na fuga de Dantès: ambos se atiram na água e graças a própria habilidade sobrevivem. É preciso reiterar as qualidades e o empenho sobre-humanos dos protagonistas: o engenho de Dantès, a força de Valjean e a dívida — positiva ou negativa — que os prende ao mundo, tão forte que todo o esforço é empreendido na quitação do débito.

Recuperada a órfã, toda a trama se desenrola concentrada no esforço de Valjean para fugir de Javert, proteger a menina e educá-la. Os Thénardier entram em franca decadência e mergulham em definitivo no crime. Cosette, que vivia miseravelmente na estalagem, conhece com Valjean o verdadeiro amor paterno. Vic-

tor Hugo insiste que o encontro do protagonista com Cosette é o encontro de duas pessoas sozinhas no mundo que passam a justificar um ao outro:

Jean Valjean jamais amara alguém. Havia vinte e cinco anos que estava só no mundo. Nunca havia sido pai, ou amante, ou marido, ou amigo. Nas galés, era mau, triste, casto, ignorante e perigoso. O coração desse velho grilheta ainda se conservava cheio de virgindades. A irmã e os sobrinhos não lhe deixaram senão uma lembrança vaga e longínqua, que acabara por desaparecer quase inteiramente. Fizera todos os esforços para tornar a encontrá-los e, não o conseguindo, esquecera-os. A natureza humana é assim. As outras emoções ternas de sua juventude, se é que as teve, caíram num abismo. Quando viu Cosette, quando a adotou, libertou e levou consigo, sentiu uma vida nova. Tudo o que havia de paixão e afeto no seu íntimo despertou, concentrando-se naquela criança. Ficava ao lado do leito em que ela dormia e estremecia de contentamento; sentia uma emoção quase materna, desconhecida até então, pois é uma coisa ainda obscura e agradável a grande mudança que se opera em qualquer coração que comece a amar. Pobre velho de coração jovem! (Hugo, 2012: 612)

O que ocorre é uma guinada brusca no processo de individualização de Jean Valjean. Mesmo em fuga, *sempre* em fuga, a frugalidade que marca o estilo de vida do personagem progressivamente cede lugar à generosidade com Cosette. Em uma de suas escapadas, ele e a menina pulam os muros altos de um convento que é também um internato para moças da elite francesa. Lá, são “coincidentemente”⁶² recebidos pelo jardineiro Fauchelevent, velho amigo de Valjean, que nutre uma profunda dívida de gratidão e consegue, junto às freiras, uma bolsa de estudos para a menina e uma colocação para o ex-grilheta, apresentando-o às freiras como seu irmão de sangue⁶³.

Passam cinco anos em segurança entre os muros do convento. Fauchelevent morre e a sua identidade é assumida por Valjean. Temos novamente um outro período individualizado, de separação do mundo. A austeridade do convento é

⁶² Vargas Llosa considera as inúmeras “coincidências” que envolvem todo o enredo do romance como uma *ordem da casualidade*, ou seja, um recurso tão constantemente explorado por Victor Hugo que, na verdade, é uma espécie de fim em si próprio, organizando de modo inflexível encontros e desencontros “que, enquanto nos seduzem, também nos afastam da realidade fictícia que sentimos, em sua deliciosa feitiçaria, em seu artificioso sortilégio, como constitutivamente diferente da real” (Vargas Llosa, 2012: 48)

⁶³ Sobre a relação entre Valjean e Fauchelevent, mais um elemento de reciprocidade, portanto: “A cena do salvamento do velho Fauchelevent mostra como é paradoxal essa lei do acaso. Embora haja muitos moradores em volta, vendo o pobre homem ser cada vez mais esmagado pelo peso da carroça enquanto traziam um guincho para içá-la, ninguém atina a pensar que, se todos ajudassem e fizessem força, tirariam o velho da enrascada. Todos parecem tacitamente convencidos de que o resgate deve ser obra de uma única pessoa. Quando Jean Valjean oferece até vinte luíses para que uma pessoa tente levantar a carroça, ninguém se apresenta. Por quê? Porque a ação exige que isso seja feito pelo próprio Valjean, sozinho, para que sua bondade e sua força resplandeçam e surja entre ele e Fauchelevent a dívida moral que mais tarde o velho pagará asilando o ex-presidiário e Cosette no Petit-Picpus.” (Vargas Llosa, 2012: 45)

substituída, quando Cosette termina os estudos, por uma vida mundana elegante; a menina revela muito bom gosto para roupas, tecidos e decoração. Valjean/Fauchelevant ainda possui as grandes reservas acumuladas na época de Madeleine e passa a viver com conforto. Resumindo até aqui, duas observações importantes: em primeiro lugar, os sucessivos momentos de afastamento do mundo social — as galés, o convento — e o retorno forçado a uma sociedade insegura, que não esquece o passado. Victor Hugo parece prover o personagem de momentos liminares com o intuito de forçá-lo a tomar uma decisão: ou confronta as ameaças provenientes do mundo social ou permanece individualizado, fora-do-mundo, em uma relação com Deus a partir da promessa feita a Bienvenu. O problema é que Valjean decididamente rebate a primeira opção; se recusa a fazer parte de um ciclo negativo de contraprestações e sempre consegue escapar de eventos que, enfrentados de frente, seriam definitivos. Por outro lado, a renúncia definitiva é sumariamente descartada porque Valjean estabelece vínculos insolúveis; de Fantine a Cosette, do estabelecimento da dívida com a ex-funcionária moribunda ao quitamento assumindo a criação da jovem órfã, o encontro direto com Deus a partir do rompimento com o mundo acaba substituído por um altruísmo quase absoluto traduzido no amor por Cosette.

Valjean refuta as saídas apresentadas; o eterno adiamento do confronto definitivo com Javert — e, posteriormente, com os Thénardier — provocam em muitas ocasiões, no leitor, uma sensação de sufocamento, de agonia. Como grande romancista que era, Victor Hugo sabe que não poderia ser diferente: mesmo que toda a obra esteja baseada em coincidências improváveis, quando não inverossímeis — os Thénardier vizinhos de Valjean e Pontmercy em Paris; os sucessivos e fortuitos encontros com Javert nas ruas de uma cidade que no, século XIX, já era uma grande metrópole —, o personagem lhe escapa, revelando estoicismo frente às agruras e resiliência em situações extremas. Isto é, Victor Hugo testa o caráter de Valjean o tempo todo para sempre esbarrar em uma postura resoluta, definitiva, necessária. Qualquer mudança arbitrária promovida pelo autor simplesmente arruinaria o romance. Hugo se contenta, então, em provocá-lo *ad nauseam*.

A resistência de Jean Valjean à vingança e à renúncia revela uma dádiva de tipo absoluto. Marshall Sahlins, como vimos, diria que estamos diante de uma relação de reciprocidade altruísta, na qual a oferta é muitíssimo maior do que o retorno e cuja discrepância entre o que é cedido e o que é recebido não desestimula o doador, que sempre mantém o fluxo (1966: 146). Sahlins enquadra este tipo de dádiva como *generalizada*, inserindo-a em um grupo classificatório que, além do altruísmo, abriga obrigações sociais provenientes de classe social, de *noblesse oblige*, do parentesco ou chefia de grupo; no entanto, prefiro separar as dádivas altruístas extremas, como parece ser o caso de Valjean, sob um outro termo: *absoluta*⁶⁴. O que é, afinal, o dom absoluto? É aquele cuja correspondência pode ser desejável, mas não é exatamente necessária; é a futura viúva que cuida de um marido em estado terminal; o pai que se sacrifica para alimentar o filho. No caso de Jean Valjean em relação à Cosette, a dádiva fundamental é o amor.

É o amor de Valjean por Cosette que o faz responsável pela vida de Marius Pontmercy, retirado anonimamente, quase morto, de uma barricada na rua Saint-Denis — em referência às revoltas de 1832 contra o rei Luís Felipe. Valjean carrega pelos esgotos de Paris o jovem gravemente ferido, fugindo das forças realistas. Pontmercy e Cosette estão apaixonados; Valjean é contra o romance e faz de tudo para evitá-lo. Pouco antes de partir com Cosette para Londres, entende que o amor entre os dois é inevitável; sendo assim, se encaminha para a barricada onde Marius e seus amigos coordenam a revolta. Novamente uma atitude altruísta ao salvar um rival capaz, como ficará claro, de afastar o pai da filha.

Sob o fogo da metralha que ceifa a existência do mais terno e simpático personagem do romance — o pivete Gavroche, filho abandonado dos Thénardier, monarca das esquinas e da picardia —, Jean Valjean, quando salva a vida de Marius, define ao mesmo tempo a futura sorte do jovem e de Cosette, e sua própria infelicidade. A barricada, além de dar à sociedade fictícia uma dimensão política, que até aquele momento aparecia como algo sucinto — o tema da miséria transcorria num plano moral, religioso e social, mas não político —, serve para arredondar o retrato psicológico de Javert, espécime mais sutil do que parecia a princípio, e para mostrar algumas fissuras anímicas em Jean Valjean, uma personalidade menos esquemática do que seu hagiógrafo, o narrador, quer nos fazer acreditar. (Vargas Llosa, 2012: 53)

⁶⁴ A tipificação, no entanto, não é minha. Crédito ao Prof. Roberto DaMatta a procura por uma “dádiva absoluta” em suas exposições e seminários; discussão da qual oportunamente me aproveitei. Ao Prof. Roberto, reitero, agora e sempre, o meu muito obrigado.

Marius e Cosette se casam após a lenta recuperação do rapaz. Valjean confessa para genro o seu nome verdadeiro, a condição de ex-grilheta, de fugitivo, mas não fala nada sobre o resgate empreendido; o jovem, ofendido com a condição do sogro, progressivamente consegue impedir o contato entre Cosette e Valjean. A separação ocorre de modo tão brutal que Cosette deixa de se referir a Valjean como pai, chamando-o “Sr. Jean”. No entanto, é o vilão Thénardier quem, sem nenhuma intenção de fazer o bem, coloca tudo nos eixos: chantageando Marius, comprova que o ex-grilheta salvara a vida do jovem aristocrata. Arrepentidos, Marius e Cosette procuram Valjean e pedem perdão. É tarde demais. Valjean está gravemente doente, morrendo de desgosto. Nos últimos momentos todos se reconciliam, Jean Valjean abençoa a filha e o genro e morre redimido.

Houve um silêncio. Todos se sentiam angustiados. Jean Valjean voltou-se para Cosette. Pôs-se a contemplá-la como se quisesse fixar-lhe a imagem por toda a eternidade. Na sombra profunda a que já havia descido, o êxtase ainda lhe era possível ao contemplar Cosette. O resplendor daquele rosto amável iluminava-lhe a face pálida. O sepulcro também pode deslumbrar-se.

O médico tomou-lhe o pulso.

— Ah! É da senhora que ele precisava! — murmurou, olhando para Cosette e Marius.

E, segredando ao ouvido de Marius, prosseguiu em voz baixa:

— Muito tarde!

Jean Valjean, quase sem parar de olhar para Cosette, observou Marius e o médico com serenidade. Ouviram-no balbuciar estas palavras apenas articuladas:

— Morrer não é nada; não viver é que é horrível! (Hugo, 2012: 1944)

“Não viver é que é horrível”, diz o homem cujas promessas e amor transformaram toda a sua existência em uma grande perseguição. Valjean nunca devolveu as ofensas, tampouco as aproveitou para renunciar: viveu sempre no fio da navalha, é uma espécie de terceiro vértice entre o vingador e o renunciante que só pode ser definido, neste caso, como *mártir*: um homem cujo sofrimento é levado às últimas consequências em nome de uma razão, de uma promessa, de uma ideia ou de alguém. No caso de Valjean, Cosette, cuja ausência se transforma em um desgosto fatal. Jean Valjean é o mártir, portanto, que antes de ser sacrificado é tomado por culpado, como bode expiatório; o sacrifício, no entanto, o torna sagrado, restituindo-o à sociedade em lugar privilegiado (cf. Girard, 1990; 2004).

Se a morte é o único fim possível para um Valjean que nunca teve espaço nas estruturas — algo que o transforma em um ser sacrificável —, o amor e o per-

dão de Cosette e o reconhecimento de Marius o sacralizam; tal como um Monte Cristo que completa sua vingança, Valjean cumpre o seu objetivo, encerra o ciclo de reciprocidades quando encontra ainda que brevemente o amor sincero, retribuído por Cosette em via de mão-dupla. Resta a morte, uma lápide anônima em um canto feio no cemitério do Père-Lachaise. Alguém, no entanto, registrou quatro versos na pedra lisa, consumidos pelo tempo, que bem resumem a vida de Valjean:

Il dort. Quoique le sort fût pour lui bien étrange,
Il vivait. Il mourut quand il n'eut plus son ange;
La chose simplement d'elle-même arriva,

Comme la nuit se fait lorsque le jour s'en va. (Hugo, 2012: 1950)⁶⁵



Os Miseráveis e *O conde de Monte Cristo* são obras produzidas a partir de idéias românticas tipicamente associadas ao século XIX. Para Antonio Candido, Monte Cristo é um “herói byroniano por excelência, na medida em que os heróis byronianos constituem a fórmula mais simples e mais difundida do herói romântico padrão” (Candido, 2006: 21). Valjean, por outro lado, assume contornos quase hagiográficos conforme sua trajetória se orienta para redenção. Enquanto protótipo moderno de mártir ou de herói trágico, é preciso observar que Valjean pode ser lido também a partir de um forte viés social: a tragédia é consumada por uma sociedade que massacra os fracos, que reforça penúrias, que refuta-os e subjuga-os à indigência. Se *Os Miseráveis* é um romance que deixa claro o seu propósito já no próprio título, o sintético prefácio revela ainda mais:

Enquanto, por efeito de leis e costumes, houver proscrição social, forçando a existência em plena civilização, de verdadeiros infernos, e desvirtuando, por humana fatalidade, um destino por natureza divino; enquanto os três problemas do século — a degradação do homem pelo proletariado, a prostituição da mulher pela fome, e a atrofia da criança pela ignorância — não forem resolvidos; enquanto houver lugares onde seja possível a asfixia social; em outras palavras, e de um ponto de vista mais amplo ainda, enquanto sobre a terra houver ignorância e miséria, livros como este não serão inúteis. (Hugo, 2012: 17)

⁶⁵ Ele dorme. E embora a sorte lhe fosse bem estranha, / Ele vivia. Morreu quando não teve mais o seu anjo; / A coisa simplesmente chegou, de moto-próprio. / Como a noite que chega, quando o dia se vai.

O plural *miseráveis* indica não apenas uma denúncia, mas várias: a degeneração dos Thénardier vivendo de pequenos golpes, contrariando o bom coração dos filhos, de Éponine e de Gavroche; a penúria do zelador Fauchelevent, salvo da miséria por Valjean, que mais tarde retribui-lhe o favor abrigando-o no convento; a menina Cosette, tratada aos chutes na estalagem dos Thénardier e Fantine, que vende o próprio corpo em partes, dos cabelos aos dentes da frente para sustentar a filha. Valjean funciona como um fio-condutor capaz de arregimentar todas essas histórias em relação à sua própria, de modo que, no destino de um único personagem, todos os miseráveis retratados estejam umbilicalmente reunidos.

E nessa reunião surgem diferentes respostas à miséria: os vingadores não são tratados no romance em contornos épicos, mas como indivíduos raivosos e odientos, motivados por paixões vulgares, pelo lucro fácil ou por uma obsessão que transcende a própria existência; nesse sentido, o bandido Thénardier e o policial Javert estão em um mesmo patamar. Os verdadeiros heróis são aqueles que não se entregam à reciprocidade, que não reverberam o intenso mal que lhes é causado, que renunciam — Fantine, Éponine, Gavroche, Valjean. Não sem motivo, todos eles morrem: o que está em jogo é a capacidade de sacrifício, a orientação para um bem maior. Em outras palavras, existe uma oposição que norteia toda a trama, a relação que os personagens estabelecem entre o *rancor* e o *perdão*.

A simpatia de Victor Hugo pelos párias e renunciantes fica igualmente evidente em *Notre-Dame de Paris*. Originalmente publicado em 1831, o romance se desenrola a partir do amor que um personagem fisicamente monstruoso nutre à distância por uma jovem cigana, observada do alto da catedral que dá nome ao livro. O deformado Quasímodo ama Esmeralda, que por sua vez ama o capitão da guarda Phoebus. Em silêncio, o poderoso arqui-diácono Frollo, mentor de Quasímodo também ama Esmeralda. Sem detalhar o enredo, basta apontar que o “amor” dos poderosos se transforma egoísmo e vingança; que Esmeralda, vítima da própria *joie de vivre*, é sacrificada por uma sociedade — representada sobretudo por Frollo, do mesmo modo que Javert representa a França de Valjean — que se resente daqueles que são livres. Acusada injustamente de assassinato, inicialmente protegida por Quasímodo mas enfim entregue às autoridades, vítima de um suplí-

cio e executada, despejada no ossário público. O fim de Esmeralda só não é mais triste que o de Quasímodo: em um amor tão profundo quanto desinteressado, o corcunda se entrega à morte abraçado ao cadáver de Esmeralda.

O desarranjo dos protagonistas de Victor Hugo e de outros autores considerados românticos em relação às estruturas sociais é um dos elementos que pavimentam o destino do Romantismo, na França, para os movimentos subsequentes — o Naturalismo, o Realismo. Há um certo eixo crítico que aproxima *Os Miseráveis*, por exemplo, do *Germinal* de Émile Zola. Ou, atravessando o canal da Mancha, que aproxima Victor Hugo das agudezas de um Charles Dickens tão sardônico quanto as suas *Grandes Esperanças* e tão ácido quanto às injustiças no caminho de um *Oliver Twist* (ver Ribeiro, 2012).

Existe todo um movimento de denúncia às regras sociais que atuam a favor dos poderosos e a partir do sofrimento dos pequenos. Transforma-se o fraco em protagonista (Dantès, Valjean, Quasimodo, Oliver, Etienne) em oposição aos fortes (Villefort, Javert, Frollo, Fagin e Sikes, os burgueses da Voreux) e conta-se uma história cujo objetivo, afinal, é um confronto no qual o poder será enfim contestado pela reciprocidade ou pelo sacrifício. Antonio Candido (2011) associando literatura e direitos humanos, se refere ao aparecimento de um “romance social”, que surge nas primeiras décadas do século XIX com corte humanitário, tratando o pobre como tema literário importante. Cita como exemplo mais característico, inclusive, *Os Miseráveis*: “um dos seus temas básicos é a ideia de que a pobreza, a ignorância e a opressão geram o crime, ao qual o homem é, por assim dizer, condenado pelas condições sociais” (2011: 185). Antonio Candido elenca, também, outros que apontei nas linhas acima: Dickens e Zola que, aliados a Eugène Sue, são encarados como precursores de autores posteriores, socialmente ativos, como Dostoiévski ou, no caso brasileiro, Graciliano Ramos, Jorge Amado e José Lins do Rêgo (Candido, 2011: 186-188).

É preciso, no entanto, ressaltar: o antagonismo entre heróis e vilões *não é* necessariamente construído a partir de classes sociais. Se no *Germinal* de Zola se encontra de fato um conflito dado a partir de classes — os mineiros representados pelo sindicalista Etienne contra os empresários que administram a mina de carvão

Voreux —, não é o que ocorre nos outros casos: Villefort, Javert, Frollo e Fagin ou Sikes não são necessariamente ricos, mas são antagonistas capazes de escravizar os fracos ou de separá-los da sociedade. Até o momento que um dos fracos consegue retornar e, através da vingança ou da redenção, complicar o jogo ou mesmo invertê-lo. Não é, no entanto, o retorno de um protagonista forte como Odisseu — o que são, afinal, os pretendentes à mão de Penélope contra um homem que enfrenta deuses? — mas um retorno marcado pela engenhosidade dos fracos que se fazem fortes explorando minúcias, brechas, a inteligência e a desenvoltura para vencer obstáculos *a priori* intransponíveis. Guardadas algumas restrições, o enfoque na fraqueza (e na pobreza) dos protagonistas revela no âmbito literário o que normalmente é chamado na antropologia de *poder dos fracos*.

Em primeiro plano, a noção de poder dos fracos é originalmente aplicada por Ioan Lewis (1963) em relação aos somali por ele estudados. Lewis indica uma separação hierárquica entre a autoridade mundana e o poder místico ou religioso, entre os *homens de armas* e os *homens de Deus*⁶⁶. Os místicos que ao contrário dos guerreiros representam papéis sociais assentados em elementos como humildade, fraqueza e pobreza, não possuem poder secular, mas atuam em um plano místico-religioso complementar; os dois elementos distintos, mas justapostos, credenciam todavia os religiosos a tomarem partido, enquanto mediadores ou pacificadores, de disputas que ocorrem no plano secular. Envolto em misticismo e obscuridade, acabam protegidos pelo medo da retaliação espiritual que despertam nos demais⁶⁷.

A capacidade de falar e agir contra os fortes, de baixo para cima, pode ser também uma posição institucionalizada. É o que acontece com o *bobo da corte*,

⁶⁶ Respectivamente, “men of spear” and “men of God” (Lewis, 1963: 112).

⁶⁷ Lewis faz referência imediata aos yibirs, uma pequena linhagem de mascates e artesãos que, segundo a tradição somali, são dotados de forte poder espiritual: “Somali are generally uncomfortable in the presence of Yibirs and believe that it is dangerous to refuse them their gifts. For the Yibirs are credited with the power of cursing those who refuse them their due. Yibirs are also represented as not being as scrupulous as they should be in the practice of Islam, and are sometimes derided as ‘corpse-eaters’ because they are regarded generally as scroungers, capable even of eating unclean meat. Contact with them is degrading and potentially defiling. And in keeping with their small numbers and the fact that they are widely scattered amongst their noble patrons, it is often said that no one has seen a Yibir’s grave. Indeed, in the popular view they are supposed to vanish in a mysterious wind when they die.” (Lewis, 1963: 113). Acrescento: os yibirs estão para os somali como os *ciganos* estão (ou estavam, em um passado muito recente) para a maioria das culturas ocidentais.

segundo Max Gluckman: um funcionário, em geral proveniente de classes baixas, com privilégio de fala, capaz de censurar o monarca através de zombarias e galhofas que, proferidas por qualquer outro indivíduo e em qualquer outro contexto, gerariam uma punição fatal (cf. Gluckman, 1965: 102-104).

Victor Turner (2013) utiliza a noção associada à ideia de *communitas*. A *communitas*, como vimos, é um tipo de irmandade externa, complementar, justa-posta à sociedade — enquanto um sistema estruturado, diferenciado e “frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de ‘mais’ ou de ‘menos’.” (Turner, 2013: 99). A *communitas* é uma sociedade provisória estabelecida pelos neófitos em período liminar aguardando o retorno às estruturas; ou então, na sociedade ocidental contemporânea, um tipo de organização que agrega aqueles que optaram por abandonar a “ordem social ligada ao *status* e adquiriram os estigmas dos mais humildes, vestindo-se como ‘vagabundos’, ambulantes em seus hábitos, ‘populares’ no gosto musical e subalternos em qualquer ocupação social de que se incumbam” (2013: 111). Em outras palavras, a *communitas* transgredir ou simplesmente anula as regras que normalmente governam as relações sociais, é um refúgio para os que ocupam posições marginalizadas na sociedade estruturada; a *communitas*, suplementar, *rudimentar*, que “irrompe nos interstícios da estrutura” (2013: 114) é ela própria uma espécie de *antiestrutura* e, como tal, todas as suas manifestações continuadas aparecem como perigosas e caóticas aos olhos daqueles que estão estruturalmente encaixados. Neste sentido, afirma Turner (2013: 109), figuras como o bobo da corte e os religiosos somali simbolizam os valores morais da *communitas* porque antagonizam, desafiando a coercitividade dos indivíduos dominantes. Consequentemente, o poder dos fracos representa o desafio da *communitas* contra as estruturas formais ou a atuação (ou revolta) dos marginalizados contra aquilo que normalmente classificamos como sociedade. Ainda acompanhando Turner, retorno ao âmbito literário:

A literatura popular é rica em figuras simbólicas, como os “mendigos santos”, “terceiro filho”, “pequenos alfaíates” e “simplórios”, que *arrancam as pretensões dos detentores de categorias e cargos elevados e reduzem-nos ao nível da humanidade* e dos mortais comuns. Ainda, nos tradicionais filmes de “faroeste”, vemos o misterioso “*estranho*” sem lar, sem riqueza ou nome, e que restaura o equilíbrio legal e ético num grupo local de relações polí-

ticas de poder, eliminando os “chefões” profanos injustos que oprimem os pequenos proprietários. Os membros de grupos étnicos e culturais desprezados ou proscritos desempenham importantes papéis nos mitos e nos contos populares como representantes ou expressões de valores humanos universais. São famosos entre estes o bom samaritano, o violinista judeu de Rothschild, no conto de Tchekhov “O violino de Rothschild”; o escravo negro fugitivo Jim, em *Huckleberry Finn*, de Mark Twain, e Sonya, a prostitua que redime o imaginário “super-homem” nietzscheano Raskolnikov, em *Crime e castigo*, de Dostoiévski. (Turner, 2013: 110. Grifos meus.)

Ora, e não representam todos os personagens que elencamos anteriormente elementos análogos aos destacados? Para ficar apenas naqueles que mais diretamente abordei, não atuam Hamlet e Monte Cristo como reparadores correlatos aos estranhos sem lar (e sem nome) dos *westerns*? No caso de Hamlet, o alvo é o tio regicida, Cláudio; no de Monte Cristo, um procurador do Rei, um barão-banqueiro e um conde par-do-reino. *Os Miseráveis* deixam toda a questão ainda mais clara. Aliado ao prefácio anteriormente destacado, reflete o narrador sobre a força dos homens e o peso do Estado:

Na penumbra obscura e fosca por onde se arrastava, cada vez que voltava o rosto e tentava levantar o seu olhar, via com terror e raiva elevar-se e subir, como uma escada a se perder de vista, rodeada de horribéis abismos, um amontoado medonho de coisas, de leis, de preconceitos, de homens e acontecimentos, de contornos indecisos, cuja massa enorme o sustentava, e que não era outra coisa que essa prodigiosa pirâmide a que chamamos de civilização. Ele distinguia aqui e ali, em meio a esse conjunto múltiplo e disforme, ora perto de si, ora muito longe, em planos inacessíveis, um ou outro grupo, um detalhe vivamente iluminado; aqui o guarda e seu bastão, ali o gendarme armado de sabre, mais adiante o arcebispo mitrado; bem no alto, numa espécie de sol, o Imperador coroado e resplandecente. Parecia-lhe que esses clarões longínquos, longe de dissipar sua noite, a tornavam mais fúnebre e negra. Todo esse conjunto de homens, leis, preconceitos, fatos, coisas, iam e vinham sobre ele, segundo o movimento complicado e misterioso que Deus imprime à civilização, pisando-o com uma espécie de tranquila crueldade e inexorável indiferença. Almas caídas no máximo dos infortúnios, pobres homens perdidos no mais ínfimo dos limbos, esquecidos de todos, os condenados pela lei sentem pesar-lhes sobre a cabeça todo o peso dessa sociedade humana, tão formidável para quem está do lado de fora, tão terrível para os que são por ela sobrepujados. (Hugo, 2012: 140)

Quem é o maior culpado pelos crimes e violências? Os grilhetas como Valjean ou o Estado? A posição de Victor Hugo, disfarçado de narrador, me parece clara: o Estado, promotor da miséria e credor violento daqueles que nela recaem. Sobre às estruturas, enraizadas nas leis e nos costumes, compete lembrar que o seu recrudescimento “pode levar a manifestações patológicas da *communitas*, fora da ‘lei’ ou contra ela.” (Turner, 2013: 124). Não é o caso, no entanto, de recair no padrão sociológico do bandido ingênuo ou vítima das circunstâncias; nesse sentido, o próprio Jean Valjean depõe contra o argumento quando ele próprio constata

que tudo poderia ser diferente se o ataque à vitrine da padaria se transformasse, afinal, em um pedido de doação ao padeiro. O que pesa na situação de Valjean é a dureza da punição aliada à impossibilidade de reintegração, representada pela perseguição da lei incorporada por Javert.

No caso dos Thénardier, os golpes mal aplicados, o processo de decadência financeira e, sobretudo, a má-índole do chefe da família e de sua esposa arremessam todo o grupo para fora das estruturas — incluindo, conseqüentemente, os filhos falhos, mas bem-intencionados, Éponine e Gavroche. Os Thénardier representam o que há de mais firme, no romance, em relação ao estabelecimento de um tipo patológico de *communitas*, envolvidos com todo o submundo de Paris: entre outras coisas, alugam os dois filhos mais novos a Mme. Magnon, uma golpista que os utiliza para ludibriar o Sr. Gillenormand enganando-o a respeito da paternidade das crianças; também estabelecem relações próximas com uma espécie de “sindicato” do crime, representado pelos quatro indivíduos denominados *Patron-Minette* (Babet, Gueulemer, Claquesous e Montparnasse) e seus agregados (Panchaud, Brujon e Boulatruelle). Ainda que por vias tortas, é impossível negar que existe uma espécie de solidariedade entre os Thénardier expulsos das estruturas, caídos definitivamente no banditismo, e os demais criminosos da cidade. O poder dos fracos, neste caso, é o medo inspirado por Thénardier e os Patron-Minette nos outros personagens via atuação criminosa.

Por fim, resta Fantine, demitida indiretamente por Madeleine/Valjean, prostituída para cuidar da filha. A relação que ela tão fortemente estabelece à beira da morte com Jean Valjean está atrelada tanto a um certo remorso pela demissão da funcionária quanto à prática da caridade. No entanto, existe um outro elemento subentendido: Valjean sob o disfarce de Madeleine reconhece em Fantine uma companheira de infortúnio. Não sem motivo, confronta Javert (a lei, a França) e na condição de *maire* exige a soltura da moça, detida por agredir um burguês. Há uma espécie de afinidade liminar que, para bem (Valjean e Fantine) ou mal (Valjean e os Thénardier) une o destino de todos aqueles alheios à estrutura oficial. Javert é o inimigo em comum; é o homem que ameaça a todos igualmente: Fantine, os Thénardier, os Patron-Minette e, claro, Jean Valjean. No entanto, Javert encon-

tra em Valjean o único rival à altura, o único capaz de vencê-lo aplicando bondade, pureza e retidão do espírito.

5.2.

A queda de Javert

Retorno portanto ao outro lado da moeda: Javert. Como visto anteriormente, o leitor é apresentado ao policial quando Jean Valjean, disfarçado de Madeleine, já é um homem rico, *maire* de Montreuil-sur-Mer, e o policial, apadrinhado por homens importantes, chega transferido de Paris e preenche na pequena cidade a função de inspetor. Victor Hugo (2012: 254-261) não economiza na descrição do personagem: homem forte que emana autoridade; comparável a um tigre ou a um cão de guarda, desconfiado. Do rosto, enfurnado entre o chapéu e a gravata, normalmente pouco se vê; as mãos se escondem nas mangas tal como o bastão, que costumava carregar, se escondia por baixo da sobrecasaca. Não tinha vícios, não era iletrado, tinha raros momentos de descanso. Era essencialmente um perseguidor, um homem arguto, desconfiado, que nutria uma confiança absurda no Estado e em todas as emanções de sua autoridade; conseqüentemente, odiava todas as contravenções, porque, “a seus olhos, o roubo, o assassinio e todos os crimes não passavam de formas de rebelião.” (2012: 258).

Se há, de fato, uma oposição entre estrutura e antiestrutura — ou de ordem e *communitas* — no romance, se Jean Valjean é o herói em cuja trajetória as vozes marginalizadas se encontram, é Javert o principal representante da ordem, o executor incansável, o funcionário modelo, a força que representa durante todo o romance o destino inexorável dos miseráveis — a marginalização definitiva, as galés e eventualmente a morte. Para todos os efeitos, no entanto, o percurso do antagonista parte de um ponto ainda mais baixo que o de Valjean na pirâmide social: enquanto o miserável Jean Valjean, antes de assaltar a padaria, podava árvores sustentar a família,

Javert nascera numa prisão, filho de uma cartomante cujo marido estava nas galés. Crescendo, julgou-se excluído da sociedade e perdeu toda a esperança de nela entrar. Notou, igualmente, que a sociedade mantém irremissivelmente afastadas duas classes de homens: os que a atacam e os que a protegem; ele só podia escolher entre essas duas classes, ao

mesmo tempo que sentia em seu “íntimo não sei que rigidez, regularidade ou probidade, de mistura a um ódio inexprimível a essa classe de boêmios a que ele pertencia. Entrou para a polícia. Deu-se bem. Com quarenta anos, fora nomeado Inspetor. (Hugo, 2012: 257)

A obstinação do personagem está fundamentada em sentimentos reais e contrários à classe “de boêmios” a qual pertencia; assim, a transição de Javert já pode ser interpretada como um certo tipo de *vingança*. A trajetória revela em todos os sentidos um caminho oposto ao de Valjean; ambos começam miseráveis, um comete um crime para alimentar a família, o outro entra para a polícia; Valjean, grilheta. Javert, um guarda das galés, depois um inspetor. A oposição é tão bem marcada que, conforme prossegue a trama, os sucessivos movimentos para *fora-do-mundo* concebidos por Valjean geram um efeito contrário em Javert, que cada vez mais pressiona as estruturas.

O que está em cena é o *arqueamento* da ordem até o colapso, até um ponto de quebra. Enquanto legítimo representante da lei, Javert deve se movimentar amparado na impessoalidade: ele não está, em tese, pessoalmente ou especialmente interessado em punir; ele só o faz porque atua como um veículo legal do Estado. No entanto, as derrotas que o personagem sofre no encalço de Valjean progressivamente retiram a ação do âmbito jurídico, da esfera da impessoalidade, e deslocam a perseguição para o plano relacional, para o mundo da vingança. É Javert, com o orgulho ferido, quem tenta instaurar o ciclo sucessivamente rejeitado por Valjean, cujo caráter está definitivamente orientado ao não-conflito. Se existe, de fato, uma separação entre honra e lei, à medida que a rejeição de Valjean à violência se apresenta como força motora da trama, Javert se retira da legalidade — da *estrutura*, no sentido de ordenamento legítimo que Victor Turner (2013) dá ao termo — para reparar a ofensa sofrida não apenas enquanto policial, mas sobretudo enquanto homem; Javert faz o movimento inverso aquele realizado quando supera a origem marginal de sua família para se adequar à sociedade: se antes encontra espaço apenas enquanto dispositivo da lei, agora é forçado a agir conforme as regras da honra — a honra dos rufiões, dos bandidos sociais e dos vingadores.

É possível tentar explicar a personalidade de Javert também por um viés histórico-político. Os nossos personagens habitam uma França que ainda não está totalmente livre dos carrascos, das guilhotinas e dos suplícios. É um país politi-

camente instável entre o ímpeto revolucionário e a reação restauradora, que em um período histórico muito curto experimenta uma série de formas de governo, de modelos administrativos muitas vezes opostos. *Os Miseráveis* tem como pano de fundo o momento histórico que compreende a derrota definitiva de Napoleão em Waterloo, o reinado de Carlos X, a Revolução de 1830 e o reinado de Luís Felipe I. Victor Hugo, no entanto, publica o romance durante o Segundo Império Francês de Napoleão III⁶⁸. Um dos momentos-chave do livro bem reflete a instabilidade política: as barricadas, o movimento revolucionário iniciado por Marius e seus amigos estudantes, violentamente repreendido pelo Estado, no qual muitos personagens são feridos ou mortos — os estudantes amigos de Marius, Gavroche e Éponine, por exemplo, estão entre os mortos; o próprio Marius, resgatado por Valjean, é gravemente ferido. No contexto apresentado, a posição pacifista de Victor Hugo aliada à violência do Estado notadamente aproximam de tal modo justiça e vingança que, não-raro, no romance, os dois conceitos significam exatamente e *negativamente* a mesma coisa⁶⁹ — uma punição genérica, desproporcional e violenta.

O processo escalar representado em Javert é definitivamente incompatível com o “grau de perigo” supostamente oferecido à sociedade pelo *criminoso* Jean Valjean: das primeiras investigações que o inspetor empreende sobre a real identidade de Madeleine em Montreuil-sur-Mer, passando por uma “indiferença simpá-

⁶⁸ Victor Hugo faz oposição a Napoleão III, que consequentemente o força ao exílio, primeiro nas ilhas de Jersey e de Guernsey, depois em lugares como Luxemburgo e na Bélgica. Retorna à França em 1870, com a República. (ver Vargas Llosa, 2012).

⁶⁹ Por exemplo, sobre o uso da guilhotina como forma de punição, assinala o autor: “Pode-se considerar com certa indiferença a pena de morte, não aprová-la nem condená-la, enquanto não se tiver visto, com os próprios olhos, uma guilhotina; mas, vendo-se uma, o choque é violento e é preciso decidir-se ou a favor ou contra. Uns a admiram, como De Maistre; outros a detestam, como Beccaria. *A guilhotina é a síntese de toda a lei; seu nome é vingança; não é absolutamente neutra, e não permite que se continue neutro.* Quem a vê se amedronta com o mais misterioso dos medos. Todas as questões sociais levantam pontos de interrogação ao redor desse cutelo. O patíbulo é visão. O patíbulo não é simples armação de madeira, não é máquina: o patíbulo não é engenho inanimado feito de madeira, ferro e cordas. Parece um ser que possui não sei que iniciativa sombria; dir-se-ia que essa armação vê, que essa máquina entende, que esse mecanismo compreende, que essa madeira, esses ferros, essas cordas têm vontade *própria*. *No pesadelo amedrontador em que lança a alma, o cadafalso se mostra terrível, confundindo-se com sua tarefa. O patíbulo é o cúmplice do carrasco; devora, alimenta-se de carne, sacia-se com sangue. É uma espécie de monstro fabricado pelo juiz e pelo carpinteiro, um espectro que parece viver uma vida feita de todas as mortes que ocasiona.*” (Hugo, 2012: 40. Grifos meus). Segundo Vargas Llosa (2012: 18), a rejeição à pena de morte é a única causa política a que Victor Hugo foi fiel durante toda a sua vida.

tica” após a suposta morte de Valjean nas galés⁷⁰ até os diálogos definitivos entre os rivais — nas barricadas, quando Valjean consegue libertar Javert, refém dos revolucionários, e as breves palavras trocadas à beira do Sena — a *lei* passa visivelmente para um segundo plano, em detrimento da vontade privada do inspetor; reafirmando portanto o que foi dito no primeiro capítulo deste trabalho, vingança e justiça são igualmente promotoras de reciprocidade, mas à medida que o Estado monopoliza a ação, vingança e crime se tornam sinônimos. O que o contexto francês revela, no entanto, é um conflito insolúvel entre a tradicional matriz cultural aristocrática (representada pela monarquia e pelo antigo regime) e uma consciência política pós-revolucionária resistente que define a igualdade como um pilar social: existe um curto-circuito entre a frieza do cânone e a tradição relacional na França oitocentista que é muito bem denunciado por Victor Hugo a partir do percurso de Javert. Neste sentido, o personagem transcende suas prerrogativas iniciais em plano simbólico: mais do que um simples inspetor, Javert representa a própria França oitocentista, sem instituições realmente consolidadas, convulsionadas conforme os dissabores políticos, nos quais, em muitos casos, público e privado se confundem. Falta o individualismo norte-americano que deslumbra o aristocrático Tocqueville (2000) — país que, por sua vez, se tornaria uma referência para os cidadãos franceses durante a Revolução de 1830, segundo o próprio Victor Hugo: “A França mudou por completo, estas semanas. Antes, nosso referencial era a Inglaterra. Agora é a América.” (Hugo apud. Ribeiro, 2012: 1959).

Os momentos finais de Javert merecem destaque. Primeiro, espião infiltrado na barricada, é reconhecido por Gavroche, denunciado aos líderes do movimento, contido e condenado à morte. No calor dos acontecimentos, no entanto, acaba esquecido. Ocorre que Valjean também está nas barricadas, zelando pela vida de Marius. Valjean, após se destacar heroicamente no combate, pede a Enjolras, o líder do movimento, uma recompensa: “queimar” ele próprio “o cérebro” de

⁷⁰ “Ele [Javert] já havia esquecido Jean Valjean — para os cães sempre em atividade, o lobo de hoje faz esquecer o de ontem — quando, em dezembro de 1823, leu um jornal, ele que jamais lia jornais; mas Javert, um monarquista, estava interessado em saber detalhes sobre a entrada triunfal do ‘Príncipe Generalíssimo’ em Bayonne. Ao acabar de ler o artigo que o interessava, um nome, o de Jean Valjean, ao pé de uma página, chamou-lhe a atenção. O jornal anunciava que o grilheta Jean Valjean havia falecido, e publicava o fato em termos tão formais que Javert ficou plenamente convencido da verdade. Limitou-se a dizer: — Grande sujeito! — Depois, largou o jornal e não pensou mais no caso.” (Hugo, 2012: 653. Grifos meus.)

Javert (Hugo, 2012: 1660). É claro que o pedido de Valjean é um subterfúgio. Ele pretende, na verdade, libertar um Javert já comovido que, no entanto, ainda não renunciou à perseguição de uma vida. Valjean, para convencê-lo a ir embora, revela sua identidade atual e o endereço onde pode ser encontrado — “estou morando, com o nome de Fauchelevent, na Rue de l’Homme-Armé, número 7.” (2012: 1662). Javert dá meia-volta. Valjean atira para o alto para convencer os jovens insurgentes e volta para o *front*. Marius escuta o tiro e sente um frio na espinha. O capítulo que narra esses acontecimentos se intitula “a vingança de Jean Valjean”; uma vingança que, para todos os efeitos, é na verdade *mais uma renúncia* empreendida pelo personagem: ao intitular seu capítulo, Victor Hugo antecipa todo o argumento que eu aqui apresento correlacionando vingadores e renunciantes.

Enquanto a revolução se encaminha para o fim desfavorável aos insurgentes, Javert vaga muito tempo sem rumo. Não consegue lidar com a misericórdia de Valjean:

Um grilheta sagrado! Um forçado intocável pela justiça! E isso tudo por culpa de Javert! Que Javert e Jean Valjean – o homem feito para castigar e o homem feito para sofrer –, que esses dois homens, um e outro propriedades da lei, chegassem ao ponto de se colocarem acima da lei, não é horrível? Então essas monstruosidades podiam acontecer sem que ninguém fosse punido! Jean Valjean, mais forte que toda a ordem social, estava em liberdade, e ele, Javert, continuaria a comer o pão do governo! Pouco a pouco seu delírio ia se tornando terrível. (Hugo, 2012: 1774)

Restam os dois últimos e definitivos confrontos: o primeiro na saída do esgoto, desembocando no Sena — onde o inspetor encontra Jean Valjean coberto de lama, carregando Marius quase morto e, mais uma vez, se surpreende com as qualidades do ex-grilheta. Nesse momento, ambos se aliam brevemente e tomam o fiacre de Javert para salvar Marius, deixando-o aos cuidados de seu avô. Javert, por fim, retribuindo a boa ação de Valjean, sem nenhuma palavra, vai embora, deixando para trás um Valjean atônito, parado na porta de casa.

O dramatismo desses encontros, e sua importância para o desenvolvimento da trama, se alia a outro elemento para fixar essa cratera no leitor como memorável: seu mistério. No ensaio que antecede sua edição de *Os miseráveis*, Marius François Guyard mostra que, por baixo da aparência desordenada do romance, há um princípio estrutural rigoroso: a história transcorre alternadamente no mundo dos fatos e no das consciências ou almas dos personagens. Os períodos de imobilidade, extensos e às vezes angustiantes parênteses que interrompem a ação física, são, na verdade, episódios que relatam outro tipo de acontecimentos que o narrador tem interesse em historiar tanto quanto os fatos objetivos: os conflitos morais, religio-

sos e políticos que os personagens vivem na intimidade da sua consciência. Estes dois planos — a vida do corpo e a da alma — quase sempre estão separados em capítulos diferentes, mas algumas vezes se cruzam e essa proximidade aumenta a força sugestiva do livro. (Vargas Llosa, 2012: 55)

O segundo momento, ainda mais importante, é o confronto com a própria consciência, fervente e de difícil trato. Javert se encaminha para a chefatura de polícia, escreve tópicos técnicos direcionados ao chefe, com o intuito de aprimorar procedimentos administrativos; retorna, atravessa a Place du Châtelet, chega ao cais, novamente às margens do Sena. As chuvas engrossaram o leito do rio. Imóvel alguns instantes, retirou o chapéu e um momento depois “de pé sobre o parapeito, curvou-se para o Sena, tornou a se erguer e caiu pesadamente nas trevas; seguiu-se um rumor surdo, e somente a sombra soube o segredo das convulsões daquela forma obscura que desaparecia no seio das águas.” (Hugo, 2012: 1785).

A ordem e a divisão entre os que dela fazem parte e os indivíduos marginais era tão necessária para Javert que ele simplesmente não consegue lidar com o altruísmo de Valjean. Reconhecendo a dívida contraída após ter a vida poupada pelo rival, impossibilitado de cumprir uma missão que é a razão de sua existência, resta a morte como única alternativa viável à incompatibilidade representada pelo confronto entre o vingador prototípico com um renunciante em potencial; a vítima, portanto, salvou o seu perseguidor. Enquanto dispositivo da lei, enquanto sujeito subordinado à ordem, o mundo ao redor perde pregnância — porque a pregnância se dá especificamente no cumprimento dos objetivos violentos que a misericórdia do rival destruiu. Resta, como bom agente, cumprir trâmites burocráticos. E se atirar no Sena. No fundo e paradoxalmente, Valjean se vinga de um modo mais fatal que todos os outros personagens, que Hamlet ou Monte Cristo: rejeitando a violência.

6. Abrindo as gavetas

Nos três últimos capítulos observei como a relação entre violência e reciprocidade se apresenta em três obras clássicas distintas; o primeiro caso observado, *Hamlet*, revela diferenças substantivas em relação aos outros dois subsequentes: é cronologicamente anterior; não é um romance, mas uma peça de teatro e, finalmente, tem sua origem na Inglaterra do período elisabetano. Em contrapartida, *O conde de Monte Cristo* e *Os Miseráveis* estão mais francamente interligados entre si tanto no tempo e no espaço quanto no gênero textual. Se Monte Cristo pode ser considerado uma espécie de “tipo ideal” de vingador contemporâneo, o príncipe Hamlet é um exemplo fundador (ou renovador, se levarmos em consideração as *tragédias de vingança*). Jean Valjean surge como personagem antitético. As três obras certamente oferecem apenas um modelo limitado, tendo em vista tudo o que foi produzido sobre o assunto em âmbito literário, mas para todos os efeitos acredito que a extração de elementos comuns às obras revele primariamente o que se entende por vingança na cultura ocidental, o que está associado à reciprocidade negativa e as bases modelares que se aplicam, especificamente, aos casos brasileiros reivindicados na próxima e derradeira etapa deste trabalho.

A proposta deste capítulo é separar os elementos analisados em maior ou menor escala nos capítulos anteriores e organizá-los de modo inteligível. O método utilizado remete, como apontei anteriormente, à antropologia lévi-straussiana, principalmente às ideias apresentadas em *The Structural Study of Myth* (1955): são feixes de significado comparativamente percebidos, cujo isolamento permite uma melhor visualização e conseqüentemente uma abordagem mais direta do objeto. A decomposição de uma narrativa em “mitemas” pode parecer anacrônica, levando em consideração o atual estágio da teoria antropológica; tomar como perspectiva uma ferramenta estruturalista de análise caminha, afinal, na contramão de teorias mais contemporâneas, que em muitos casos rejeitam perspectivas comparativas mais amplas. É preciso levar em consideração, no entanto, que ao aproximar a literatura ocidental do pensamento mitológico, entramos em contado direto com o que a teoria antropológica nos tem a dizer sobre os mitos e, se é bem

verdade que muito foi feito, é igualmente plausível assinalar que a última grande contribuição para o assunto está na obra de Lévi-Strauss; que não há, enfim, diálogo possível sem tomá-lo como ponto-chave.

Não ignoro as críticas ao pensamento lévi-straussiano. Mas, por outro lado, cabe ressaltar que elas estão geralmente encaminhadas mais às interpretações ou definições conceituais que orbitam o sistema do que, efetivamente, à aplicação do método (cf. Lima, 1999). Para René Girard (ver 1990 e 2007, entre outros), por exemplo, Lévi-Strauss têm méritos ao estabelecer enquanto categorias o diferenciado e o indiferenciado; mas falha quando privilegia a estrutura dos mitos desconsiderando o enredo, problema que levaria à abstratificação excessiva e, conseqüentemente, à perda de significado⁷¹. No meu entendimento, é justamente por privilegiar a estrutura em detrimento do conteúdo, no entanto, que o dispositivo lévi-straussiano para análise dos mitos abre uma ampla margem de manobra: os elementos em comum que compõem as diferentes narrativas míticas são elencados a partir da *redução* (o que justifica a crítica giradiana) e confrontação entre uns e outros, numa análise estrutural conforme àquela empreendida n’*A Gesta de Asdiwal* ou a partir do mito do desaninhador de pássaros⁷², para só então definir o que efetivamente se repete. Enquanto dispositivo, a perspectiva estruturalista escolhe enfim um ponto de partida, um “mito de referência”, e só mediante a análise encontra as devidas correspondências. Como dizia o próprio Lévi-Strauss⁷³ — frase que eu *tomei de empréstimo* e que, à guisa de introdução, transformado em

⁷¹ Ou melhor, conforme sinteticamente aponta Richard Golsan: “Aos olhos de Girard, a contribuição de Lévi-Strauss para o estudo da mitologia consiste no reconhecimento da importância das categorias básicas do diferenciado e do indiferenciado no mito. Uma vez realizada essa descoberta fundamental, porém, Lévi-Strauss se mostra incapaz de explorá-la. Afinal, ao igualar “a diferenciação no mito ao processo do ‘pensamento humano’”, ele eleva as duas categorias ao plano do que Girard denomina “absolutos metafísicos”. Lévi-Strauss não as aplica ao conteúdo propriamente dito, isto é, aos “elementos dramáticos” do mito; ele lida com a estrutura, não com a trama, perdendo de vista, portanto, o significado ou o sentido do diferenciado e do indiferenciado em mitos particulares. Desse modo, crê Girard, a análise de Lévi-Strauss permanece irremediavelmente abstrata.” (Golsan, 2014: 109)

⁷² Ou, para exemplo ainda mais claro, basta conferir a extração dos elementos em comum a partir do que chama de “mitos individuais” etnograficamente coletados entre os Krahô — narrativas personalizadas que incorporam aspectos míticos referentes à cultura de origem, em relação a um mito coletivo — empreendida por Júlio Cezar Melatti (1970) sobre o processo de transformação de indivíduos normais em xamãs.

⁷³ ver PERRONE-MOISÉS, B. **Traduzir as Mitológicas**. In. LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2010. p. 9.

dístico, encima esta tese — as análises são efetuadas *pra ver no que dá*. Não há, enfim, a evidência um pressuposto geral como é a violência para a perspectiva girardiana. No entanto, levando em consideração sobretudo tal crítica, procurei nos últimos capítulos uma espécie de solução sintética: dediquei-me primeiro aos enredos para só agora, em um terceiro momento, depurá-los comparativamente.



Tomando como objeto as obras apresentadas, portanto, é nítido que eles apresentam elementos em comum. Surte efeito, seguindo a proposta lévi-straussiana, tentar reduzir as ocorrências em orações, cada qual representando uma etapa ou um significado presente nos enredos. Assim, teremos uma “imagem” semelhante àquela encontrada por Melatti (1970) ao seguir os mesmos passos propostos — reduzido a orações, se cada relato for escrito na horizontal, um abaixo do outro, conseqüentemente as orações correspondentes se agrupariam em colunas no sentido vertical. Entre os relatos etnográficos coletados por Melatti e as obras literárias aqui analisadas, entretanto, existe uma diferença importante: o tamanho. É inviável simplificá-las de modo gráfico ou reduzi-las mais do que foi feito nos últimos capítulos, sob o risco de transformá-las em algo irreconhecível. Tendo em vista o problema e considerando até mesmo desnecessário resumir mais uma vez as respectivas tramas, levando em consideração tudo o que foi falado nos últimos três capítulos, me contento apontando o conjunto de orações que revela a semelhança estrutural e os respectivos momentos no quais podem ser observadas segundo os enredos:

1. Instaura-se o ciclo de reciprocidade graças à ação violenta ou negativa de um ou de múltiplos antagonistas;
2. O protagonista perde algo precioso;
3. O protagonista se separa ou é separado do resto mundo;
4. Morre alguém muito próximo ao protagonista graças às ações do antagonista;

5. Em situação liminar, o protagonista, isolado do mundo, encontra um mentor;
6. O protagonista retorna à sociedade;
7. O protagonista procura meios para sobreviver e/ou para vencer o antagonista;
8. Durante o processo, o protagonista percebe que as suas ações possuem efeitos colaterais, que afetam terceiros inocentes;
9. O protagonista escolhe um caminho definitivo entre vingança e renúncia;
10. Há um confronto final entre o protagonista e o(s) antagonista(s).
11. Protagonista e antagonista(s) morrem ou somem.

Conforme os respectivos enredos:

1) Cláudio mata o rei Hamlet; Edmond Dantès é injustiçado, vítima de um complô; Jean Valjean, um miserável, é condenado pelo Estado após roubar um pão com o intuito de alimentar irmã e sobrinhos famintos.

2) Hamlet perde a coroa e se vê forçado a permanecer, contra a sua vontade em Elsinor; Dantès perde a liberdade, a noiva e o posto de capitão no *Pharaon*; Valjean perde a liberdade;

3) Hamlet se separa da corte primeiro estendendo o luto e, após o aviso do fantasma, fingindo insanidade; Dantès é trancafiado em If; Jean Valjean é enviado para as galés;

4) O príncipe Hamlet e Dantès perdem o pai; Valjean nunca mais estabelece contato com a família biológica. Importa ressaltar que, em *Hamlet*, os itens 1, 2, 3 e 4 estão mais diretamente entrelaçados e conseqüentemente menos discerníveis porque Hamlet é ao mesmo tempo filho e herdeiro ao trono, logo a morte do pai e a perda do trono para Cláudio são eventos praticamente simultâneos, ao contrário do que ocorre nos outros casos;

5) Fingindo loucura, Hamlet obedece ao espectro do pai, que o orienta a vingar-se de Cláudio e poupar Gertrude; Dantès encontra o abade Faria, que se torna, além de companheiro de infortúnio, professor, amigo e transmissor do mapa

do tesouro; Valjean recém saído das galés é recebido na casa do sacerdote Bienvenu, rouba-o, é perdoado e consequentemente orientado a praticar a caridade e a bondade como formas de redenção;

6) Cláudio percebe que a loucura de Hamlet é um fingimento; Dantès foge do castelo d’If e embarca para a Ilha de Monte Cristo atrás do tesouro; Valjean se estabelece em Montreuil-sur-mer;

7) Hamlet hesita, mas através de pequenos achaques espezinha Cláudio, como quando denuncia seus crimes em uma apresentação teatral; Dantès se transforma em Monte Cristo e estuda os seus inimigos, planejando sua vingança a partir da prioridade de cada um deles; Valjean também muda de identidade, se transformando em Madeleine e funda uma fábrica de vidrilhos que, bem administrada, faz dele prefeito e grande benfeitor da cidade;

8) Hamlet mata Polônio e, consequentemente, se faz o responsável pela loucura e suicídio de Ofélia, além de instaurar um novo ciclo de reciprocidade violenta transformando Laerte em rival; Monte Cristo percebe que sua vingança atingiu pessoas inocentes como Mercedes e Albert e, momentaneamente, abdica da causa, se colocando ao sabor dos acontecimentos que, no entanto, lhe são favoráveis; Madeleine é informado por Javert que um homem será condenado, na cidade vizinha, pelos crimes de Jean Valjean;

9) Hamlet só toma decisões efetivas após assassinar Polônio: Descobre uma carta com ordens para matá-lo e consegue reverter o jogo, enviando dois amigos de infância à morte em seu lugar e, após confrontar Laerte no cemitério, aceita o duelo proposto por Cláudio contra o rival; Monte Cristo prossegue após ser poupado por Albert de Morcerf, que reconhece sua vingança como justa; Madeleine encara o tribunal que julgará uma outra pessoa pelos seus crimes e se revela Jean Valjean. No mesmo instante, com a doença e morte de Fantine, se responsabiliza por Cosette e foge inúmeras vezes, sempre com Javert, representando o verdadeiro rival, o Estado, em seu encalço;

10) Hamlet mata Laertes e Cláudio; Monte Cristo confronta Morcerf, Danglars e Villefort, em todos os casos se revela Edmond Dantès e os responsabiliza pelas perdas computadas muitos anos antes; Valjean salva Javert da morte nas

barricadas e, depois, confronta-o finalmente à beira do Sena, onde ambos se aliam provisoriamente para salvar Marius;

11) Hamlet, Cláudio e Laertes morrem envenenados. Hamlet recusa a ajuda de Horácio e se entrega à morte; Villefort enlouquece, Morcerf se suicida e um Danglars falido é liberado da caverna onde era mantido como prisioneiro e desaparece. Monte Cristo parte para o oriente em companhia de Haydée; Javert, reconhecendo o caráter de Valjean, se atira às correntezas. Valjean morre imediatamente após a reconciliação com Cosette e Marius: não há mais nada inacabado capaz de impedir a sua redenção definitiva.



Todas os desenrolares acima podem ser aferidos não só nas respectivas obras, mas sinteticamente, a partir dos três capítulos que imediatamente antecedem estas palavras. O “feixe de significados” acima elencado procura estabelecer tanto um “roteiro” em âmbito literário para as narrativas que se desenvolvem a partir de elementos de reciprocidade negativa quanto para traçar uma espécie de perfil do vingador ocidental. É claro que nem todas as histórias de vingança se encaixam em todas as etapas mencionadas mas, a título de hipótese, é razoável supor que todas elas assumam alguns ou mesmo muitos elementos entre aqueles acima descritos.

O processo de um vingador acompanha o refinamento moral, legislativo e jurídico inerentes aos códigos sociais. Este processo pode ser observado sob um prisma religioso, como faz René Girard (1990, 2008 e 2012, entre outros), a partir, no ocidente, da consolidação do cristianismo e, conseqüentemente, do deslocamento social da punição do mundo privado para a esfera pública, isto é, da vingança do particular para a justiça conforme o entendimento e monopólio do Estado (ver também Foucault, 2015).

O que a literatura revela é que, de uma forma ou de outra, a vingança sempre aparece como *oposição* ao que está estabelecido. Se em *Hamlet* a vingança ainda aparece como um dever do nobre que, desinteressado, o assume de modo

“aborrecido” ou hesitante, em *O conde de Monte Cristo* e *Os Miseráveis* ela se torna uma espécie de direito dos injustiçados, daqueles que são vítimas de um sistema fortemente hierarquizado, dominado institucionalmente pelos fortes, pelos ricos e poderoso que, conseqüentemente, com o aval criminoso do Estado, subjagam os elementos mais fracos. Em outras palavras, embora as tramas sejam estruturalmente semelhantes, existe uma certa diferença no quesito motivacional: em Hamlet (e, acredito, em tantas outras *tragédias de vingança* anteriores a Shakespeare), revidar é uma prerrogativa, é um modo de manter o *status quo*; já no século XIX, em um período onde a estrutura estatal e seus respectivos monopólios já estão razoavelmente institucionalizados, a vingança é um elemento de combate às injustiças, algo contrário ao que está efetivamente estabelecido.

Neste sentido, entro em convergência com a conclusão de Roberto DaMatta (1993): o vingador moderno está situado entre o individualismo que o afasta e a vingança que o legitima; a vingança sobrevive na contemporaneidade sobreposta à justiça. Resta, por fim, tentar responder: como vingança e justiça dialogam? Onde as fronteiras podem ser observadas? Para tal, surte efeito tentar aplicar os modelos literários aqui enunciados em uma realidade cultural específica. Assim, encontro na cultura brasileira elementos que justificam a aproximação: existe um arcabouço relacional, tradicional, responsável pela hierarquização dos indivíduos e seus respectivos grupos, em uma lógica de diferenciação que convive, justaposta, ao moderno Estado de Direito, ao regime democrático e à noção de igualdade civil (cf. DaMatta, 1995). Sendo assim, desembarcamos no Brasil para testar o modelo construído a partir do campo literário na próxima e última etapa deste trabalho.

7. No Brasil

Em outros momentos pontuei argumentos apontando, enquanto exemplos, elementos presentes em matrizes culturais diversas. Justifiquei a proporcionalidade da troca negativa a partir do caso albanês, ou o refinamento dos códigos penais seguindo o exemplo francês; no âmbito literário, por sua vez, tomei obras de duas literaturas expoentes, a francesa e a inglesa, para tentar traçar um perfil. Em suma, até agora, quase nada escrevi sobre o caso brasileiro. Esta última etapa deve ser encarada como uma espécie de “teste de segurança” do modelo concebido, levando em consideração elementos mais ou menos singulares, situados conforme uma perspectiva cultural específica — tomando como ponto de partida, principalmente, os desdobramentos de um tema clássico do pensamento social brasileiro: a difícil separação entre o que é relacional e o que é impessoal, entre os mundos da *casa* e da *rua* (cf. DaMatta, 1997); a conjugação, por nós engendrada, entre uma tradição essencialmente relacional e um modelo sócio-político democrático, que deveria funcionar orientado pela horizontalidade e pela impessoalidade.

A coexistência sobreposta de dois planos com valores tão diametralmente opostos produz uma espécie de “área de manobra” capaz de articular ou amenizar aspectos conflituosos que, em outras culturas, seriam considerados insolúveis ou intoleráveis. É o que ocorre, por exemplo, na esfera da religião, quando um indivíduo autodeclarado católico frequenta centros de umbanda sem nenhum conflito íntimo ou público; ou, na política, quando um representante eleito democraticamente defende regimes autoritários. Em ambos os casos as contradições são reconhecidas, mas acabam diluídas ou amortizadas graças a um sistema capaz de operar em múltiplas chaves. O que está em jogo, portanto, não é a pureza ou a imutabilidade dos conceitos, não é a rigidez dos pólos, não é cristão e o umbandista ou o liberal e o desenvolvimentista em sentido estrito, mas a capacidade que eles possuem de mistura, de se confundir ou combinar que “designam aquilo que verdadeiramente é necessário conhecer: os interstícios e as simultaneidades ou [...] as *relações*.” (DaMatta, 1993: 129). Ou então, ainda de acordo com Roberto DaMatta, “a virtude está no meio” (1993).

Retornando à reciprocidade negativa, defendi anteriormente que honra e lei atuam em esferas distintas, mas complementares, e que justiça e vingança partem de um mesmo ponto, mas se separam terminantemente quando o Estado passa a monopolizar legalmente a punição. Nesse sentido, honra e vingança estão para o mundo relacional tal como lei e justiça estão para o impessoal. Há nítida *predominância* de um ou outro modelo conforme a especificidade cultural observada, mas como situá-los a partir de tradições como a brasileira, que parece não se orientar especificamente por um modelo específico, mas sintetizá-los em um *meio de caminho* que, apesar de tudo, se mostra razoavelmente harmônico?

Defendi nos capítulos anteriores que o vingador pode ser definido como uma espécie de navegador social, como alguém capaz de transitar entre os meandros estruturais. A justaposição cultural entre o que é relacional e o sistema institucionalmente aplicado, impessoalizado e burocrático, gera condições propícias para o surgimento e atuação de indivíduos liminares: o vingador, o bandido social (Hobsbawm, 1976 e 1978), o renunciante, o líder messiânico (cf. Cunha, 2001; DaMatta, 1996) e o malandro (DaMatta, 1995). Todos esses modelos que vagam em meandros estruturais revelam duplos papéis: as elites os consideram, com razão, ameaças à ordem; os populares, com igual agudeza, talvez uma forma legítima de reação social. Vale ressaltar: sujeitos liminares, que não estão nem lá nem cá, não cristalizados, fluídos ou em situação de trânsito, são considerados, invariavelmente, indivíduos perigosos (cf. Turner, 2005 e 2013).

Nos próximos capítulos tentarei melhor compreender a questão a partir de exemplos nossos. Importa, a nível metodológico, observar que não farei profunda distinção entre realidade e ficção; que tomarei quase indiscriminadamente eventos históricos e narrativas literárias em busca do nosso protótipo. Esta escolha se dá porque, em certo sentido, todas as situações aqui levantadas transcendem o formato original e disparam em direção à incorporação mitológica. Eu me refiro, sobretudo, ao espaço que alguns personagens como Antônio Conselheiro e Lampião ocupam no imaginário popular e como a nossa tradição estabelece com eles e com outros personagens emblemáticos, históricos ou fictícios, uma relação tão permeável que, a bem da verdade, dificulta a separação entre o fato e a ilusão. Em

outras palavras, entre os homens de Lampião e o bando de Riobaldo ou o grupo de Aparício, os limites entre o que foi feito e o que foi imaginado são tão tênues que é difícil determinar qual é o enredo ou quais são os personagens mais romantizados, os literários ou os históricos; no Brasil, mais especificamente em seus confins, ousa afirmar, as fronteiras entre o concreto e a fábula se desvanecem magicamente na poeira vermelha do sertão.

7.1. Sertões e litorais

Um aspecto precisa ser levado em consideração: quando me refiro ao Brasil, no título deste capítulo, tomo o país de um modo perigosamente genérico. Qual Brasil, afinal, tomarei como ponto focal? É claro que, no país, não há homogeneidade quando confrontamos norte e sul, leste e oeste: a geografia, a vocação econômica de cada região, a origem e a capacitação dos primeiros colonos e outros inúmeros fatores sociais, políticos e culturais geram cidades e cidadãos regionalmente apartados uns dos outros em “forma e conteúdo” apesar do convívio em uma única unidade nacional. Neste sentido, mesmo o que nos une, afinal, pode acabar nos separando: em tese, todos falamos uma mesma língua; na prática, os sotaques e regionalismos revelam que cada região do país adaptou de modo muito particular o idioma que recebeu da matriz colonizadora. Por outro lado, apesar das particularidades, é necessário encontrar uma *moldura* e, a título de justificativa, o confronto entre as realidades distintas acaba se fazendo necessário antes de dar continuidade à questão da vingança.

Entre as “oposições” levadas em consideração relativas às particularidades de cada região, é mais frequentemente apontada, nas últimas décadas, a divisão sul e sudeste *versus* norte e nordeste tomando como parâmetros a industrialização, os índices de desenvolvimento humano e eventuais preferências ideológicas nas eleições gerais. No entanto, é a divisão entre litoral e interior que esteve mais em pauta nos últimos séculos, tanto no que se refere à elaboração de políticas públicas quanto no que diz respeito às teorias elaboradas pelos teóricos brasileiros. Em primeiro lugar, até hoje, observa-se no interior do país um grande vazio demográ-

fico quando este é comparado às regiões litorâneas; é nítido, também, à medida que nos encaminhamos para o interior do país o desequilíbrio infraestrutural. Para ambos os problemas, sucessivamente, foram propostos programas, soluções políticas: a Marcha para Oeste promovia a imigração do litoral para o interior, as expedições sertanistas e desenvolvimentistas do Marechal Rondon, os projetos como a ferrovia Madeira-Mamoré e mais recentemente a fracassada Rodovia Transamazônica são ou foram considerados grandes projetos estruturantes. O vazio comparativo, no entanto, persiste. E entre todos estes *vazios*, entre os muitos *interiores* do Brasil, certamente não há caso mais persistente de abandono político e, ao mesmo tempo, de vivo interesse cultural que as áreas sertanejas.

Definir o que é *sertão* não é tarefa das mais fáceis. Em um antigo dicionário⁷⁴, a definição indica um lugar longe de povoamentos ou de terrenos cultivados, mas também uma “floresta”, afastada da costa; a definição é genérica, e pode ser resumida como “interior remoto” — já que valia tanto para lugares áridos ou desérticos quanto para locais cobertos por vegetação mais ou menos densa⁷⁵. Por outro lado, o significado dominante no imaginário popular — que é, de fato, aquele que será especificamente utilizado neste trabalho — remete exclusivamente a regiões semi-áridas, secas, ao cerrado e à caatinga; pensar em sertão, portanto, por associação, remete simbolicamente na maioria das vezes à escassez, à penúria, à miséria, à vida em condições desfavoráveis, extremas, mas também a tradições agro-pastoris e a um certo conjunto específico de expressões ou tradições culturais. Resume bem a questão o verbete de Câmara Cascudo no *Dicionário do Folclore Brasileiro*, que segue na íntegra:

⁷⁴ FIGUEIREDO, C. de. **Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa**: Portugal-Brasil. Lisboa: Sociedade Editora, 1924.

⁷⁵ É este sentido mais genérico que foi empregado, por exemplo, por Amílcar Magalhães em *Pelos Sertões do Brasil*, originalmente publicado em 1941, sobre as expedições de Cândido Rondon. O mesmo uso de “interior remoto” ou “selvagem” é utilizado na edição brasileira do livro do ex-presidente dos Estados Unidos Theodore Roosevelt, *Through the Brazilian Wilderness* (originalmente publicado em 1914 — um relato sobre a chamada Expedição Científica Rondon-Roosevelt, levada a cabo entre 1913 e 1914): o “wilderness” do título original, literalmente “região selvagem”, se transformou em “sertão” na tradução de Conrado Erichsen, *Através do sertão do Brasil*, publicada em 1944 pela Companhia Editora Nacional. Na edição americana para o clássico de Euclides da Cunha, por sua vez, o título foi traduzido em 1944 por Samuel Putnam como “*Rebellion in the Backlands*”.

Sertão. É o interior. Assim escreviam João de Barros, Damião de Góis, Fernão Mendes Pinto, o Padre Antônio Vieira, o escrivão Pero Vaz de Caminha. As tentativas para caracterizá-lo têm sido mais convencionais que reais. Sua fauna e flora existem noutras paragens do mundo que em nada semelham o sertão. Melhor, e folcloricamente, é dizer anterior, mais ligado ao ciclo do gado e com permanência de costumes e tradições antigas. O nome fixou-se no Nordeste e Norte, muito mais que no Sul. O interior do Rio Grande do Sul não é sertão, mas poder-se-ia dizer que sertão era o interior de Goiás e de Mato Grosso, na fórmula portuguesa do séc. XVI. A origem ainda se discute e apareceu mesmo a idéia de forma contrata de *desertão*. Morisot, comentando a relação de Rolox Baro em Pierre Moreau (*Relations Veritables et Curieuses de L'Isle Madagascar et du Brésil*, ed. Augustin Courbé, págs. 266-267, Paris, 1651), sugeriu: “Le Certan est une contrée particulière dans le Continent, qui est derrière Pernambuco. Ce mot signifie Bouce D’Enfer, à ce que m’a notre traducteur”. E continua o debate. (Cascudo, 2010?: 821-822)

Para o criativo tradutor francês consultado no século XVII, o *sertão* remete à “boca⁷⁶ do inferno”. A estranha definição, no entanto, revela mais do que o interesse incauto dos civilizados europeus pelas bárbaras e exóticas terras brasileiras; ela poderia se encaixar em muitos casos, afinal, em obras do nosso pensamento social que remetem à cultura sertaneja de um modo genérico, levando principalmente em consideração aspectos relativos à violência e ao messianismo. Henry Koster, primeiro estrangeiro a cruzar e relatar o sertão nordestino, no início do século XIX, pinta em certos momentos um retrato árido tanto do povo quanto da paisagem: “essa gente [do sertão] é vingativa. As ofensas muito dificilmente são perdoadas e, em falta de lei, cada um exerce a justiça pelas próprias mãos” (Koster, 1942: 205). Opinião similar àquela expressa por Euclides da Cunha ao alegar que a “bravura instintiva do sertanejo”, aliada à desigualdade social e ao compromisso com a honra da família, criam “uma quase predisposição fisiológica [às lutas de família] e tornando hereditários os rancores e as vinganças” (Cunha, 2001: 259). Por fim, se engana quem pensa que a percepção violenta do sertanejo é uma exclusividade de autores mais clássicos: contrastando os habitantes do litoral com o povo do sertão, o antropólogo Darcy Ribeiro parece resumir os argumentos apresentados e sintetizá-los a partir de uma suposta predisposição à violência:

Em muitas ocasiões, esse distanciamento cultural revelou-se mais profundo que as diferenças habituais entre os cidadãos e os camponeses de todas as sociedades, fazendo explodir as incompreensões recíprocas em conflitos sangrentos. Na verdade, a sociedade sertaneja do interior distanciou-se não só espacial mas também social e culturalmente da gente litorânea,

⁷⁶ Nos dicionários contemporâneos da língua francesa por mim consultados não consta o verbete *bouce*. Levando em consideração a data da publicação citada por Câmara Cascudo, é possível que seja um arcaísmo para *bouche*, boca. Ou, simplesmente, um erro de revisão. Para todos efeitos, optei por traduzir livremente.

estabelecendo-se uma defasagem que as opõe como se fossem povos distintos. O sertanejo arcaico caracteriza-se por sua religiosidade singela tendente ao messianismo fanático, por seu carrancismo de hábitos, por seu laconismo e rusticidade, por sua predisposição ao sacrifício e à violência. E, ainda, pelas qualidades morais características das formações pastoris do mundo inteiro, como o culto da honra pessoal, o brio e a fidelidade a suas chefaturas. Esses traços peculiares ensejaram muitas vezes o desenvolvimento de formas anômicas de conduta que envolveram enormes multidões, criando problemas sociais de maior gravidade. (Ribeiro, 1995: 355)

Existe nitidamente um estereótipo que associa o sertanejo à vingança. Não pretendo de modo algum confrontá-lo. Compete, no entanto, tomando-o como um pressuposto, explicá-lo de modo satisfatório — algo que nem sempre é feito. Por que, afinal, o sertanejo acima ilustrado toma para a si a prerrogativa da punição? Por que, aparentemente, o *fazer justiça* no sertão passa mais pelas mãos dos particulares do que pela competência das instituições? E correto, afinal, indicar que a *honra* para o sertanejo possui um significado ou um peso distinto daquele normalmente considerado por indivíduos em outras partes do país? Existe afinal *um só* sertão? Creio que para responder estas e outras perguntas é preciso retornar à relação que deu início à nossa discussão e que motiva, também, os fragmentos acima destacados — a oposição entre litoral e interior.

No que diz respeito ao processo de colonização, fica claro que toda a empreitada era inicialmente orientada à formação de feitorias e entrepostos litorâneos; que o avanço para o interior era lento e, conseqüentemente, desencorajado — “no regimento do primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Souza, estipulase, expressamente, que pela terra firme adentro não vá tratar pessoa alguma sem licença especial do governador ou do provedor-mor da fazenda real” (Holanda, 1997: 100). A colônia portuguesa era, portanto, um lugar de passagem. Comparativamente, o processo espanhol, segundo Sérgio Buarque de Holanda (1997), era totalmente distinto: Cortez desarmou as naus que o conduziram à “Nova Espanha” para aproveitar o material nas construções em terra firme; Pizarro, cercado por um grande contingente de nativos hostis, ordenou o afastamento dos navios do porto para impedir eventual retirada de seus soldados (Holanda, 1997: 104).

Existia também uma preocupação, entre os espanhóis, com o traçado das cidades, situando-as em locais “funcionais”, em busca de uma melhor adequação climática e infraestrutural, prevendo a criação de universidades inclusive, como a

de São Marcos, primeira da América do Sul, fundada em Lima, 1551. Enquanto isso os portugueses, nas palavras de Frei Vicente do Salvador, até então estavam “arranhando as costas como caranguejos” (Holanda, 1997: 107), em uma postura essencialmente extrativista e descompromissada com o povoamento da colônia, existia portanto uma preocupação inicial, do lado espanhol, em um sentido de prolongamento orgânico da metrópole. É na esteira das diferentes posturas que, vale lembrar, surge a clássica dicotomia proposta por Sérgio Buarque definindo os portugueses como *semeadores* e os espanhóis como *ladrilhadores*.

A Coroa se preocupava em “fechar as portas” da colônia para os invasores estrangeiros fortificando o litoral, mas mesmo na faixa costeira a autoridade colonial era confusamente representada; segundo Costa Pinto, “a distância entre a sede das relações e os limites geográficos de sua jurisdição é incrível” (1980: 32); a relação da Bahia, por exemplo, era responsável não só por todo o nordeste, mas também tinha jurisdição sobre São Tomé e Angola! Apenas muito morosamente os particulares se embrenharam em direção ao interior, principalmente a partir da segunda metade do século XVII com os bandeirantes⁷⁷ e, no século XVIII, já no ciclo do ouro. Em outras palavras, a ausência ou ineficácia de um poder central, representado por um aparato jurídico, institucional, produz uma relação de oposição entre litoral e interior enquanto polos, que revela um Estado relativamente consolidado nas cidades à beira-mar para uma realidade quase anárquica nas fazendas, sobretudo naquelas Brasil adentro (cf. Duarte, 1966).

No nordeste, especificamente, enquanto a economia açucareira prosperava, os senhores de engenho enriqueceram e a autoridade sobre o contingente humano, sobre os recursos naturais e a produção agrícola se fazem prerrogativas pratica-

⁷⁷ Para Nestor Duarte, as bandeiras esvaziavam o poder político conforme dispersam um determinado contingente populacional de um todo ainda muito restrito do litoral para dentro, enfraquecendo ainda mais a autoridade do Estado: “Como nenhuma ordem política poderá suportar a perda do poder militar, nem sobreviver íntegra sob a concorrência de uma força armada organizada, o ciclo da bandeira foi um dos maiores fatores de enfraquecimento e dissolvência da autoridade política e, sob sua influência, ainda hoje se processam muitos dos acontecimentos que tem posto em crise e tormentos a força pública do Estado no interior do Brasil. É que no bandeirantismo estão e continuam a atuar as origens mais profundas de uma organização social, cheia do espírito de irredutibilidade a toda ordem superposta, que represente poder e disciplina, que não sejam os próprios de índole e sentimento de ordem a que serve a bandeira.[...] A bandeira despovoadora é então a mais rica de influência e repercussão nos costumes, na índole, no tipo da sociedade que nos serviu de base. A ela, por certo, devemos uma das nossas atitudes peculiares de independência rebelde, orgulho individualista, como o traço psicológico do nosso complexo de violências e pendor para a luta armada interna, nesse campo sertanejo onde se desdobra e se perde.” (Duarte, 1966: 29-30)

mente exclusivas do particular, do proprietário que, amparado na posse de terras e no comando de autênticos exércitos privados, atua de modo autoritário, incorporando em si todos os três poderes. Sua autoridade não sofria réplicas e “tudo se fazia consoante a sua vontade, muitas vezes caprichosa e despótica” (Holanda, 1997: 80). Cada engenho ou fazenda funcionava como uma espécie de república independente, com grau invejável de autossuficiência. Segundo Gilberto Freyre, mais do que uma simples residência, as casas-grandes funcionavam como fortalezas, como unidades colonizadoras por excelência, de modo que a sociedade brasileira se desenvolveria menos “pela ação oficial do que pelo braço e pela espada do particular” (Freyre, 2003: 65).

De parte mais rica da colônia, o nordeste passa a encarar altos e baixos e, de carro-chefe da economia brasileira, exportando principalmente açúcar e algodão, oscila em importância econômica até meados do século XIX, quando o sudeste se consolida na proa — amparado em primeiro momento no café e, depois, com a industrialização (cf. Raposo, 2006: 35-40). Com o Império sediado no Rio de Janeiro, com os investimentos transferidos do norte para o sul, o nordeste antes disputado por portugueses e holandeses se transfere, a nível nacional, para uma posição marginal. Enquanto Rio de Janeiro e São Paulo crescem e se transformam em cidades cosmopolitas e diversificadas, as antigas cidades nordestinas entram em franco processo de empobrecimento. Nesse sentido, o caso nordestino é emblemático porque, entre a ascensão e o grave declínio, principalmente pós-invasão holandesa, criou-se “uma classe dominante capaz de manter-se estável, embora decadente” (Raposo, 2006: 38). É esta a elite oligárquica que, perdida efetivamente a relevância econômica, se agarra mais firmemente à unidade familiar, ao simbolismo do clã, ao valor eleitoreiro do sobrenome; a elite que, mantida a antiga influência regional, passa a barganhar com o poder central incentivos econômicos, cargos públicos e afins em troca de apoio político. Ganha forças a figura do coronel: entra em cena o voto de cabresto e o curral eleitoral; o clientelismo, o nepotismo. A divisão dos municípios conforme zonas de influências se tornam práticas institucionalizadas, cada vez mais comuns e, à medida que saímos do litoral para o interior, os conflitos que este sistema engendra se tornam mais e mais renhidos.

Mais renhidos também porque, no Brasil, o alcance do Estado não é homogêneo. Tradicionalmente as instituições estão mais concentradas em âmbito urbano e, não sem motivo, como visto anteriormente e sobretudo no nordeste, as principais aglomerações urbanas estão situadas no litoral. Não há o que desafie, nos dissabores do sertão, a autoridade do coronel, imagem à brasileira do caudilho. Aliados à imensa influência oligárquica estão os inúmeros problemas estruturais: a aridez, a desigualdade social, uma religiosidade muito arraigada e, principalmente, isolado em terras ermas, o brio tradicionalíssimo e muito particular daquele que possui como único patrimônio o próprio nome e a origem honrada.

É claro que, se existe de fato uma predisposição à vingança entre os sertanejos, ela obviamente precede a decadência econômica — como vimos, afinal, Henry Koster aponta o problema no século XVII. O que eu entendo, no entanto, é que a marginalização do sertanejo e a precariedade de sua existência, aliado à ausência do Estado ou à subordinação das instituições às oligarquias, o condenam a uma existência em estado bruto.

Em outras palavras, o Brasil é, afinal, relacional *de norte a sul* e opera, como vimos, em uma interseção entre um sistema democrático que reflete uma busca política por igualdade, em detrimento do tradicional escalonamento hierárquico que privilegia a família e aqueles imediatamente mais próximos. O equilíbrio é muitíssimo tênue e, *enfraquecida* a posição do Estado, *fortalecida* a prioridade da família. O ponto fundamental, neste caso, não é propriamente cultural, mas sobretudo político; a estratificação existe seja no nordeste, seja no sudeste. O que não existe lá e existe razoavelmente cá é a presença Estado. Ou seja:

Como se a justiça pela lei, feita através do aparato jurídico do Estado-nação, fosse falha ou insuficiente e por isso não confiável. O que abriria as portas para uma outra justiça, fundada na moral pessoal e numa leitura da sociedade como comunidade de pessoas morais que gozam de uma “real” igualdade substantiva. A possibilidade de escolha entre um ou outro código mapeia um sistema desconfiado da possibilidade de justiça, porque sabe que, esgotados os recursos de um sistema, poderá lançar mão do outro. Os níveis não são apenas diferentes. São complementares e contextuais, o que dificulta a noção moderna de compartimentalização e do estabelecimento de limites para a justiça e para a ação policial. O apelo a ambos os sistemas lembra que, mesmo quando as pessoas são flagrantemente desiguais em termos políticos e econômicos, têm sempre direito a uma reparação moral. Neste contexto, a vingança, o quebra-quebra e o “sabe com quem está falando?” Podem ser interpretados como recursos a essa justiça que se faz com as próprias mãos. De fato, o que seria a vingança se não o apelo dramático à justiça pelas próprias mãos diante da inoperância (ou da falha) do aparato estatal que eventualmente deixa impune quem cometeu uma ofensa contra minha família? [...] a vingança é um modo heterodoxo de ajustar o sistema, acelerando e

promovendo a justiça que uma desigualdade política tendia a obstruir. (DaMatta, 1993: 187)

Atravessando todos os enredos e personagens que serão apresentados nos próximos capítulos, reais ou fictícios, existe um lastro. Há desigualdade, há violência, há um tipo de abandono que justifica a vingança, o justicamento, tudo em nome de um bem mais precioso que a vida: a honra. Ou então, graças a uma religiosidade prototípica, na qual se agarram com a esperança de dias melhores, há o encaminhamento à renúncia, há fé em um suposto messias encarnado. Escolho os sertões como moldura, no que se refere ao Brasil, por acreditar que, muito embora os elementos aqui estudados estejam presentes em todos os cantos do país, é no interior que eles se mostram mais claros, mais notáveis em personagens que de tão marcantes se transformam em referências históricas ou literárias inevitáveis.

Me aproveito do *sertão*, portanto, em suas duas acepções: tanto no sentido genérico, ideia de interior, como no sentido mais estrito, mais culturalista, que remete a todo um aparato simbólico extraordinário que quase tudo o que se produziu no nosso pensamento social tende a reunir em um só imaginário englobando zonas geográficas distintas. O *sertão* que os nossos enredos apresentarão nas próximas páginas pode ser também o sertão mineiro, afinal. Ou o interior da Bahia. Ou o Brejo de altitude, no interior de Pernambuco, na divisa com Ceará e Piauí, na chapada do Araripe. Vai depender do trânsito dos nossos personagens. O que há de certo é a frase célebre de Euclides da Cunha: “o sertanejo é, antes de tudo, um forte” (2001: 207). Nas próximas páginas, enfim pretendo apresentar argumentos que justificam a máxima.

8. Jagunços e rameiras

“Pois é também realidade a ser considerada o fato de que não há sertão, porém — repita-se sempre — sertões. Não há — nem houve — um tipo único de sertanejo nordestino, tradicional, porém mais de um” (Freyre, 2011: 14). E se, como vimos, salvo honrosas exceções como o Gilberto Freyre aqui destacado, o pensamento social acaba por revesti-lo na homogeneidade inexistente de um interior que funciona *apenas* (ou ao menos *em geral*) em oposição ao litoral, é na literatura que a especificidade do caso a caso e, sobretudo, do trânsito e da diáspora, do choque entre retirantes ou marginais e estabelecidos se encontra mais firmemente ancorado. Há, de fato e entretanto, um lastro que atravessa autores, enredos e personagens, à medida que é retratada uma realidade que se afasta do contato íntimo, direto e cosmopolita para o vazio, para o povoamento esporádico e a vizinhança restrita: é uma mudança do tecido pro talho, do todo para o fragmento, do aglomerado para o celular, do institucional para o familiar e, geralmente, do aprazível para o inóspito. É um mundo vazio e embrutecido onde os metros se transformam em léguas, que se faz encantador, afinal, amparado na novidade obscura, no reencontro de enredos perdidos na estrada que liga à tradição cultural o progresso.

A literatura regionalista se consolida, nas primeiras décadas do século XX, desdobrando elementos tanto do romantismo⁷⁸ quanto do modernismo, em busca ela também de um elemento brasileiro prototípico, algo capaz de revelar uma espécie de essência da identidade nacional e patriótica. Procura-se portanto um Brasil que não está representado nas grandes cidades, sempre mais sujeitas ao que vem de fora. Para Antonio Candido, os escritores regionais foram procurados como afirmação nativista e, conseqüentemente, o sentimento patriótico do mo-

⁷⁸ A divisão do país em espaços geográficos específicos aparece muito fortemente, por exemplo, em José de Alencar. Se o nordeste está representado em *Iracema* — litoral cearense — e *O Sertanejo* — interior, sertão —, o sul se revela em *O Gaúcho*. Lado-a-lado, *O Sertanejo* (1875) e *O Gaúcho* (1870), a despeito de suas respectivas tramas, parecem revelar um quê de oposição, do mesmo modo que Euclides da Cunha o faz, explicitamente, ao comparar gaúchos e sertanejos n’*Os Sertões* ([1902] 2001: 211-216) classificando-os como tipos díspares. Ambos os casos revelam um tipo de composição, uma busca através de oposições complementares que, alinhadas, revelariam uma espécie de essência identitária. Neste sentido, apesar de opostos como pretende Euclides, gaúchos e sertanejos estariam mais próximos entre si, em sentido de pureza, do que cada qual de seu respectivo correspondente litorâneo.

mento inflou o regionalismo de modo que “foi o tempo em que todo jovem promotor ou delegado, despachado para as cidadezinhas do interior, voltava com um volume de contos ou uma novela sertaneja” (Candido, 2002: 183). Gradualmente, prossegue o crítico literário, alteradas as configurações políticas a respeito da consolidação e da centralização do Estado e com a diminuição de distâncias em sentido tecnológico — através do rádio e do avião, por exemplo —, o nativismo acaba se depurando em um tipo de bairrismo hipócrita onde “todos falam na sua província, nas suas tradições etc. etc., embora a maioria prefira fazer como seu Rui da canção, isto é, ela lá e eu aqui.” (Candido, 2002: 184). As palavras duras de Antonio Candido precedem uma crítica generosa a Guimarães Rosa, que lançava então o primeiro livro: *Sagarana*. Para um Candido no calor do momento — a crítica em questão foi originalmente publicada em 1946 —, Guimarães Rosa é um regionalista incomum porque *constrói* a própria região de modo muito mais autêntico e duradouro.

Reparemos nos contextos da crítica: 1) há uma produção regionalista vultuosa; 2) alguns autores considerados regionalistas transcendem a literatura pela literatura e se tornam uma mistura de construtores e intérpretes, como destaca Antonio Candido em relação a Guimarães Rosa. Em outras palavras, a falta de especificidade em relação ao sertão e ao sertanejo a qual me referi no último capítulo, no âmbito principalmente daquela teoria social mais clássica e determinista, é amenizada em um viés literário por alguns autores que, na primeira metade do século XX, transcendem o papel do romancista para se assumirem, também, “etnógrafos” e críticos sociais.

O que a leitura dos romances regionalistas me revelou, em sentido antropológico, levando em consideração a relação que cada autor desenvolve com a sua respectiva região de origem — Graciliano era natural de Alagoas; Jorge Amado nasceu no sul da Bahia; José Américo, José Lins do Rêgo e Ariano Suassuna na Paraíba — é que o “sistema” opera em várias chaves, que as oposições são, em geral, particularizadas — como na rivalidade entre brejeiros e sertanejos, segundo José Américo; ou entre sertanejos e grapiúnas, nas páginas de Jorge Amado — e atuam estruturalmente amparadas em problemas em comum, da ausência de Esta-

do que justifica a ordem privada à desigualdade sócio-espacial que opõe violentamente uns aos outros.



Examinarei este universo tomando como objeto personagens que envolvido em um sistema de contraprestações violentas, orbitando em um sistema que cobra do homem o exercício da vingança, transitam habilmente nos meandros sertanejos, de um ponto ao outro. Entre eles e em sentido antropológico, provavelmente o tipo de personagem mais interessante é o chamado *jagunço*, que representa um papel social essencialmente liminar, que não é um senhor — fazendeiro, político ou coronel, embora possa, eventualmente, se aproximar deles na condição de um *mandante* — e tampouco, embora idêntico no *modus operandi* e nas táticas de luta, um bandido social, “independente” como o cangaceiro:

[...] o nome de jagunço pode ser dado tanto ao valentão assalariado e ao camarada em armas, quanto ao próprio mandante que os utiliza para fins de transgressão consciente, ou para impor a ordem privada que faz as vezes de ordem pública. De qualquer forma, não se consideram jagunços os ladrões de gado, os contrabandistas, os bandidos independentes. Embora haja flutuação do termo, a ideia de jaguncismo está ligada à ideia de prestação de serviço, de mandante e mandatário, sendo típica nas situações de luta política, disputa de família ou grupos. (Candido, 1977: 140-141)

O jagunço é um tipo de fiel da balança entre ordem e desordem e, como tal, representa muito fielmente a lógica do sertão. Recebe pelo serviço, mas está imbuído em valores como lealdade e honra; uma lealdade que pode ser desfeita se o chefe não corresponde moralmente, se é fraco ou excessivamente cruel. É o que ocorre com os jagunços a serviço de Augusto Estêves em *A hora e a vez de Augusto Matraga*, conto que encerra o *Sagarana* de Guimarães Rosa: Augusto é um homem cruel e um fazendeiro endividado — nessas condições, seus homens de confiança mudam de lado, tomam partido do rival Major Consilva e aplicam-lhe uma surra violentíssima que, por sua vez, principia a redenção do protagonista. Ou seja, como um dispositivo da ordem privada, o jagunço é utilizado no âmbito da reciprocidade violenta como uma espécie de terceirizado da vingança: é ele quem aperta o gatilho seguindo o chefe, se julgar a causa válida. Veremos no úl-

timo capítulo que posturas distintas separam definitivamente os personagens arquetípicos envolvidos em ciclos de reciprocidade violenta; o jagunço se separa do pistoleiro tanto no tempo e no espaço quanto, principalmente, seguindo diretrizes comportamentais: há, entre os jagunços, um código de valores quase romântico, sempre norteado segundo a honra; já no caso dos pistoleiros, embora eles próprios — como fez Lampião — se resguardem no chamado “escudo ético” da vingança, o aspecto predominante é sem dúvidas a compensação financeira (cf. Barreira, 2002).

Essa mobilidade estrutural do jagunço pode colocá-lo a serviço do bem público, na ausência de uma força institucional adequada — segundo Antonio Candido (1977), muitos jagunços eram ex-soldados que, a serviço de particulares, acabavam requisitados para compor efetivo quando o contingente repressivo não era numericamente ou qualitativamente adequado. Mais diretamente, indica ainda Frederico Pernambucano de Mello:

[...] o jagunço chegou mesmo a ser empregado em movimentos que convulsionaram o plano estadual, depondo governo constituído — como ocorreu no Ceará, em 1914 — ou provocando intervenção federal no Estado, pela ameaça de deposição do governo — fato ocorrido na Bahia em 1920. Foram ainda estes jagunços que, agindo em sintonia mediata com o Governo Federal através de chefes políticos do interior, compuseram a linha de frente da duríssima resistência oposta aos avanços da Coluna Prestes em nosso sertão, ao longo do ano de 1926. Como vimos, o chefe podia ser qualquer um e eventualmente este chefe de jagunços foi o próprio Governo Federal. (Mello, 2011: 75)

A importância do jagunço nas entrelinhas sócio-políticas no interior do país é incontestável. Arremata Pernambucano de Mello o assunto, afinal, ao reproduzir uma fala de ninguém menos que Rui Barbosa: “Jagunços?... Deus dê ao Brasil muitos desses, quando perigar a liberdade ou se houver de medir com o inimigo estrangeiro” (2011: 76).

Retornando ao exemplo literário, o próprio Zé Bebelô, que inicia Riobaldo no jaguncismo, tinha claras pretensões políticas. Entre os personagens fica evidente, conforme a narrativa prossegue, que certos elementos eram indivíduos essencialmente apaziguadores, tal como, por outro lado, Diadorim se faz jagunço de modo que os fins justifiquem os meios: totalmente orientado à vingança, o seu objetivo é matar o grande vilão Hermógenes e vingar o assassinato do pai, Joca

Ramiro (cf. Rosa, 2001b). O jagunço, enfim, apesar de ser um personagem que transita entre polos, não caminha em sentido contrário à estrutura, mas em geral a *reafirma*.

É no que diz respeito à reafirmação que Luiz Vianna⁷⁹ apresenta uma tese criativa sobre a transitoriedade do jagunço: segundo ele, o *jaguncismo* nasce na zona de convergência entre litoral e sertão, sendo o jagunço uma forma de resposta defensiva e eventualmente violenta contra a tentativa (ou a ameaça) colonizadora litorânea que paira sob a mentalidade sertaneja. Se a tese de Viana está irremediavelmente associada ao determinismo da época, não deixa de ser curioso constatar que mais uma vez o jagunço aparece estruturalmente associado ao *centro*; isto é, novamente não está situado numa posição polar, mas parece operar no *meio* (cf. Queiroz, 1965: 322).

Encontro em José Américo (1971) um outro caso interessante: Roberto dos Anjos é um fazendeiro e ex-seminarista cujo pai foi assassinado pelo cangaceiro Sexta-Feira; a perseguição ao bando de Sexta-Feira, com o aval do Estado, é subvencionada com seus próprios recursos e, finalmente, são os seus jagunços que entram em conflito aberto com o bando na fazenda dos Villarim. Em ambos os casos, fica evidente que o jagunço é um tipo muito particular de homem que obedece a uma lógica própria, respaldada em uma subjetividade sertaneja onde aplicar o cumprimento das normas deixa de ser uma prerrogativa pública para ir de encontro à força particular; ele está fora-da-lei, porque toma para si a violência, mas tampouco é um bandido:

Daí sermos levados a dizer que há em Guimarães Rosa um “ser jagunço” como forma de existência, como realização ontológica no mundo do sertão. Sem prejuízo dos demais aspectos, inclusive os rigorosamente documentários, este me parece importante como chave de interpretação. Ele encarna as formas mais plenas da contradição no mundo-sertão e não significa necessariamente deformação, pois este mundo, como vem descrito no livro, traz imanente no bojo, ou difusas na aparência, certas formas de comportamento que são baralhadas e parciais nos outros homens, mas que nos jagunços são levadas a termo e se tornam coerentes. O jagunço atualiza, dá vida a essas possibilidades atrofiadas do ser, porque o sertão assim o exige. (Candido, 1977: 149-150)

Na literatura, o jagunço de Guimarães Rosa, amparado na relevância e na popularidade da obra do autor mineiro, acabou se fazendo um tipo ideal. Antonio

⁷⁹ VIANNA, L. **Estudos Nacionalistas**. Rio de Janeiro: Ed. Leite Ribeiro, 1927.

Candido se preocupa, no entanto, em levantar, para além de Guimarães, o contexto sócio-cultural ocupado pelo jagunço no interior do início do século passado e o faz com maestria, de modo que não me compete mergulhar nos antecedentes mais do que o que está aqui assinalado. Neste sentido, resumida a discussão, deixo a conclusão que mais imediatamente me interessa: ao contrário do cangaceiro — independente, cruel e despótico — o jagunço pode ser subjetivamente definido grosso modo, novamente à moda do Mefistófeles de Goethe, como um personagem que a partir do mal acaba promovendo o bem.

8.1.

Um mundo para homens?

Uma palavra sobre as relações na cultura sertaneja entre famílias alimentadas a partir dos laços de reciprocidade: segundo os romances regionalistas, a cultura sertaneja impõe o *dar, receber e retribuir* de forma ainda mais direta e clara do que ocorre em âmbito urbano. A transparência e a rigidez do sistema atuam não só em sentido negativo, provocando a escalada da violência da ofensa à dívida de sangue, mas também em sentido positivo, por exemplo levando em consideração regras de hospitalidade. Tomando os personagens de *Coiteiros* como informantes, encontramos uma situação que bem exemplifica a dimensão da troca.

Em primeiro lugar, como vimos, existe uma dívida de sangue entre o cangaceiro Sexta-Feira e fazendeiro Roberto dos Anjos; Dorita, que é noiva de Roberto, tenta sem sucesso convencer o fazendeiro a abandonar a empreitada arriscada em nome do amor que une os dois. Roberto recusa terminantemente, alegando que enquanto possuir essa dívida não é um homem livre para se casar; o legado do sangue derramado determina o seu destino. Dorita, por sua vez, argumenta que o morto não pede vingança, no que é prontamente respondida por um Roberto resignado: “mas o mundo pede por ele. Quando me perguntam quem matou meu pai e eu digo o nome de um homem que ainda vive, sinto a vergonha de não ser bom filho. A sociedade não perdoa a quem perdoa um crime assim” (Almeida, 1971: 67). O pai de Roberto *não é*, portanto, um morto análogo ao rei Hamlet que volta diretamente para cobrar o filho; a justificativa para a vingança oscila entre o di-

namarquês e o nordestino do individual para o social; ou seja, o que está em jogo, mais do que a satisfação de um espectro, é a honra da família perante todo o mundo social ao qual ela está subordinada; mais do que um direito, a rígida moral sertaneja inclui a vingança como um dever — o mesmo dever que encontramos nas comunidades etnograficamente examinadas por antropólogos como Pitt-Rivers (1988), J.K. Campbell (1964 e 1988) e Cláudia Fonseca (2004), sobre as quais brevemente comentei no primeiro capítulo desse trabalho.

Em um segundo momento, salta aos olhos a relação entre o cangaceiro Sexta-Feira e o fazendeiro Antônio Villarim, pai de Dorita, futuro sogro de Roberto. Temendo pelo destino do genro, Villarim faz um acordo com Sexta-Feira e passa a dar coito ao bando, desde que o cangaceiro se comprometa a não matar Roberto. Conforme a novela prossegue, o papel de coiteiro se torna cada vez mais difícil para Villarim. O compromisso assumido é inviolável e, mais do que a vida do futuro genro, o que o faz manter o acordo com Sexta-Feira é a palavra previamente dada. Quando Dorita sugere envenenar a comida do bando ou alertar a polícia, o fazendeiro responde com rigor: “A lei da hospitalidade é sagrada no sertão. Seja o meu maior inimigo. Debaixo das minhas telhas, é como se fosse minha família” (Almeida, 1971: 78).

Em ambas as chaves, na positiva e na negativa, em relação à hospitalidade do pai e à vingança do noivo, as sugestões de Dorita — que de um ponto de vista amplo são indiscutivelmente sensatas — são definitivamente rejeitadas porque entram em conflito com regras sociais há muito estabelecidas. Dorita não percebe (ou não entende) a rigidez dos códigos sociais porque, enquanto mulher sertaneja, está tradicionalmente restrita à “proteção” do mundo da casa, estando todo o mundo social quase exclusivamente sob o controle dos homens. Dorita só começa a compreender as regras do sertão quando progressivamente, através das sucessivas visitas de Sexta-Feira e seu bando à fazenda, a rua invade a casa e as ameaças *de fora* se tornam latentes também no âmbito doméstico. É o que ocorre quando finalmente Roberto encontra Sexta-Feira, ferido, na casa-grande dos Villarim; disposto a matá-lo, Dorita intercede a favor do cangaceiro, lembrando a Roberto que ele está sob a proteção da casa dela, e que derramar o sangue de um hóspede é um

ato considerado sacrílego. Roberto aquiesce, mas o rompimento do noivado é inevitável: mais uma vez entram em cena obrigações extremas e irreconciliáveis; a família da noiva, ao abrigar o inimigo, se torna ela própria cúmplice e portanto igualmente inimiga.

Todos os encontros de Dorita com o mundo da rua são iniciativas suas, no entanto, visando a proteção de Roberto até o cerco definitivo, quando os jagunços sitiavam o grupo de Sexta-Feira na fazenda dos Villarim. O ex-noivo está na mira de um Sexta-Feira pronto para disparar quando Dorita reivindica o tiro ao cangaceiro: “o bandido entusiasmou-se: — Mulher-homem! Antegozava essa vingança monstruosa: ver Roberto morto pela própria noiva.” (Almeida, 1971: 143). O ato de Dorita é evidentemente um engodo, ela poupa Roberto e joga o rifle pela janela; Sexta-Feira furioso atira nela com uma garrucha velha e a fere de morte. Roberto enfim invade a casa, mata o cangaceiro e perdoa a noiva, que termina a novela agonizando. Entre todos os elementos presentes em uma trama fortemente marcada pelo simbolismo, o entusiasmo de Sexta-Feira em relação à vingança da noiva talvez seja o mais revelador: vingar-se é, *evidentemente*, coisa de homem; a inesperada iniciativa de Dorita em tomar o rifle a faz transcender o seu papel subordinado e, conseqüentemente, o seu próprio gênero: ela deixa de ser mulher para se tornar, nas palavras do bandido, *mulher-homem*.

Essa mistura entre gêneros a partir do feminino é relativamente frequente no regionalismo para retratar mulheres fortes; é como se a barreira do gênero impermeabilizasse a rua para a mulher, salvo a partir da rejeição do feminino ou ao menos “da mistura” do feminino ao masculino. É o que ocorre, por exemplo, em *Luzia-Homem* (1903), de Domingos Olímpio, cuja protagonista, cearense do interior, é forte como um homem, sem deixar de ser, contudo, desejável como mulher; ou então, de Maria Moura, personagem-título em *Memorial de Maria Moura* (1992), de Rachel de Queiroz, que acossada criminosamente pelos próprios parentes atraídos pelas terras à ela atribuídas como herança, se alia a um grupo de jagunços e, conseqüentemente, masculiniza-se; em ambos os casos, as trajetórias revelam uma rejeição ao papel social e ao espaço doméstico tradicionalmente atri-

buído ao feminino para a incorporação a um plano amplo, violento e necessariamente masculino. No contexto sertanejo, para ser *forte* é preciso ser homem⁸⁰.

Entre as personagens que renunciavam ao gênero para se adequar as exigências do mundo *de fora*, certamente a mais emblemática, a Joana d’Arc do jagunismo: Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins, mais conhecida como Reinaldo e, finalmente, Diadorim⁸¹. Filha única de Joca Ramiro, morto pelo bandidão Hermógenes, assume o papel de vingar o pai. Ocorre, no entanto, uma incompatibilidade entre tarefa e gênero, haja vista que a vingança no sertão é uma prerrogativa masculina. Resta o disfarce e, na esteira da identidade masculina, um objetivo irrevogável. Em outras palavras, mais do que uma simples readequação, a incorporação de elementos masculinos e consequentemente a anulação ou o obscurecimento dos femininos é uma prerrogativa necessária ao exercício da vingança. Filha única, Diadorim não tinha um parente próximo para vingar o pai e, posto o dilema do sangue, se faz presente uma realidade que engendra o assassinato em ódio recíproco, que exige a estruturalmente a morte do assassino. Mulher, mas imbuída nesses valores, a alternativa encontrada é a transição do gênero; os fins, pois, justificam os meios:

E, aquilo, forte que ele sentia, ia se pegando em mim — não como ódio, mais em mim virando tristeza. Enquanto os dois monstros vivessem, simples Diadorim tanto não vivia. Até que viesse a poder vingar o histórico de seu pai, ele tresvariava. Durante que estávamos assim fora de marcha em rota, tempo de descanso, em que eu mais amizade queria, Diadorim só falava nos extremos do assunto. Matar, matar, sangue manda sangue. Assim nós dois esperávamos ali, nas cabeceiras da noite, junto em junto. Calados. (Rosa, 2001b: 46)

⁸⁰ Algumas heroínas de Jorge Amado são exceções à regra. Me refiro, sobretudo, a Rosa Palmeirão (*Mar Morto*, 1936), Teresa Batista (*Teresa Batista Cansada de Guerra*, 1972) e Tieta (*Tieta do Agreste*, 1977). Em todos os exemplos, são mulheres fortes que, ao invés de abdicarem ao plano doméstico via masculinização, dominam o plano da rua sinteticamente, a partir de méritos próprios atrelados, inclusive, ao feminino — como veremos mais adiante, não sem motivo todas as três, em algum momento da vida, se prostituíram. O que há de diferente, neste sentido, é a gerência sintética dos planos sem restringi-los ao gênero; as heroínas de Jorge Amado rivalizam e eventualmente subordinam os homens sem rejeitá-los sexualmente. Pode-se dizer que, com isso, elas não são fortes *apesar* de serem mulheres, mas justamente *porque* são mulheres.

⁸¹ O processo de transformação do nome, de Deodorina para Diadorim, é similar aquele revelado por DaMatta (1995) — referência a Monte Cristo, Antônio Conselheiro, Lampião e Augusto Mastraga — relacionando o nome com uma nova persona socialmente posicionada. No caso de Diadorim, indica Antonio Candido (1977: 147), é interessante observar, inclusive, o “deslizamento” imperceptível e reversível entre o masculino e feminino, justificado por hábitos fonéticos: “Deodoro ⇌ Diadoro ⇌ Diadorinho ⇌ Diadorim ⇌ Diadorinha ⇌ (Deodorina) ⇌ Diadora ⇌ Deodora”.

Mesmo com as sucessivas viragens da trama, com os grupos jagunços ora em guerra entre si, ora confrontando o Estado, Diadorim — um dos jagunços mais competentes — consegue induzir sucessivamente os líderes dos bandos aos quais se associa à perseguição de Hermógenes, incluindo sobretudo Riobaldo, que assume a liderança do grupo de Zé Bebelo após a deserção do mesmo. Para todos os efeitos, tanto para o leitor quanto para Riobaldo, Diadorim é homem; o forte sentimento que une os dois e que sugere, inicialmente, uma atração homoafetiva, é obviamente refutado por Riobaldo e é essa rejeição que pavimenta o noivado entre ele e Otacília. No entanto, nem obscurecida a feminilidade de Diadorim esconde a ambivalência da personagem; são inúmeros os momentos, sobretudo aqueles relativos à carregada amizade com Riobaldo, nos quais fica explícito o desejo do jagunço em relação à parceira disfarçada de homem: é o rosto do outro que o atrai, o olhar, a voz e o tato; e, em contrapartida, de Diadorim para Riobaldo, é o ciúme de Otacília que revela violentamente o amor correspondido. Nas palavras de Antonio Candido, Diadorim, afinal, “é uma experiência reversível que une fasto e nefasto, lícito e ilícito, sendo ele próprio duplo na sua condição” (Candido, 2006: 115). No entanto, no que diz respeito mais especificamente à condição feminina no sertão é a própria Diadorim quem melhor define sua trajetória: “Mulher é gente tão infeliz...” (Rosa, 2001b: 188).

O drama só fica claro nas páginas finais do romance, quando Diadorim enfim cumpre seu objetivo e mata Hermógenes que, por sua vez, também a fere de morte. O corpo é lavado e percebe-se que o jagunço na verdade é uma mulher. É um Riobaldo-narrador francamente desorientado que toma como objetivo esclarecer a trajetória da companheira morta. E acha, afinal, a certidão de batismo, em uma passagem tão triste quanto reveladora:

Aonde fui, a um lugar, nos gerais de Lassance, Os-Porcos. Assim lá estivemos. A todos eu perguntei, em toda porta bati; triste pouco foi o que me resultaram. O que pensei encontrar: alguma velha, ou um velho, que da história soubessem — dela lembrados quando tinha sido menina — e então a razão rastraz de muitas coisas haviam de poder me expor, muito mundo. Isso não achamos. Rumamos daí então para bem longe reato: Juramento, o Peixe-Crú, Terra-Branca e Capela, a Capelinha-do-Chumbo. Só um leiteiro achei. Este papel, que eu trouxe — batistério. Da matriz de Itacambira, onde tem tantos mortos enterrados. Lá ela foi levada à pia. Lá registrada, assim. Em um 11 de setembro da era de 1800 e tantos... O senhor lê. De Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins — que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo, e mais para muito amar, sem gozo de amor... Reze o senhor por essa minha alma. O senhor acha que a vida é tristonha? Mas ninguém não pode me impedir de

rezar; pode algum? O existir da alma é a reza... Quando estou rezando, estou fora de sujidade, à parte de toda loucura. Ou o acordar da alma é que é? (Rosa, 2001b : 620-621)

8.2.

Mulher de casa, mulher da rua

Retornando mais uma vez ao primeiro capítulo, escrevi que existem papéis sociais extremamente regrados atribuídos às mulheres cujo desrespeito acarreta a desonra de toda a família. *Tradicionalmente*, a mulher brasileira — primeiro como filha, depois como esposa e mãe — está subordinada aos homens da casa tanto financeiramente (em um sistema clássico de divisão do trabalho onde o homem é remunerado trabalhando *na rua* enquanto a mulher deve cuidar *da casa*), quanto fisicamente, quando perde controle sobre própria sexualidade (cf. DaMatta, 1986 e 1997). O desrespeito à regra é trágico porque, tutelada, a mulher se faz a nível simbólico o reservatório moral da família; uma filha desonrada é um pai ofendido; uma esposa adúltera remete obrigatoriamente a um marido *cornio*. Resumindo em poucas palavras, em inúmeras culturas e/ou cenários socialmente estabelecidos a sexualidade feminina pode ser considerada um *tabu*.

Apontei anteriormente exemplos extraídos das sociedades mediterrâneas; divisamos, segundo Pitt-Rivers (1988) sobre o caso andaluz, que a honra do homem e da mulher geralmente acarretam tipos diferentes de conduta. No Brasil não é diferente e, se nas grandes cidades — à medida que as instituições se fortaleceram e em consonância com mudanças legislativas globais — a desigual relação entre gêneros em âmbito doméstico foi transferida do foro íntimo para a esfera pública no que diz respeito à punição de agentes violentos, nos subúrbios menos cosmopolitas que circunscrevem as metrópoles e no interior do país o domínio patriarcal ainda se faz fortemente presente. Trocando em miúdos, na realidade sertaneja o descumprimento das regras sociais sexualmente atribuídas indica via de regra um desfecho trágico. Não sem motivo, do muito o que o romancista regionalista revela sobre sertões e sertanejos estão diversos casos de adultérios de esposas ou desvirtuamentos de filhas virginais que inauguram ciclos de reciprocidade violenta. Ou então, leva-se em primeiro plano a trajetória da mulher deflorada e

desonrada: quase invariavelmente ocorre a expulsão das estruturas domésticas e familiares e, conseqüentemente, a marginalização via prostituição.

É este o eixo principal, por exemplo, do romance *A bagaceira*, de José Américo de Almeida. Originalmente publicado em 1928, deve ser interpretado politicamente, segundo o próprio autor⁸². É, de fato, um romance denunciativo, que toma como objeto as desigualdades sócio-culturais entre grupos paraibanos a partir da oposição entre sertão e brejo. Os sertanejos fogem da seca — são pequenos pecuaristas que perderam todo o gado ou agricultores que perderam seus algodoeiros; são retirantes, portanto, em direção ao litoral mais fértil. Recebidos pela gente do Brejo com resistência, acabam alocados para trabalhar nas piores partes dos engenhos, nas bagaceiras. Entre os retirantes sertanejos estão homens, mulheres e crianças; chegavam famintos, esfarrapados e doentes. Precariamente alojados e contando francamente com a antipatia dos anfitriões, eram utilizados essencialmente como reserva de mão-de-obra.

No romance, o autor usa como pano de fundo um clássico triângulo amoroso: o senhor de engenho e o filho estudante de direito se interessam pela mesma retirante, Soledade, uma jovem virginal que chega ao engenho Marzagão acompanhada do pai, Valentim do Bondó e de um irmão de criação. Dagoberto, o senhor de engenho, é um sujeito ríspido; Lúcio, o filho, é um romântico típico. Quando Lúcio finalmente retorna à capital para terminar a faculdade após idílicos meses cortejando Soledade, Dagoberto aproveita a ausência e assedia a moça. O comportamento de Soledade, que vai se modificando conforme incorpora culturalmente os valores mais liberais do brejo — que assume a função de “litoral”, em oposição ao “interior” ou “sertão” — provoca a desconfiança de Valentim, que passa a vigiá-la de perto. Quando o sertanejo descobre uma série de presentes no quarto da filha, indício que a moça caiu em desgraça, fica enfurecido e jura vingança; para proteger Dagoberto, Soledade acusa o feitor. Valentim ataca, mata o feitor e vai preso. Pouco depois, Lúcio retorna ao Marzagão e encontra a sertaneja amasiada com o Dagoberto.

⁸² Segundo José Américo, “há muitas formas de dizer a verdade. Talvez a mais persuasiva seja a que tem a aparência de mentira” (1985: 2).

Soledade oscila da pureza para a malícia, passa a controlar rudemente a situação após a prisão de Valentim. Os valores da jovem tanto mudam que Lúcio parece não reconhecê-la. O que a narrativa deixa transparecer é um desagrado geral em relação à sertaneja conforme ela se envolve com Dagoberto; o que se percebe, afinal, é a defesa de uma suposta inocência entranhada na escrita que, mesmo a partir do viés crítico pretendido pelo autor, acaba atribuindo à Soledade todos os desvios morais cometidos pelos homens: é a sua sexualidade que ameaça Lúcio, que tenta Dagoberto e que transforma Valentim em assassino.

Homem de seu tempo, o aspecto crítico que José Américo ressalta é mais relativo à dureza da vida sertaneja e aos óbvios conflitos de classe amparados nas desigualdades sociais do que, efetivamente, em aspectos culturais pernósticos. O final do livro corrobora a pauta: Soledade, Pirunga (o irmão de criação) e Dagoberto retornam ao sertão; descobre-se que Lúcio e Soledade são primos, por parte de mãe, e que é a semelhança física entre Soledade e a esposa morta que atrai Dagoberto. Dagoberto cai de um cavalo e morre, Soledade é dada como morta após uma briga com Pirunga. Lúcio herda o Marzagão, moderniza o engenho e casa com uma jovem da capital. Muitos anos depois, é uma Soledade muitíssimo envelhecida, irreconhecível, e novamente retirante que retorna ao engenho com uma criança no colo. É o irmão de Lúcio. Do início ao fim, é a constatação que faz a negra Milonga o que melhor resume o feminino na lógica sertaneja: “Mulher é como fruta: quando cai, apodrece...” (Almeida, 1985: 87).

O que claro está, em sentido objetivo, é a referida restrição ao mundo da casa. A violência de um pai e um irmão que buscam reparação à virgindade tomada nada mais é que uma regra inviolável inerente ao papel social que ambos precisam cumprir para justificar o espaço social que ocupam. Como veremos no capítulo seguinte, recusa e renúncia são sinônimos e, para os que foram desonrados e mesmo assim renunciam à prerrogativa vingadora, a expulsão estrutural é a única consequência possível. É a existência da reciprocidade violenta como via de regra, afinal, que relega a mulher ao plano da casa: protegida de homens estranhos ao

grupo, resguardadas às ameaças, a chance de deflagrar um ciclo de violências entre famílias graças à “impudicícia” é supostamente menor⁸³.

Nesta lógica, o *recato* pode ser considerado, em ambientes como sertão, uma elemento supostamente mantenedor da coesão social: mesmo atitudes das mais corriqueiras como olhar à janela são consideradas — como a anuência da religião e do Estado e delação dos próximos — uma ofensa grave à honra parental ou marital.

No Brasil o olho de frade enredeiro não desapareceu das casas: foi um eclesiástico que avisou a Da. Verônica Dias Leite, matrona paulista do século XVII, que a filha estivera por algum tempo à janela. Crime horrendo de que resultou — conta a tradição — a mãe ter mandado matar a filha. Antônio de Oliveira Leitão, patriarca às direitas, este não precisou do enredo de ninguém — nem de frade, nem de escravo: tendo visto tremular no fundo do quintal da casa um lenço que a filha tinha levado para enxugar ao sol, maldou logo que era senha de algum don-juan a lhe manchar a honra e não teve dúvida — sacou de uma faca de ponta e com ela atravessou o peito da moça. Mas em geral, nessas histórias de filhas ou esposas assassinadas pelos patriarcas, andou sempre enredo, ou de frade ou de escrava. (Freyre, 2003: 511)

Frade e escrava que são os elementos mais próximos ou com maior acesso à *rua* permitidos na *casa*⁸⁴ sem estarem necessariamente relacionados à defesa da honra familiar. O dever da mulher é ser o menos visível possível. Eventualmente instaurado um ciclo de violências, cabe a mulher o apoio moral no âmbito doméstico, já que a ação ocorre no mundos homens; é a conclusão, também, de Santiago Alvarez ao observar uma *vendetta* na região do Sumapaz, na Colômbia: “as mulheres, neste e em outros casos analisados, apenas excepcionalmente agem diretamente nas ações violentas, ainda que estejam presentes incitando os homens à ação e avivando as chamas do conflito” (Alvarez, 2004: 16) — posição oposta, como vimos, àquela tomada pela Rainha Gertrude, mãe do príncipe Hamlet, que

⁸³ Não me parece coincidência, afinal, que mesmo atualmente, mesmo em meio urbano e cosmopolita, uma parte muito considerável dos casos de assédio ou estupro contra jovens e adolescentes ocorram em âmbito doméstico, cometido por um parente ou um amigo da casa; de certo modo, ainda é uma grave consequência do processo de entesouramento de mulheres, da transformação da sexualidade feminina em tabu. Para estatísticas apuradas sobre os casos de violência sexual, entre 2011 e 2017, ver boletim disponível em <<http://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2018/junho/25/2018-024.pdf>>. Consultado em 18 de fevereiro de 2019.

⁸⁴ Roberto DaMatta revela, afinal, que o escravo que não está nem lá nem cá na ordem social, que ocupa uma terceira via espacial, que conta com a simpatia dos senhores sem deixar de ser uma propriedade. O que está em cheque é a “visão bisseccionada da sociedade” (1997: 90); novamente, o que encontramos é um tipo de estruturação sócio-cultural cujos extremos se *sintetizam no meio*.

oscila entre a malícia e a subordinação. É por isso que, no plano literário, personagens como Diadorim e Maria Moura são tão emblemáticas.



No que diz respeito à participação das mulheres em um mundo culturalmente orientado pelos desígnios da honra, resta um último esforço interpretativo. Recapitulando, a partir da literatura regionalista, em primeiro lugar situamos a mulher no âmbito doméstico — ou, nos termos damattianos, posicionamos a mulher como agente englobante no mundo da casa (cf. DaMatta, 1986). Depois, percebemos que algumas mulheres transgridem os limites impostos pelo gênero e atuam no mundo da rua, englobado pelos homens, ao redefinir ou obscurecer o próprio gênero masculinizando-se. Depois, entrou em pauta a submissão da sexualidade e do potencial reprodutivo aos homens da casa e, consequentemente, o dever parental ou fraternal de vingar um eventual adultério, assédio ou defloramento provocado por outros homens — o consentimento da mulher pode ser considerado irrelevante, tendo em vista que o poder de escolha referente ao parceiro é, em última instância, uma atribuição do chefe da família. A terceira e última efígie que pretendo representar diz respeito às mulheres que penetram no mundo da rua sem disfarces ou subterfúgios, que controlam o próprio potencial sexual e reprodutivo e que, por isso mesmo, são consideradas elementos de desequilíbrio (cf. DaMatta, 1986: 60): me refiro às prostitutas, às mulheres “da vida”, às mulheres que, desonradas, *vivem em desgraça*.

Na literatura, as prostitutas são costumeiramente representadas seguindo roteiros-padrão: 1) são jovens virginais ou recatadas mulheres casadas que, seduzidas por um manganão, colocam em cheque tanto a própria reputação quanto a honra do pai ou do marido. Descoberto o defloramento ou o adultério, são expulsas de casa e, consequentemente, das estruturas sociais — caso similar, por exemplo, ao de Fantine, apresentado no quinto capítulo deste trabalho; 2) jovens pobres, retirantes, sozinhas no mundo que, sem perspectiva, se prostituem em troca de algum benefício ou de sustento — por exemplo, o destino de Marta, retirante,

personagem de Jorge Amado em *Seara Vermelha*, que troca a virgindade com um médico por um atestado de saúde liberando a emigração do pai tísico.

No primeiro roteiro existe uma transferência explícita do mundo da casa para o mundo da rua, de um posicionamento específico na estrutura doméstica para uma “marginalidade envergonhada”. No segundo, a posição social já está fortemente comprometida pela miséria e a prostituição se torna uma questão de sobrevivência; em ambos os casos, os laços que mantêm as jovens unidas ao mundo da casa se esgarçam totalmente quando elas *decaem*; a prostituição é um caminho *sem volta* porque é um tipo de desonra que não pode ser totalmente vingado salvo justamente pela morte da mulher. No que diz respeito à relação entre miséria e prostituição, literariamente representados, vale ainda destacar:

[...] o gozo contrastante das mulheres desfeitas, corrompidas pelos fétidos sintomas da fome. O estômago exigia o sacrifício de todo o organismo, até nas suas partes mais melindrosas. Tudo era vendido pra hora da morte; só a virgindade se mercadejava a baixo preço. Meninas impúberes com os corpinhos conspurcados. Deitavam-se a elas nos fundos das bodegas por um rabo de bacalhau ou um brote duro. E a desonra ocasional consumia o último tesouro de um patrimônio soçobrado. (Almeida, 1985: 28)

José Américo remete prostituição a sacrifício. Levando em consideração a realidade miserável e o derretimento do núcleo familiar retratado no fragmento, parece não existir, de fato, outra interpretação possível. No entanto, no campo das representações literárias, aparecem com frequência personagens que a partir da prostituição tomam controle da própria sexualidade, utilizando-a como um maneira de desafiar o englobamento masculino no âmbito da rua. Essa suposta “autonomia sexual” das prostitutas é consequência de um processo de individualização incompleto similar ao do vingador (cf. DaMatta, 1995); não estando ancoradas a um eixo doméstico tradicional, a prostitua atua na rua mas, levando em consideração toda a intimidade que enseja o tipo de atividade, se aproxima do mundo relacional via reconfiguração das relações tradicionais de reciprocidade estabelecidas entre homem e mulher (cf. Lévi-Strauss, 1976; DaMatta, 1986 e 1997). Melhor explicando, é comum na literatura — amadiana, por exemplo, com Teresa Batista e Tieta — a prostituta que se transforma em “exclusiva” de um cliente, que ganha dele casa e sustento; apesar de estabelecer uma relação de reciprocidade — na

qual em troca de sexo e afeto exclusivamente dispensados ela recebe bens materiais — a ruptura do acordo não significa a *desonra* do homem ou a sua própria porque o tipo de relação que se estabelece *não está situado* no âmbito da casa, que é exclusivo da esposa legítima e dos filhos.

A diferença entre um e outro tipo de relacionamento — entre mulher-prostituta e homem-cliente e mulher-esposa e homem-marido — funciona sistematicamente do mesmo modo que o *comércio* está para a *dádiva*. Isso ocorre porque no primeiro caso existe uma simples prestação de serviços e, no segundo, um interdependência estrutural entre a sexualidade da esposa ou da filha e a honra do marido ou do pai e, conseqüentemente, da família — o que está em jogo, portanto, são diferentes papéis sociais atribuídos a partir das noções de casa e rua. Se no caso masculino, no Brasil, os diferentes papéis (pai de família, frequentador de prostíbulos) sempre se relacionaram de modo permeável — como nos faz crer Gilberto Freyre (2006)⁸⁵ — a distinção no feminino é muito mais rígida: uma mãe é sempre *sagrada*; já uma mulher *da rua* representa tudo o que há de mais vil — não sem motivo, um dos principais xingamentos contra a honra masculina alveja não o papel do homem em si, mas rebaixa à rua a posição social da mãe...

Retornando à reciprocidade, portanto, ao contrário da mulher *de casa*, a mulher *da rua* não é englobada pelo homem porque representa afinal um papel ativo, *contraparte interessada* em uma transação bem marcada, com início, meio e fim:

E não se pode deixar de observar, para quem estiver lendo essas linhas um tanto desavisado, que o englobador tanto pode ser um homem (esse seria o modelo ideal, a formulação tradicional) como também uma mulher (*se for ela quem atua buscando e querendo a relação, exercendo com isso um papel ativo*). Assim, pode-se dizer que, nas suas relações com as virgens e esposas — ou mulheres que assim se definem socialmente —, os homens é que

⁸⁵ Por exemplo: “Na primeira metade do século XIX o número de mulheres públicas aumentaria enormemente. E para esse aumento concorreria de modo notável a imigração de mulheres dos Açores. Em estudo sobre A prostituição, em particular na cidade do Rio de Janeiro, outro médico, o Dr. Lassance Cunha, escrevia em 1845 que a capital do Império possuía então três classes de meretrizes, que eram: a) — as ‘aristocráticas’ (ou de sobrado); b) — as de ‘sobradinho’ ou as de ‘rótula’; c) — a ‘escória’. A escória, formavam-na mulheres de casebres ou de mucambos, e para elas, principalmente, é que havia as chamadas ‘casas de passes’ ou ‘zungus’, isto é, ‘nauseabundas habitações pertencentes a negros quitandeiros’ ou os ‘fundos das barbearias que, por modico preço, e para esse fim, eram alugados por pretos libertos’. Havia também no Rio de Janeiro as ‘casas de costureiras’, ‘hotéis’ em Botafogo e no Jardim Botânico e no meado do século XIX os conventinhos da ‘Barbada’; aí roceiro rico, o filho de fazendeiro ou de senhor de engenho, o rapaz de fortuna da cidade encontrava não só estrangeiras como bonitas mucamas ou mulatinhas ainda de vestidos curtos, meninotas e meninas. ‘Barbada’ era ela própria mulher de cor: gorda, ostentava ‘bigode espesso e quase cavaignac’.” (Freyre, 2006: 277)

são os comedores; mas nas suas relações com as *mulheres do mundo e da vida ou com aquelas que se definem como independentes e individualizadamente* —, eles são comidos. O resultado é algo que reproduz, em outro nível e outro plano, a dialética da casa e da rua, deste mundo e do outro, *da lei e da pessoa*, do malandro e do caxias, da ordem rígida e do “jeitinho” que tudo resolve... (DaMatta, 1986: 61. Grifos meus.)

O que as representações regionalistas deixam entrever, no que diz respeito à mulher, é o duplo-papel que revela, em primeiro lugar, a submissão sexual ao marido ou ao pai e a exigência de vingança se este controle for ameaçado. Ou seja, uma comunidade amparada em rígidos códigos sociais, “principalmente em relação ao comportamento sexual das mulheres [...] uma família menos poderosa se desmoralizava pela prostituição de uma filha, adultério de mulher casada ou ‘má vida’ de uma viúva” (Barros, 2007: 76). Nesse sentido, se a mulher está subordinada ao homem em uma sociedade patriarcal, existe uma interdependência entre os gêneros de modo que a ideia que se faz da masculinidade está diretamente relacionada à capacidade de manter as mulheres da casa afastadas de homens indesejáveis; *um homem só é considerado homem se consegue proteger o próprio lar* — uma constatação recorrente entre os antropólogos que estudam a relação entre honra e violência, de Pitt-Rivers (1988) e Peristiany (1988) nas sociedades mediterrâneas à Mariza Corrêa (1981) e Claudia Fonseca (2004) no caso brasileiro.

A pauta que mais imediatamente me interessou faz referência às representações literárias extremas da relação entre honra enquanto elemento do mundo masculino e o papel social tradicionalmente atribuído à mulher. No primeiro caso, a imersão na reciprocidade violenta a partir da masculinização, com uma espécie de concessão à tradição, às estruturas sociais primárias (ou rudimentares); em um outro extremo, rompidos os laços iniciais com a família, dominado o plano da rua, a mulher dita “desonrada” que é capaz de navegar socialmente e englobar o homem, redefinindo os termos primários da submissão sexual. Grosso modo, é possível observar em plano literário as mudanças sociais a partir da sexualidade feminina — e esse movimento está profundamente relacionado à lógica da reciprocidade negativa. E o que ocorre, no primeiro momento, tanto com Diadorim (que renuncia ao próprio gênero para vingar o pai) ou com Soledade (que provoca o assassinato de um homem por outro homem em nome da honra familiar) e no se-

gundo principalmente com as heroínas de Jorge Amado — com Tieta, Rosa Palmeirão e Teresa Batista —, que domam o mundo da rua sem abdicar ao feminino.

Há, ainda, por fim, quem se aproveite do chamado “poder dos fracos” para subsistir. Me refiro à Gabriela, dona de uma liberdade sem par e de um tempero cativante, que domina os homens sem submeter-se sexualmente, em um contexto de disputa entre o velho e o novo. Gabriela não se prostitui, não se masculiniza e a partir de uma *joie de vivre* muito própria consegue impor sua sexualidade; representa a modernização, a superação do arcaico, exemplifica ela própria todo o conflito do enredo, contrapondo a velha oligarquia aos empreendedores burgueses (cf. DaMatta, 1997: 101). Ao contrário do que ocorre com a esposa do coronel Jesuíno, adúltera, morta na primeira página do romance, Gabriela *não pode ser* adúltera porque não entende o que é um adultério; não se encaixa nas convenções sociais porque não encara o sexo como tabu. Pega no flagra pelo marido Nacib na cama com outro, rasga-se não o corpo da mulher, mas a certidão de casamento: há o divórcio, que é apenas formal, uma analogia proposta pelo autor, inclusive, com os passarinhos em gaiolas que Gabriela insiste em libertar. O que é refutado não é a relação sentimental entre homem e mulher, mas o que amarra o feminino subordinando-o ao masculino de acordo com as normas sociais — não é à toa que o subtítulo do romance é “crônica de uma cidade do interior” (Amado, 2008a).

Rejeita-se no romance a partir da “traição” de Gabriela a lógica da reciprocidade violenta, remetida ao velho coronelismo; após um momento de crise liminar, Gabriela e Nacib se restabelecem juntos; no caso dos dois elimina-se a submissão da mulher ao marido. A revolução íntima de Nacib e Gabriela acompanha em contexto geral a queda do coronelismo grapiúna. O casal representa a nova ordem predominante; uma nova ordem que se reflete na estrutura do romance: na primeira página, enfim, como foi dito no parágrafo anterior, o coronel Jesuíno mata a esposa, por ele flagrada na cama com o amante. Na última página, é condenado pelos jurados pelo assassinato dela e do amante. Quem diria, afinal, que um marido traído seria condenado pelo assassinato da esposa adúltera?

9. Bom Jesus Conselheiro

No capítulo anterior examinei personagens que na literatura regionalista se desenvolveram no entremeio. São os jagunços e as mulheres insatisfeitas com as restrições ao âmbito da casa. Em ambos os casos, encontramos papéis sociais obviamente circunscritos às respectivas realidades e desempenhados principalmente a partir da noção de honra; são indivíduos ambivalentes que margeiam os casos polares. Para todos os efeitos, considero “casos polares” aqueles que, por um lado, efetivamente seguem à risca os códigos sociais ou que, por outro, rompem definitivamente com as estruturas às quais estavam anteriormente subordinados.

A realidade sertaneja emerge como contexto propício para a proliferação desses personagens graças à manutenção da ordem privada como lastro social. O poder público, quando tenta se estabelecer, acaba inoperante: em primeiro lugar, os recursos humanos e materiais nunca são suficientes; depois, principalmente, os chefes regionais acabam englobando as instituições, utilizam influência política para preencher os cargos mais relevantes com homens de sua confiança. É claro que, dado o contexto, os laços de parentesco ou de gratidão são sempre mais importantes do que as leis, e os magistrados ficam evidentemente impedidos de atuar contra o grupo familiar ou político do parente ou padrinho (Queirós, 1965: 294). Tudo está orientado para ação do particular e os ciclos de vingança predominam em relação à justiça.

Tomo por extremos ou os personagens que aceitam e reproduzem incondicionalmente o personalismo da ordem privada ou aqueles outros que a rejeitam e, então, renunciam ao mundo social. Se alguns deles conseguem excepcionalmente transitar os meandros, via de regra uma ofensa não permite meia-resposta; coexistem no contexto sertanejo apenas duas saídas básicas: a vingança ou a desobediência às regras; a vingança ou a morte estrutural, a vingança ou a renúncia.

Neste e no próximo capítulo levaremos em consideração ambos os padrões. Para tal, vingança e renúncia serão mais detidamente observadas novamente a partir de personagens prototípicos. Por hora, no que diz respeito à renúncia e ao renunciante, é inevitável tomar como ponto de partida as duas biografias de

Antônio Conselheiro traçadas por Euclides da Cunha n’*Os Sertões*. A primeira narrativa remete a uma biografia tradicional, com fatos históricos mais ou menos bem marcados e coletados a partir de fontes fiáveis; a segunda revela o espaço ocupado pelo personagem no imaginário sertanejo porque faz referência ao mito, porque procura uma explicação *dramaticamente correspondente* ao surgimento de uma figura tão fora do comum; com efeito, essa segunda biografia extraordinária e popular, classificada por Euclides como uma “lenda arrepiadora”, garante os contornos hagiográficos necessários ao culto do Bom Jesus Conselheiro, desse Antônio Mendes Maciel que, se para a antropologia é um renunciante prototípico, para o sertanejo do fim do século XIX foi quase uma divindade.



Qual é a relação que Euclides da Cunha estabelece com Antônio Conselheiro? Não é, certamente, a de um simples biógrafo com seu biografado; Euclides está menos preocupado com a trajetória do que com elementos patológicos, simbólicos ou com antecedentes subjetivos. A postura do escritor é mais nitidamente comparável, talvez, em um primeiro momento, a de um analista emburrado que demonstra pouca ou nenhuma empatia com o seu paciente porque, mais do que dados biográficos, quando finalmente se dedica ao Conselheiro parece mais interessado em atribuir-lhe logo um prontuário.

Conselheiro, um “documento vivo de atavismo”, deve ser tomado, segundo o autor, como um neurótico vulgar, que “pode ser incluído em uma modalidade qualquer de psicose progressiva” que revela, em sua singularidade, um “resumo abreviado de aspectos de mal social gravíssimo”. Entra em cena a conjuntura sertaneja aliada à psicologia ou ao caráter do indivíduo, gerando um “infeliz, destinado à solicitude dos médicos [que], veio, impelido por uma potência superior, bater de encontro a uma civilização, indo para a história como poderia ter ido para o hospício”, para só então arrematar, com chave-de-ouro, o diagnóstico: “Todas as crenças ingênuas, do fetichismo bárbaro às aberrações católicas, todas as tendências impulsivas das raças inferiores, livremente exercitadas na indisciplina da vida

sertaneja, se condensavam no seu misticismo feroz e extravagante” (Cunha, 2001: 251-252). Eis o esboço, que Euclides refina nas páginas seguintes com expressões pouco elogiosas: *é gnóstico bronco, um falso apóstolo e um grande homem pelo avesso* que, enfim, se torna *representante natural do meio que nasceu*, que “cristalizou num ambiente propício de erros e superstições comuns” (2001: 257).

Mas como isso se deu, afinal? Qual é o percurso que transforma Antônio Maciel em Antônio Conselheiro? Sabe-se que Antônio Vicente Mendes Maciel nasceu em Quixeramobim, no Ceará, em 1828 ou em 1830⁸⁶; era filho de Vicente Mendes Maciel e de Maria Joaquina, que morreu muito cedo. Seu pai então casou-se novamente com Maria Francisca, uma mulher mentalmente desequilibrada, que estabelece com o menino Antônio Maciel uma relação conflituosa (Iser, 2008: 22). Vicente Maciel, o pai, era um homem irascível e desconfiado, mas de bom caráter e inteligente (Cunha, 2001: 263). Tão inteligente que, mesmo analfabeto, conseguia negociar “trazendo tudo perfeitamente contado e medido de memória, sem mesmo ter escrita para os devedores” (Cunha, 2001: 264).

Ainda segundo Euclides da Cunha, Antônio Maciel era um jovem sério e retraído, que passava muito tempo na casa de negócio do pai; segundo Pedro Lima Vasconcellos, é possível que o jovem mantivesse forte relação com os livros, um hábito pouco comum, levando em consideração o difícil acesso ao material em seu ambiente. Em sua infância, o futuro beato teria lido o *Lunário Perpétuo*, a *História de Carlos Magno e os Doze Pares de França*, a *Princesa Magalona*⁸⁷, e as lições do catolicismo (Vasconcellos, 2017: 73-74). Com a morte do pai, Antônio Maciel assume a liderança da família e, com três irmãs solteiras, “revelou ab-

⁸⁶ Segundo Câmara Cascudo, em 1828 (2010?: 301); outras fontes mais frequentemente empregadas apontam o ano de 1830 (cf. Iser, 2008: 22).

⁸⁷ Todos títulos popularíssimos na época e que sempre aparecem associados à tradição sertaneja. Sobre a relação dos sertanejos com os livros, resgato um fragmento interessante no que diz respeito à disposição dos livros na casa e, a partir da frequência de uso, dividindo-os em categorias: “Nas gavetas ficavam os almanaques, os folhetins de feira hoje conhecidos por literatura de cordel, com seus desafios antológicos ou ‘romances’ versificados que nem os estudados por Mestre Cascudo em ‘Cinco Livros do Povo’ (*Donzela Teodora*, *Roberto do diabo*, *Princesa Magalona*, *Imperatriz Porcina* e *João de Calais*). É que nas gavetas, mais que em outro qualquer móvel, se agasalhavam essas brochuras. Os de prateleira, mais sisudos e massudos eram, quase sempre, livros consultivos. Vale aqui um parêntese onde se ressalva que *Carlos Magno e os Doze Pares de França* tinha algumas passagens versificadas na gaveta, de vez que a estória original e completa é em prosa e de um volume até alentado. Os mais presentes, em ordem de frequência parecem ter sido o *Lunário*, *Carlos Magno*, *Chernoviz* e *Orador familiar*.” (Medeiros Filho & Faria apud. Barros, 2007: 66)

negação rara. Somente depois de as ter casado procurou, por sua vez, um enlace que lhe foi nefasto” (Cunha 2001: 264).

O casamento com uma mulher de má índole transtorna a vida pacata de Antônio Maciel e o faz abandonar os hábitos sedentários; em pouco tempo, migra várias vezes, tendo morado em muitas vilas e povoados. Varia também de profissão e conforme a necessidade se impõe trabalha como caixeiro, escrivão e rábula, evitando disputas ou alianças políticas, comuns naquelas regiões. Em Ipu, a queda definitiva: foge-lhe a mulher, com um policial⁸⁸.

Envergonhado, se encaminha mais para dentro do sertão, em busca de obscuridade; hospeda-se brevemente com alguns parentes, começa a perambular por paragens desconhecidas até que, por fim, é esquecido. Arremata brilhantemente Euclides da Cunha, entendendo a renúncia sem explicitar o conceito: “morrera por assim dizer”. (Cunha, 2001: 266).

Antes de entrar na renúncia propriamente dita e no mito sertanejo que surge como segunda biografia, é preciso ressaltar um aspecto interessantíssimo entre os antecedentes familiares: os Maciel estavam envolvidos em um caso de *vendetta* com os Araújo. Família rica, os Araújo se ressentiam da crescente influência política dos Maciel — mais pobres, porém prestigiados; os Araújo tomam como pretexto um roubo supostamente cometido pelos Maciel para marcar o início das hostilidades: armados, ladeados por capangas, voltam derrotados, no entanto, pelos rivais em tese mais fracos. Humilhados, os Araújo investem fortemente na rivalidade e *alugam* novos fascínoras, mais famosos e competentes que os antigos. Desta vez cumprem o intento, sequestram toda a família Maciel:

Ao acercarem-se, porém, da vivenda dos Maciéis, os sicários — embora fossem em maior número — temeram-lhes a resistência. Propuseram-lhes que se entregassem, garantindo-lhes, sob palavra, a vida. Aqueles, certos de não poderem resistir por muito tempo, aquiesceram. Renderam-se. A palavra de honra dos bandidos teve, porém, o valor que poderia ter. Quando seguiam debaixo de escolta e algemados, para a cadeia de Sobral, logo no primeiro dia da viagem foram os presos trucidados. Morreram nesta ocasião, entre outros, o chefe da família. Antônio Maciel, e um avô de Antônio Conselheiro. (Cunha, 2001: 259)

⁸⁸ Diz Nertan Macedo sobre a esposa de Antônio Maciel, mãe de seus dois filhos: “Brasilina, a prazenteira, ignora completamente o que se passa na alma daquele marido inquieto e torturado de melancolia. Está amando às escondidas, um furriel. Deita-se com seu sargento em horas quentes de amor, aproveitando a ausência de Antônio Vicente. É cálida e impetuosa. Pouco se lhe dá que o aventureiro se torne corno. E continua amorosa, terna, nos braços do furriel de Ipu, enquanto os filhos choramingam e se enlameiam pelos cantos do quintal.” (Macedo apud. Iser, 2008: 29).

Deixam escapar, no entanto, os irmãos Miguel Carlos e Helena, tio e tia de Antônio Conselheiro. Não entrarei em maiores detalhes; Euclides da Cunha, por sua vez, discorre longamente sobre o evento. Basta assinalar, a título de contextualização, que os irmãos fomentam a *vendetta* e posteriormente castigam com severidade os Araújo. Interessa, inclusive, que o papel ativo de Helena — chamada a “nêmesis” dos Araújo por Euclides (2001: 261) — na contenda é, como vimos, atípico, em relação ao papel social normalmente atribuído ao gênero.

A segunda biografia de Antônio Conselheiro, por sua vez, oferece uma visão diametralmente oposta àquela apresentada pela biografia oficial e sugerida pelos Apontamentos. Nela, a versão do povo do sertão coletada por Euclides da Cunha, alçada à condição de mito, descreve um evento sangrento. Segue a transcrição, na íntegra:

Entretanto a vila de Itapicuru esteve para ser o fecho da sua carreira extraordinária. Foi, ali, naquele mesmo ano, entre o espanto dos fiéis, inopinadamente preso. Determinara a prisão uma falsidade, que o seu modo de vida excepcional e as antigas desordens domésticas de algum modo justificavam: diziam-no assassino da esposa e da própria mãe. Era uma lenda arrepiadora. Contavam que a última, desadorando a nora, imaginara perdê-la. Revelara, por isto, que era traído; e como este, surpreso, lhe exigisse provas do delito, propôs-se apresentá-las sem tardança. Aconselhou-o a que fantasiasse qualquer viagem, permanecendo, porém, nos arredores, porque veria, à noite, invadir-lhe o lar o sedutor que o desonrara. Aceito o alvitre, o infeliz, cavalcando e afastando-se cerca de meia légua, torceu depois de rédeas, tornando, furtivamente, por desfreqüentados desvios, para uma espera adrede escolhida, de onde pudesse observar bem e agir de pronto. Ali ficou longas horas, até lobrigar, de fato, noite velha, um vulto aproximando-se de sua vivenda. Viu-o chegar-se cautelosamente e galgar uma das janelas. E não lhe deu tempo para entrar. Abateu-o com um tiro. Penetrou, em seguida, de um salto, no lar e fulminou com outra descarga a esposa infiel, adormecida. Voltou, depois, para reconhecer o homem que matara... e viu com horror que era a sua própria mãe, que se disfarçara daquele modo para a consecução do plano diabólico. Fugira, então, na mesma hora apavorado, doido, abandonando tudo, ao acaso, pelos sertões em fora... A imaginação popular, como se vê, começava a romancear-lhe a vida, com um traço vigoroso de originalidade trágica. (Cunha, 2001: 270-271)

Edmund Leach (1969: 7) aproveita a definição de mito “de um distinto teólogo alemão” para marcar posição: “a expressão de realidades inobserváveis nos termos de fenômenos observáveis”⁸⁹; nesse sentido, “a lenda arrepiadora” é a explicação encontrada pelo sertanejo para o surgimento de um homem que ganhou contornos sagrados análogos ao próprio Cristo. Em primeiro lugar, procura-se

⁸⁹ Tradução minha. Escreve o antropólogo inglês: “the expression of unobservable realities in terms of observable phenomena”.

aproximá-lo das tradições sertanejas: há um suposto adultério e Antônio Maciel é a suposta vítima; quem o alerta, maliciosamente, é a própria mãe, que para a cultura brasileira é sagrada (cf. DaMatta, 1986) e está acima de qualquer suspeita; Maciel aguarda o momento indicado, observa o vulto invadir a casa e, no direito do marido traído, ataca o casal adúltero. Só então percebe que matara a mãe. Há desgraça maior que um matricídio?

A renúncia se faz uma consequência inevitável: Antônio Maciel se transforma em Antônio Conselheiro a partir do mais profundo sofrimento e em busca de expiação. A *lenda arrepiadora* primeiro aproxima o Conselheiro da realidade sertaneja (que exige a morte da esposa adúltera) para imediatamente afastá-lo, como um caso muitíssimo extraordinário, após o assassinato da mãe por engano; é a eterna busca pela redenção que o condena a vagar pelo sertão e, conseqüentemente, segundo a versão popular, que faz de Antônio Conselheiro uma figura sagrada. Para todos os efeitos, ambas as versões — a oficial e a mitológica — guardam algumas correspondências.

Em primeiro lugar, nos dois casos são atos femininos que encaminham o desfecho; em ambos os casos, as mulheres ocupam o papel de *trickster*. Na versão histórica, foge a esposa com o policial; na mitológica, a mãe ciumenta induz o assassinato da nora e involuntariamente o seu próprio. As versões em conjunto revelam, de um modo ou de outro, tanto a malícia feminina quanto a exigência de reparação, sob pena de morte estrutural — elementos que, conforme apontei anteriormente, estão fortemente presentes na realidade sertaneja. Em segundo lugar, associam fortes sentimentos negativos com a ruptura dos laços; na história o *vexame*, no mito o *remorso*. Em ambas as situações, Antônio Maciel é incapaz de lidar com a própria tragédia. É o que diz Euclides da Cunha: ele morre, por assim dizer. E ressuscita socialmente, depois de um longo período liminar, de esquecimento, como Antônio Conselheiro. Está completo, portanto, o processo de individualização: os laços sociais já não importam mais nas configurações interiores; surge a partir da renúncia o indivíduo em comunhão ou à procura de Deus.



Uma breve observação: defendi nas páginas anteriores que a versão mitificada da renúncia de Antônio Conselheiro o aproxima da realidade sertaneja ou é concebida com o intuito de aproximá-lo. Por oposição, não posso deixar de constatar que a versão oficial, apontada como “histórica” e “cientificamente” produzida ou averiguada também é afinada para justificá-lo aos olhos do resto do país, da gente do litoral. Não podemos esquecer que existe uma longa tradição no que diz respeito ao assassinato de esposas adúlteras; que só muito recentemente os assassinatos cometidos em “legítima defesa da honra” passaram a ser tratados como, efetivamente, crimes (cf. Corrêa, 1983). Neste sentido, a renúncia ao direito de marido envergonhado e traído averiguada a partir de elementos históricos se faz, guardadas as devidas proporções, tão trágica para o homem do litoral como a *lenda arrepiadora* o é para o homem sertanejo.

Coincidentemente, não podemos esquecer que biógrafo e biografado são irmãos em desgraça; que o próprio Euclides da Cunha morre em 1909, no Rio de Janeiro, tentando vingar-se do amante da esposa, Dilermando de Assis. O episódio ficou popularmente conhecido como *a tragédia da Piedade*, em referência ao bairro fluminense onde Dilermando morava⁹⁰. A morte trágica do escritor se faz tristemente irônica quando a confrontamos com seus escritos, sugerindo sempre, no âmbito sertanejo, “uma quase predisposição fisiológica” (Cunha, 2001: 259) a rancores e vinganças. Lamentavelmente, o escritor comprovou com a própria vida que a defesa da honra não estava restrita ao interior do país e que a vingança não era um fenômeno geograficamente determinado; neste sentido, seguindo “as tendências impulsivas das raças inferiores” por ele observadas, Euclides estava mais orientado para a violência do que o Conselheiro, que em modelo se aproximava de Jesus Cristo...

⁹⁰ Lamentavelmente não há espaço para abordar mais detalhadamente o ocorrido; a morte de Euclides e todas as causas e consequências envolvidas no evento — incluindo o assassinato do primogênito que anos depois tenta vingar o pai — por si só já valem uma tese. Para mais informações sobre o tema, ver DEL PRIORE, M. **Matar para não morrer**: A morte de Euclides da Cunha e a noite sem fim de Dilermando de Assis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

9.1.

“Hagiografia” e renúncia

Vale ressaltar o duplo papel que reciprocidade violenta exerce na vida de Antônio Maciel: em primeiro lugar, no coletivo, no âmbito familiar, a dívida de sangue e os desdobramentos dos quais ele acaba escapando; depois, individualmente, o adultério e a respectiva punição à qual ele renuncia. Levando em consideração a rígida educação recebida do pai — cujo papel no conflito da família não está esclarecido —, a religiosidade sempre latente, o marcado desinteresse por associações políticas (que, como sabemos, são responsáveis por inúmeras dívidas de sangue) e, enfim, a humilhação não-revidada do adultério, me parece razoavelmente claro que a disposição à renúncia é um elemento presente desde cedo na vida de Antônio Conselheiro. Ele próprio indicaria a posição, afinal, no quinto mandamento de seus *Apontamentos dos preceitos da divina lei de Nosso Senhor Jesus Cristo para a Salvação dos Homens*⁹¹:

O Sangue de meu Filho não pede vingança como o de Abel; ele me pede, pelo contrário, misericórdia e compaixão; e esta voz a minha Justiça não pode deixar de apaziguar-se: este divino sangue me liga as mãos, de sorte que não pode, por assim dizer, usar delas para tirar dos pecados a vingança que tinha resolvido. Considerem que, não imitando o exemplo de Nosso Senhor Jesus Cristo, que nos forneceu um remédio tão salutar para a cura da soberba, de sorte que, não o aceitando, fica ele incurável. E se Jesus, o Justo por essência, sendo vítima de tantas afrontas, as sofreu pacientemente, oferecendo tudo a seu Eterno Pai, para nos obter o perdão dos nossos pecados, abandonem a soberba, visto que a Escritura nos mostra que Deus não usará de misericórdia para com os soberbos; pelo contrário, se conhece que os castigará com todo o peso de sua justiça. (Conselheiro, 2017: 157-158)

Conselheiro associa vingança à soberba. E contrariando a tradição sertaneja, aponta a misericórdia e a compaixão, a exemplo de Cristo, como respostas necessárias às ofensas. Assumindo a legitimidade dos manuscritos, o que eles sugerem é um tipo de provocação ou indução à passagem de uma sociedade mergulhada na violência original e sacrificial — no sentido girardiano (cf. Girard, 1990) — para a orientação cristã, encarada a renúncia como virtude e o renunciante como

⁹¹ Dois cadernos com escritos de Antônio Conselheiro, sobre os quais Euclides da Cunha não tomou conhecimento. “Isso porque, ao contrário do que pretendeu fazer passar, ele [Euclides] não ficou para assistir à derrocada final do vilarejo conselheirista. E esses cadernos foram encontrados depois que os últimos tiros haviam já sido disparados, os últimos resistentes já haviam tombado, antes da destruição final, agora pelo fogo, no dia seguinte.” (Vasconcellos, 2017: 22). Os *Apontamentos* — publicados pela editora É Realizações em 2017 — constituem o último terço de um dos cadernos; os dois outros terços eram compostos por transcrições dos livros bíblicos do Novo Testamento.

indivíduo-em-relação-com-Deus (cf. Dumont, 1985). Nesse sentido e neste momento, a religiosidade do Conselheiro está menos inclinada às “aberrações católicas” diagnosticadas por Euclides da Cunha que provocam em geral os movimentos messiânicos; ei-la certamente em Pedra Bonita — como veremos brevemente adiante — e também em Canudos, com uma distinção fundamental: ao menos em um primeiro instante, Conselheiro não se encarava como um messias, respeitava a hierarquia católica e “quando alguém se ajoelhava para pedir-lhe a benção, respondia: — ‘Levante-se que Deus é outra pessoa.’ [...] Assim, longe de ser ele quem assume o papel divino, é o grupo de crentes que lho atribui.” (Queirós, 1965: 206).

Quando eu me refiro, portanto, no início do item anterior aos contornos hagiográficos que envolvem a segunda biografia do Conselheiro, tenho em mente dois fatores: as particularidades religiosas dos sertanejos e a relação entre a renúncia e a busca pelo Sagrado. No que diz respeito genericamente falando às particularidades culturais sertanejas, está em jogo um catolicismo arraigado mas permeável. É o catolicismo das festas de santo, das quermesses, dos sermões e dos milagres, mas que em contrapartida transborda os dogmas quando sofre incorporações supersticiosas, coadunando doutrina e crendice em uma mesma manifestação de convicção. É o catolicismo descrito por Ariano Suassuna, por exemplo, dos autos de fé, de Deus e do diabo e principalmente dos movimentos messiânicos milenaristas, que reúnem de modo sincrético D. Sebastião⁹² e Jesus Cristo. Consequentemente, quando fé e pobreza se alinham surge o fanatismo, a crença cega em um messias capaz de conduzir o povo da miséria para a riqueza, da doença para a imortalidade, de modo que, para usufruir do mundo novo, todos os sofrimentos são tolerados: das magras posses doadas aos líderes religiosos ou à comunidade, como ocorre em Canudos, ao mais violento sacrifício humano — incluindo a imolação de crianças —, alimentando a crença em propriedades restauradores ou má-

⁹² Incluindo na conta o próprio Antônio Conselheiro: “Sebastianismo em Canudos. O arraial fundado por Antônio Vicente Mendes Maciel (1828-1897) [...] viveu sua época messiânica de sebastianismo e o “Bom Jesus Conselheiro” [...] era sebastianista convicto. D. Sebastião acabaria com a Lei do Cão (regime republicano ou casamento civil) e tudo melhoraria.” (Cascudo, 2010?: 812).

gicas do sangue do inocente, como no movimento da Pedra Bonita⁹³. A título de breve explicação, considero que existe ou pode existir, portanto e paradoxalmente, nas sociedades “rústicas” brasileiras — para utilizar o termo de Maria Isaura Pereira de Queirós (1965) — um espécie de “retorno sincrético” a um tipo de sacrificalismo que, segundo Girard (1990), precede o cristianismo. O que alguns movimentos messiânicos revelam é como — amparada em ou a partir de um contexto anômico, em desigualdades sociais insolúveis — a violência foge totalmente ao controle do grupo e ameaça estruturalmente a sua sobrevivência; busca-se, então, na imolação, a saída para os problemas: recorre-se a uma entidade mística que amenizará contradições, que estancará a violência, que transformará pobres em ricos, que subjugará os fortes e fortalecerá os fracos⁹⁴. É o que ocorre, também, em Canudos — e o que pode ser considerado, afinal, um marco para a mudança

⁹³ Pedra Bonita, também conhecido como movimento do “Reino Encantado” ou da “Pedra do Reino”, foi um movimento messiânico ocorrido na região que hoje corresponde às imediações de São José do Belmonte, sertão pernambucano, em 1838. Grosso modo, provocados primeiro pela pregação de um certo João Antônio dos Santos em 1836 — sobre a proximidade do retorno de D. Sebastião, que estava prestes a desencantar, trazendo riquezas que seriam distribuídas entre seus adeptos — e depois conduzidos por seu cunhado, João Ferreira, os sertanejos foram induzidos ao sacrifício “às portas” do suposto Reino Encantado: duas enormes pedras dispostas lado a lado, como se fossem gêmeas, rodeadas por outras menores, algo que lhes garante singularidade. João Ferreira afirmava que D. Sebastião só desencantaria e retornaria conforme duas pedras fossem banhadas em sangue; aqueles dispostos ao sacrifício ressuscitariam, após o desencanto, alvos e ricos se fossem negros e pobres, jovens se fossem velhos, poderosos, imortais. João Ferreira, intitula-se rei do movimento e marca o dia 14 de maio para o início dos sacrifícios; o primeiro a cometer suicídio foi seu pai, Carlos Vieira, que cortou a própria cabeça com um facão; o morticínio prosseguiu nos dias seguintes, com todos os presentes em estado de exaltação. Ao fim do terceiro dia, eram contabilizados 67 cadáveres: 30 crianças, 12 homens, 11 mulheres e 14 cães imolados. No dia 17, é a vez de João Ferreira se sacrificar. Posteriormente, enquanto se afastavam das pedras graças ao cheiro de putrefação, os sertanejos são surpreendidos por um batalhão, preparado para debelar o movimento graças às denúncias de vizinhos não-participantes assustados com as histórias macabras que corriam a região. O batalhão abre fogo contra os participantes, que oferecem resistência; há combate, mortos de ambos os lados. Os adeptos sobreviventes são presos ou fogem. O movimento d’O Reino Encantado é retratado por Ariano Suassuna em *Romance d’A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta* (1971) e por José Lins do Rêgo em *Pedra Bonita* (1938). Salvo as referências literárias, todas as outras informações aqui transcritas podem ser encontradas no clássico de Maria Isaura Pereira de Queirós, *O messianismo no Brasil e no mundo* (1965: 200-202). Roberto DaMatta, por sua vez, também faz referência ao movimento da Pedra Bonita, em *Understanding Messianism in Brazil: Notes from a Social Anthropologist*: “Again, it was created by another ‘peregrino’, one João Antonio dos Santos, who preached that Dom Sebastião was just about to disenchant bringing a great amount of wealth to his followers. Soon a community with its own rules was formed, the most choking of which was polygamous marriages for man. They also held festivities and marriages that were celebrate by a priest who admitted that the ‘King’ João Ferreira had the right of the first night with the bride. One of the basic elements of the cult was the drinking of a substance that made the ‘King’ see Dom Sebastião’s treasures.” (1996. Não publicado).

⁹⁴ Ainda sobre a perspectiva mimética no movimento da Pedra Bonita, aguardo com ansiedade a publicação sobre o tema do historiador pernambucano Christiano Galvão. Aproveito e registro os meus agradecimentos pelo auxílio e contribuições teóricas.

na orientação do Conselheiro, que parece progressivamente interiorizar, então, os contornos messiânicos atribuídos a ele pelo povo: os devotos doavam boa parte do seu patrimônio à comunidade e aguardavam, em troca, o momento que os rebanhos correrão da praia para o sertão, onde “haverá muito pasto e pouco rasto” e “muitos chapéus e poucas cabeças” (Cunha, 2001: 277).

É a busca pela salvação que conduz o processo de divinização; o sertanejo encontra nos profetas um deus a sua imagem e semelhança. O mito que se transforma em biografia, que envolve a vida de Antônio Maciel — e que será trabalhado nas próximas páginas —, não é menos verdadeiro do que a biografia “oficial” porque todos os eventos históricos são resultado, afinal, do aparato simbólico que envolve em um determinado momento o messias e a partir do qual a crença prospera. Em outras palavras, para o povo do sertão todas as histórias fantásticas atribuídas ao Conselheiro são verdadeiras e é essa a verdade que justifica as romarias e os sacrifícios; a narrativa oficial é desconhecida, inacessível e, mesmo que se faça conhecer, não se tornará necessariamente crível: é a “verdade” dos sabichões do litoral em oposição aos milagres da gente simples do sertão.

Recapitulando: a vida trágica engendra sacralização, lança os pilares; a renúncia a solidifica — e o aproxima de tantos outros personagens que, de fato, foram formalmente (ou institucionalmente) canonizados. Segue o exemplo, entre outros, de Francisco de Assis e de Santa Rita de Cássia. Nascida no século XIV, Rita de Cássia, uma santa popularíssima no Brasil⁹⁵, era esposa e mãe muito devota e resignada, apesar do problemático casamento arranjado pelos pais. Um dia, seu marido é assassinado; seus filhos, jovens adultos, juraram vingar a morte do pai. Rita de Cássia rogou a Deus pedindo que não deixasse seus filhos cometerem assassinatos; logo ambos ficaram gravemente doentes mas, antes de morrer, convertidos pela mãe, perdoaram o assassino do pai. A história de Santa Rita de Cássia claramente remete a do Conselheiro no que diz respeito à rejeição da reciprocidade violenta e à sacralização — seja ela institucional ou popular — do renunciante. Como foi disposto no primeiro capítulo, a renúncia é uma forma de sacrifi-

⁹⁵ Coincidentemente, Santa Rita, Santa das causas impossíveis, é intitulada no Brasil “Madrinha dos Sertões”. Há uma grande estátua da padroeira no município de Santa Cruz, no Rio Grande do Norte.

cio e o sacrifício enquanto imolação é, ele próprio, a forma mais extrema de renúncia. Retomando, pois, Marcel Mauss e Henri Hubert (2013), é o sacrifício que os separa do profano, que os faz santos e, conseqüentemente, sagrados.

Sobre São Francisco de Assis há uma extensa bibliografia. De família rica e aristocrática, rejeita o mundo material e funda uma ordem mendicante. Para Turner, São Francisco se encaixa em uma situação de liminaridade permanente, levando em consideração, por exemplo, as transições ritualizadas às quais são submetidas as pessoas: abrir mão de propriedades e da posição estrutural, dos privilégios e das coisas materiais, incluindo na conta, frequentemente, o próprio vestuário: “São Francisco, que imaginava seus frades como liminares com uma vida que era meramente a passagem para o imutável estado do céu, deu grande destaque às implicações do estar ‘sem’ ou do ‘não ter’.” (Turner, 2014: 137). Segundo o antropólogo, São Francisco se posiciona nas margens e interstícios da estrutura, compelindo os frades a fazer o mesmo; nesse sentido, São Francisco se conservaria em um estado de *liminaridade permanente* na qual a pobreza — a pobreza de Cristo — era um símbolo de emancipação à sujeição econômica e estrutural: “Para ele [São Francisco] a religião era a *communitas* entre o homem e Deus e entre os homens uns com os outros, vertical e horizontalmente, por assim dizer, e a pobreza e a nudez constituíam ambas símbolos expressivos de *communitas* e instrumentos para alcançá-la” (Turner, 2014: 139)⁹⁶.

Essa busca por uma comunhão tão plena com o Sagrado somada à rejeição às normas e ao posicionamento estrutural culmina com a individualização que, sem retorno — e portanto permanentemente liminar — equivale dizer, tomando de empréstimo as palavras de Louis Dumont, que “em primeiro lugar, o caminho da libertação somente está aberto a quem abandona o mundo. O *distanciamento* em

⁹⁶ E completa: “Mas sua noção imaginativa da pobreza [...] era difícil de ser posta em prática por um grupo social forçado pela Igreja a institucionalizar sua organização, a rotinizar não apenas o carisma do fundador, mas também a *communitas* de seu começo espontâneo, e a formular em termos legais precisos sua relação coletiva com a pobreza” (Turner, 2014: 139). Isto é, hipertrofiado o grupo, atraídas as atenções, institucionalizada a ordem, ela perde o caráter interestrutural à medida que se integra à ordem do mundo. Há, em todos os sentidos, mas guardadas as devidas proporções e os respectivos desfechos, como veremos adiante, um movimento análogo ao de Canudos, que a partir de seu crescimento acaba forçosamente reintegrado à estrutura sócio-política, tanto a partir do jogo de interesses que mobilizou políticos eleitoralmente interessados no arraial (Queirós, 1965) quanto em relação ao fim trágico e violento da comunidade, com muito custo arrasada pelas forças do Estado.

face do mundo social é a condição do desenvolvimento espiritual individual. A *relativização* da vida no mundo resulta imediatamente da renúncia ao mundo” (1985: 38). É o que ocorre afinal com São Francisco de Assis. E com Antônio Conselheiro que, rompidos os laços, vaga pelos sertões imundo, muito magro, com “longos cabelos despenteados pelos ombros, longas barbas descendo pelo peito”, com “o crucifixo tradicional, suspenso a um lado entre as camândulas da cintura, e o manto poento e gasto, e a borracha d’água, e o bordão comprido”, aceitando como alimento “um pedaço de pão apenas” e tomando como leite “uma tábua sobre que se deita sem cobertas, vestido, sem mesmo desatacar as sandálias” (Cunha, 2001: 284). É ele próprio, tal como Francisco de Assis, “o protótipo da pobreza sagrada” (Turner, 2005: 143).

No mais, ao menos no início, é tolerado pelas autoridades, políticas e eclesiásticas, porque promove mutirões com o intuito de restaurar ou reformar as igrejinhas pobres, quase arruinadas, e os cemitérios abandonados. Angariando primeiro uma pequena comitiva, que progressivamente vai crescendo, à medida que a fama de santo e de milagreiro se alastra pelo sertão. Em outras palavras:

O estado de plena liminaridade é o momento em que o herói fica destacado do seu fundo social, do seu meio, de sua classe e, conseqüentemente, fica individualizado. Isto é, fica em oposição total à sua sociedade, apresentando-se como uma alternativa para o comportamento social. Suas ações, assim, ganham peso formidável, podendo ser generalizadas e transformadas em atos modelares. (DaMatta, 1995: 339)

É relativamente grande o séquito que acompanha o Conselheiro quando ele, enfim, se assenta. Chega a formar, na época, o povoado do Bom Jesus, até então próximo ao município de Itapicuru, hoje parte do município de Crisópolis, na Bahia. Permanece alguns anos na localidade, ergue uma igreja e, até então, “sabe-se que era protegido por políticos que o defenderam até na Câmara em Salvador” (Queirós, 1965: 304). Seus problemas começam, no entanto, quando é Proclamada a República. O até então sossegado (e, em contrapartida, não-perseguido) Antônio Conselheiro se incomoda com as novas orientações republicanas em relação à separação entre Estado e Igreja e, conseqüentemente, com a instituição do casamento civil; só então ele abandona o povoado e se embrenha ainda

mais no sertão, em um local de difícil acesso, onde fundaria o povoado de Belo Monte, nos arredores da antiga fazenda Canudos.

9.2.

Uma antropologia para o messias

Indeed, how can it be otherwise in a civilization such as ours, whose very base is marked by a covenant with one Male-God who now and then used prophets to scold kings and priests who governed under his protection and legitimacy? How could it be otherwise in a system where until a couple of centuries ago, was governed by Popes and Kings who ruled as representatives of the Son of God and had a direct, impossible to transfer, personalized link with his subjects? A world whose central piece of faith is the idea that God has a pact with humanity and thus is depending on its prayers and sacrifice as we are dependent on his protection? A universe structured by the creed that some people are chosen and others are biologically superior? A world that still longs for the return of the Messiah and in which millions believe in an Apocalyptic Millennium — a time in which time itself will dissolve with all the categorical divisions between men, nature and things? (DaMatta, 1996. Não publicado.)

A partir do fragmento destacado tomemos especificamente o caso brasileiro: já em 1965, ano de publicação de *O messianismo no Brasil e no mundo*, Maria Isaura Pereira de Queirós contabilizava dezenove movimentos messiânicos bem documentados no país, entre aqueles ocorridos em sociedades tribais e os casos por ela denominados “rústicos”. Salvo a crença sebastianista, que até meados do século XIX ainda era relativamente forte no Rio de Janeiro, todos os movimentos por ela analisados ocorreram em zonas rurais, afastadas dos grandes centros. Nesses casos, em geral — tanto naqueles ocorridos no sul quanto nos ocorridos no nordeste —, a interferência violenta do aparato estatal encerra definitivamente o movimento⁹⁷.

Maria Isaura relega a um segundo plano os elementos culturalistas para dar ênfase em questões sócio-políticas. Para a autora, todos os movimentos messiânicos rústicos podem ser classificados de acordo com três parâmetros básicos: 1) são “movimentos que dizem respeito à formação de sociedades globais e que pretendem retornar à antiga organização, sendo ora de segregação, ora de agregação”; 2) são “movimentos que dizem respeito à configuração interna de sociedades globais, ora reagindo contra processos de mudança social, ora reagindo contra processos de anomia, e distinguindo-se em movimentos revolucionários e movimen-

⁹⁷ Como veremos adiante, o caso de Padre Cícero é uma exceção.

tos reformistas”; 3) são “movimentos que dizem respeito ao mesmo tempo à formação e configuração das sociedades globais (movimentos mistos), pretendendo a um tempo segmentá-la e subverter a estrutura hierárquica interna, constituindo movimentos revolucionários”. (Queirós, 1965: 309).

Simplificando a proposta, o que se percebe, aos olhos de Maria Isaura, é que todos os movimentos messiânicos estão relacionados a crises estruturais no que diz respeito às organizações sociais e que, como não poderia deixar de ser, todos eles são movidos ou motivados por um contexto especificamente relacional. Há, ainda, o aspecto demográfico: tradicionalmente, regiões mais povoadas — litorâneas, no caso brasileiro — são mais coesas, mais estáveis, melhor reguladas tanto pelo Estado quanto a partir das relações e do ritmo de trabalho (Queirós, 1965: 300); os movimentos rústicos ocorrem, portanto, em locais que apresentam uma anomia relativa; não tão densamente povoados quanto os litorais, mas tampouco tão desabitados quanto as regiões de floresta — nas quais os esparsos povoadamentos existem em nível de desregramento quase absoluto; em poucas palavras, “há, pois, um mínimo de densidade de população abaixo do qual os movimentos não são possíveis, e um grau de desorganização além do qual nenhuma recuperação se opera” (Queirós, 1965: 301).

Sem desconsiderar a data de publicação do livro, nota-se que a proposta interpretativa da autora passa mais ao largo de uma perspectiva antropológica ao tomar como implicações causais fundamentais — a anomia, por exemplo — elementos sócio-políticos. Em sentido mais antropológico, um dos muitos caminhos que podemos tomar com o intuito de compreender os movimentos messiânicos remete, novamente à relação triangular entre renúncia, religiosidade e violência.

Segundo Roberto DaMatta (1996), há uma espécie de orientação impulsiva à religiosidade ibero-brasileira para, sempre fugindo deste mundo, tentar alcançar o outro e por fim trazê-lo para a nossa realidade⁹⁸. O que está em jogo é a substituição da dura realidade que circunscreve o adepto pelas benesses incalculáveis que o Messias buscará no paraíso e distribuirá entre os que nele crêem; são pesso-

⁹⁸ No original: “[...] the thrust of Ibero-Brazilian religiosity was always to flee from this world and try to reach the other by bringing it to this earth, as it so clear in so many messianic styles of life.” (1996. Não publicado.)

as dispostas a seguir um líder que, rompidas as estruturas sociais tradicionais, sacralizado via renúncia, vislumbrou o paraíso e o futuro do mundo; serão divididos os tesouros de D. Sebastião entre sobreviventes e imolados (que retornariam imortais à vida) em Pedra Bonita; os pobres serão transformados em ricos n'A Cidade do Paraíso Terrestre de Silvestre José dos Santos (cf. Queirós, 1965: 198-200) e, obviamente, serão confirmadas as promessas de fertilidade e riqueza feitas pelo Conselheiro aos adeptos em Belo Monte:

Thus, from Catholicism to Afro-Brazilian cults, passing by the most radical political communities, the great leaders are all persons able to abandoned this world. From the peregrinos, ermitãos and penitentes that with or without religious education or authority decided to leave their well established positions in the social structure and wonder as renouncers of this world, distributing universal good to fellows human beings in the backlands, to the contemporaries mediums, political, and spiritual leaders that in to poor areas of Brazilian big city slums, bring consolation and emotional and spiritual relieve to their followers. Here, it is the sincerity of the leader that makes its success as a charismatic personality. (DaMatta, 1996. Não publicado.)

O séquito que se forma ao redor dos líderes messiânicos, que efetivamente garante a relevância sócio-política do movimento, se dá por um movimento análogo ao dos frades que se reúnem ao redor de São Francisco de Assis e que obedecem às regras da ordem por ele fundada (Turner, 2014: 134-140). Há um movimento individual para fora da sociedade; o indivíduo rompe, por conta própria, as amarras que o mantinham ligado às estruturas sociais; se torna um pária, alguém em um estado de liminaridade permanente. Consumada, portanto, a renúncia, situado o homem fora do mundo social, “o renunciante pode viver como eremita solitário ou juntar-se a um grupo de colegas de renúncia, sob a autoridade de um mestre-renunciante, representando uma determinada disciplina de libertação” (Dumont, 1985: 38). Isto é, a formação de uma *communitas*! Em outras palavras, é possível associar o que Dumont chama de “renúncia” com o que Turner chama de “liminaridade permanente” a partir do exemplo de São Francisco de Assis sem um prejuízo conceitual significativo, nesse caso; o mesmo vale para o “grupo de colegas de renúncia” ao qual se refere Dumont em relação à noção de *communitas*.

Funda-se, fora-do-mundo, sob a égide e as regras de um “renunciante em chefe”, o líder carismático, o homem que persegue o Sagrado, uma nova sociedade hierarquicamente organizada, orientada ou em busca de novos valores ou em

busca de valores perdidos; essa sociedade, essencialmente (ou *espiritualmente*) liminar representa — dada sua instabilidade em relação à sociedade global da qual se separou, como toda *communitas* — um perigo (cf. Turner, 2005); um perigo que se resolve apenas fechado o ciclo, na agregação. Como esses grupos não fecham o ciclo, permanecendo sempre à margem, a sociedade global que a circunscreve a encara como rival e a subjuga violentamente.

Segundo Victor Turner a Ordem Franciscana deixa de ser uma *communitas* existencial porque é incorporada às estruturas católicas; segundo ele, à medida que a Ordem Franciscana resistiu ao tempo, “desenvolveu-se no sentido de um sistema estrutural, e quando isto aconteceu a sincera simplicidade das formulações de São Francisco sobre propriedade, na Regra original, deram lugar a definições mais legalistas” (Turner, 2014: 139). Isto é, à medida que o tempo foi passando, os franciscanos foram se encaixando estruturalmente. de modo que, no fim, eram apenas mais um componente do todo e, resguardadas algumas particularidades culturais ou rituais, pouco ou nada diferiam do resto; foram, portanto, finalmente integrados e assim se extinguiu qualquer perigo à integridade estrutural ou qualquer perspectiva de rivalidade, influenciando a Igreja mas se deixando por ela assimilar. Não há, pois, no caso dos franciscanos uma transição da *communitas* existencial (espontânea) para a *communitas* normativa (2014: 135)⁹⁹.

No caso de Canudos, não há possibilidade de absorção — há uma *communitas*, que rapidamente se torna normativa a partir da tanto do regramento hierárquico incluindo por exemplo a divisão do trabalho, há um viés ideológico que os aproxima de um modelo utópico, de um povo escolhido ou coisa do tipo e que, conseqüentemente, os transforma aos olhos do mundo que os circunscreve em ameaças fanáticas. Resta a rivalidade e, conseqüentemente, a violência.

⁹⁹ Melhor explicando as distinções de *communitas*: “Assim, é necessário que se distinga: 1) a *communitas* existencial ou espontânea — aproximadamente aquilo que os hippies hoje chamariam *happening*, e que William Blake chamou “o fugaz momento que passa”, ou, posteriormente, “perdão mútuo dos defeitos de cada um”; 2) *communitas* normativa, na qual, sob influência do tempo, da necessidade de mobilizar e organizar recursos e da existência de controle social entre os membros do grupo na consecução dessas finalidades, a *communitas* existencial passa a organizar-se em um sistema social duradouro; 3) a *communitas ideológica*, rótulo que se pode aplicar a uma multiplicidade de modelos utópicos de sociedades, baseados na *communitas* existencial. (Turner, 2014: 128)

Claro que, além da teoria antropológica aplicada, é possível interpretar o problema a partir de um viés histórico-político, sem que isto resulte em nenhuma mudança conclusiva. Há, afinal, um contexto de instabilidade na sociedade global que é aprofundado pela rejeição ao estatuto republicano. Na primeira fase do conselheirismo, o messias não foi incomodado pela Monarquia mas, instaurada a República e extremada a posição do Conselheiro contra os preceitos republicanos — rejeitando, inclusive, a circulação da moeda republicana no âmbito do arraial — Conselheiro aprofunda ainda mais seu distanciamento do mundo social, desta vez remetendo-o não às regras sociais do sertão, mas também ao plano político nacional. A pecha de monarquista surge como o pretexto perfeito para aqueles que mais imediatamente se sentiam ameaçados pelo crescimento da influência messiânica — os fazendeiros, os políticos locais — garantissem o devido respaldo político-institucional para acabar definitivamente com aquela ameaça.



É claro que quando eu estabeleço um vínculo antropológico entre São Francisco e Antônio Conselheiro e aproximo o englobamento dos franciscanos às estruturas do catolicismo com a rejeição do Estado por Canudos, estou comparando situações muito distantes no tempo e no espaço. Surte efeito tomar como parâmetro comparativo elementos mais próximos, como a situação de Padre Cícero, contemporâneo a Antônio Conselheiro e igualmente sertanejo. Cícero foi ordenado padre do meio para o fim do século XIX e se estabeleceu em uma região paupérrima do sertão cearense, Juazeiro. Naquela ocasião, a população do lugarejo estava afastada da Igreja, o padre que o precedeu não era muito querido, vivendo amancebado e com vários filhos naturais na região; os sacramentos católicos não eram observados pelo povo. Padre Cícero, inteligente e articulado, circula de casa em casa; toma iniciativas para melhorar as condições de trabalho; ensina e aplica técnicas agrárias que potencializam as colheitas. Ao mesmo tempo, sem ostentar nenhum ganho material, sujando a batina com a poeira do sertão, aproxima a população da Igreja promovendo eventos e aglutinando todos ao redor de uma causa

comum. Se faz o grande responsável pelo desenvolvimento da região; é o padrinho dos retirantes, um pai querido, um homem extraordinário. Resta apenas consumir a sacralização:

Um série de milagres, que teve início em março de 1889 e que se prolongou até 1891, de que foi protagonista a beata Maria de Araújo, veio fazer Padre Cícero dar o passo que faltava de “homem extraordinário” para “santo”: ao receber a comunhão das mãos deste, Maria de Araújo sentiu na boca transformar-se em sangue a hóstia sagrada. Ninguém pôs em dúvida que a transmutação era uma maneira de Deus indicar a santidade do Padim, recompensa especial de sua vida pura e caridosa. (Queirós, 1965: 233-234)

A paróquia de Padre Cícero começa a atrair inúmeros romeiros e a enriquecer com as doações. A Igreja coloca em cheque os milagres de seu sacerdote — é muitíssimo perigoso, afinal, reconhecer um santo vivo... — e o proíbe de celebrar missas, “de ouvir confissões, de entregar-se à direção das almas” (Queirós, 1965: 234). Padre Cícero cumpre todas as imposições, rejeitando apenas o afastamento de Juazeiro; mantinha-se obediente, proclamando sua “adesão à Igreja e impossibilitava que o considerassem cismático” (Queirós, 1965: 235). O prestígio do padre, no entanto, não arrefece. A notícia dos milagres correm os sertões e os romeiros chegam em quantidade cada vez maior. Alguns se estabelecem aos pés do santo, ficam em Juazeiro, que progressivamente se transforma em um centro urbano. O padre intervém em todos os aspectos do lugar, da disposição comercial à concessão de terras, da orientação profissional dos fiéis — muitos se estabelecem como artesãos — à situação política. Conforme sua influência crescia, tal como ocorria com o Conselheiro em Canudos, o padre atraiu atenções eleitorais e, ao contrário de seu correspondente no sertão baiano — que se contentava em apoiar um ou outro candidato muito vaporosamente — se envolveu diretamente no jogo político: elevou Juazeiro a município, apaziguou as inúmeras *vendettas* nas quais se envolviam as principais famílias do interior do estado e, forjando uma aliança entre os principais líderes do Ceará, sagrou-se “chefe incontestado das hordas políticas do interior do Estado; e o sinal dessa supremacia foi sua eleição, em seguida, para vice-presidente do Ceará, nesse mesmo ano.” (Queirós, 1965: 235).

Ao contrário de Conselheiro, Padre Cícero se fez político; dominando carismaticamente a população, saiu do campo religioso tomou conta da ordem polí-

tica. Ao contrário de Conselheiro, portanto, Padre Cícero não renunciou às estruturas e, mantendo-se fiel tanto à Igreja quanto ao Estado, tomou-os sem refutá-los. Orgulhava-se da autoridade exercida, procurava conservar concentrando em “suas mãos todo o aparelho de governo, exclamando orgulhoso a alguém que o visitava: ‘— Meu amigo, aqui o prefeito, a Câmara, o juiz, o delegado, o comandante, a polícia, o carcereiro, — sou eu!’ [...]” (Queirós, 1965: 242). E manteve a influência em âmbito regional até o fim da vida, em 1934, com noventa anos de idade — e, segundo Maria Isaura (1965: 236), dono da maior fortuna do Ceará. Mantém-se atualmente como uma das figuras mais representativas dos sertões: “notícias de seu reaparecimento, profecias de sua próxima chegada, despertam de tempos em tempos as populações sertanejas e citadinas em surtos messiânicos, de curta ou longa duração.” (Queirós, 1965: 246).

Padre Cícero é um exemplo de messias que, longe de subverter ou rejeitar as estruturas, adequou-se a elas. Tal como Canudos, o Cariri prosperou; tal como Monte Santo, Juazeiro estava dividida em duas: a cidade espiritual e a econômica, sobrepostas, ambas controladas por seus respectivos messias. Ao contrário do Cariri, no entanto, Canudos soçobrou tragicamente porque, em oposição a Padre Cícero, Conselheiro era um renunciante, um indivíduo liminar exilado das estruturas que sob a égide do fanatismo foi considerado uma ameaça a ser extirpada.



Provavelmente, se fizerem uma eleição entre os personagens históricos mais populares da cultura sertaneja, Antônio Conselheiro, Padre Cícero e Lampião disputariam voto a voto a primeira posição. O primeiro, que rejeitou a vingança e renunciou ao mundo, expus longamente; ao segundo, que foi padre, santo e coronel, que fez a mediação entre o sagrado e o profano representando muito bem o papel, dediquei breves páginas. Falta o terceiro, que ao contrário do primeiro mergulhou de cabeça na vingança. É sobre ele o último capítulo deste trabalho.

10. Virgulino e a arte do bem guerrear

O sertão é pródigo na produção de sujeitos bravios, imersos nos códigos de reciprocidade violenta. Frederico Pernambucano de Mello (2011) propõe uma espécie de tipologia do brigão sertanejo dividindo-o em várias categorias. Em primeiro lugar, o *valentão* prototípico, indivíduo façanhudo que já chamava a atenção no início do século XIX de um Henry Koster (1942) embriagado com a realidade sertaneja¹⁰⁰. O *valentão* é uma figura dada à confusão nas ruas e festas, irritadiço, voluntarioso, nunca indiferente a uma contenda, amigo ou inimigo de primeira hora que encontra nas rivalidades que estabelece uma forma de angariar prestígio social; é uma espécie de figura romântica na tradição sertaneja que revela, individualmente, a relação envolvendo honra, masculinidade e reciprocidade naquele universo cultural.

Pernambucano de Mello prossegue apontando em seguida o *cabra*, o *capanga* e o jagunço. Na visão do autor, o *cabra* é um homem de armas com viés defensivo, mobilizado a partir de uma ameaça, em defesa do patrimônio e da família do chefe; em tempos de paz, o *cabra* pode ser converter em um trabalhador normal, em vaqueiro ou agricultor a serviço da fazenda. O *capanga*, por sua vez, é um tipo mais íntimo, vivamente presente no cotidiano da família senhorial, atuando como guarda-costas; os capangas são os homens de confiança (2011: 68). Sobre os jagunços, grupos mobilizados em situações específicas, já discorri longamente nos capítulos anteriores e não mais acrescentarei.

Por fim, o autor aponta o *cangaceiro* e o *pistoleiro* como tipos derradeiros. O pistoleiro é ligeiramente posterior aos demais e surge como um eventual braço urbano do cangaceiro. Ao contrário dos homens que cruzavam os sertões e faustosamente perseguiam suas vítimas, promovendo saques e arruaças em vilas e povoados, o pistoleiro age em geral de modo discreto, eliminando alvos pontualmente e sem alardes. Os cangaceiros começaram a empregar pistoleiros conforme se en-

¹⁰⁰ “Esses Valentões eram homens de todos os níveis, cujo serviço consistia em procurar oportunidade para lutar. Frequentavam as festas e feiras, e seu desejo era tornar-se tão celebre pela coragem que bastasse saber da sua presença para amedrontar as pessoas que intentassem promover brigas. Considerava-se com o privilégio de vingar as injúrias próprias e dos amigos, não permitindo que houvesse barulho em que eles não fossem interessados.” (Koster, 1942: 326)

volviam em transações financeiras: à medida que os chefes de bando acumulavam grandes quantias, alguns se tornavam agiotas; os pistoleiros eram convocados quando um cliente — em geral homens bem nascidos ou bem relacionados, que em tese, a partir da posição ocupada nas estruturas do poder estariam fora do alcance da violência sertaneja — não quitava seus débitos.

O cangaceiro, por fim, é único tipo essencialmente independente entre todos os descritos. Pode ser considerado, no âmbito da reciprocidade, o melhor exemplo brasileiro — tipologicamente falando — de indivíduo supostamente orientado à vingança; é o cangaço, afinal, o fenômeno social sertanejo melhor coberto pela história e, conseqüentemente, o que mais profundamente influenciou, em sentido simbólico, o que se entende por *sertão nordestino* no resto do país. Este último capítulo de tese seguirá a linha dos anteriores e, elegendo um indivíduo como objeto, centralizando-o no centro do drama, tentará encontrar a partir de sua trajetória elementos específicos de reciprocidade negativa passíveis de interpretação.

Nesse sentido, o personagem mais indicado para tal centralização é certamente Lampião. Amplamente biografado, existem vários estudos dedicados à sua trajetória, do nascimento à morte. São estudos normalmente divergentes tanto a partir dos dados biográficos quanto a partir do invólucro ideológico: bandido para alguns, justiceiro para outros; ora homem tragicamente forçado pelas circunstâncias, ora sujeito cruel, grande facínora. Para todos os efeitos, a título de ligeiro esclarecimento metodológico, desenvolvo meu argumento tomando como ponto de partida algumas poucas pesquisas selecionadas que, graças tanto ao rigor metodológico ou ao renome do autor, podem ser consideradas indispensáveis no contexto pretendido; me refiro, portanto, além do já supracitado Frederico Pernambucano de Mello — que em *Guerreiros do Sol* se fez nome obrigatório no estudo do cangaço —, às pesquisas empreendidas por Maria Isaura Pereira de Queirós (1977 e 1982), por Luitgarde Oliveira Cavalcanti de Barros (2007) e por Rui Facó (1980). Entre eles existem divergências que serão devidamente apontadas. Por outro lado, serão considerados também os escritos de Graciliano Ramos, romancista fortemente interessado no tema, e os de Eric Hobsbawm (1976 e 1978) que,

veremos adiante, nos oferece uma leitura particularmente problemática sobre Lampião e, conseqüentemente, sobre o cangaço.



Em um primeiro plano, estão os códigos sociais de contraprestação mútua que obrigam os sertanejos — a partir de parentesco, casamento ou compadrio — uns aos outros. Como ressaltei várias vezes no curso deste trabalho, entram em cena os aspectos relacionais que, se por um viés positivo promovem a solidariedade, pelo negativo tradicionalmente engendram violência. Recapitulando, portanto, no âmbito sertanejo vários elementos colaboram para o recrudescimento das contraprestações: estão em jogo o elemento relacional culturalmente herdado e a ordem privada como mantenedora da coesão social; um certo isolamento geográfico aliado à questão das secas; os períodos de intenso desregramento sócio-político (anomia); a desigualdade social; as duras concepções de honra e masculinidade e, principalmente, um emaranhado nos laços de parentesco que aciona, quase em efeito dominó, uma família em função da outra.

É tendo em mente este cenário que trago à baila o percurso de Virgulino Ferreira, vulgo Lampião. As lutas de família antecederam-no; diz-se que um certo Antônio Ferreira de Magalhães (ou Antônio Ferreira de Barros) aparece na Serra Talhada, no sertão pernambucano, em meados do século XIX. O tal Antônio Ferreira, avô de Lampião, seria na verdade Antônio Alves Feitosa, cuja mudança de nome seria uma fuga da luta entre os Monte e os Feitosa que atravessou os séculos no sertão cearense. A *vendetta*, certamente entre as mais sangrentas do período colonial, segundo Luitgarde de Barros (2007: 71) foi mais prejudicial aos Feitosas, cujos remanescentes acabaram dispersos pelo sertão¹⁰¹; a exemplo do que ocorreu com Antônio Conselheiro, portanto, o jovem Virgulino já nasceu em um contexto de rivalidade entre grupos. Estabelecida a família em Nazaré, nas imedi-

¹⁰¹ A contenda entre os Monte e os Feitosa foi um dos exemplos de lutas de famílias examinados na minha dissertação de mestrado, a partir do livro de Luís Aguiar da Costa Pinto, *Lutas de Famílias no Brasil* e de comentários avulsos encontrados em outras obras, como o clássico *Casa Grande & Senzala*. Trata-se de um conflito iniciado entre as duas famílias relativo à posse de terras devolutas. A dispersão ou a derrota dos Feitosas, no entanto, não é mencionada pelas fontes anteriormente examinadas.

ações de Serra Talhada, os novos Ferreira razoavelmente prosperam; o pai de Lampião, José Ferreira, considerado um homem pacífico (cf. Queirós, 1982 e Barros, 2007), se casa com Maria Viera da Soledade¹⁰², compra a “fazenda Ingazeira e ali nascem seus nove filhos” (Queirós, 1982: 46).

Virgulino, o terceiro, veio ao mundo em data incerta: no cartório de Tauapiranga consta o nome de Virgulino (“Virgolino”) Ferreira da Silva como nascido em 7 de julho de 1897; já no livro de termos de batizado da Freguesia de Vila Bela, aparece o 4 de junho de 1898 como data de nascimento (Barros, 2007: 79-80). Maria Isaura Pereira de Queirós, por outro lado, estende a incerteza sobre a data até o ano de 1900 (1982: 46). No início da adolescência, o jovem demonstra o talento com cavalos e a destreza na cavalgada consensualmente apontados por seus biógrafos; trabalha então como almocreve, conduz burros por toda a região, ofício que lhe garante pleno conhecimento da geografia do local.

Não fugindo à regra sertaneja, a região de Serra Talhada era disputada por duas famílias: os Pereira e os Carvalho. A família Ferreira se mantinha em boas relações com os Pereira; na fazenda vizinha, entretanto, vivia José Saturnino, da família Nogueira, que estava aliada aos Carvalho. A convivência amistosa entre os vizinhos começou a azedar em pequenas divergências, bobearias cotidianas que, graças ao contexto de rivalidade que os separava a partir da contenda entre Pereiras e Carvalhos, foram ganhando contornos mais sérios. É neste contexto que afloresce a índole agressiva dos irmãos Ferreira (de Virgulino e de Antônio, principalmente) que, contrariando o pai pacífico, começam eles próprios a fomentar a rivalidade com José Saturnino; ocorrem alguns tiroteios, com feridos em ambos os lados. Acontece que, em 1917, há uma mudança na política municipal e José Saturnino ascende ao poder; desequilibrado o jogo, o manso patriarca dos Ferreira decide, para poupar os filhos, arrendar um sítio em Matinha da Água Branca, ser-

¹⁰² Aponta Luitgarde Barros, no entanto, que “segundo o pesquisador Antonio Amaury C. de Araújo, grande conhecedor do tema do cangaço e autor de vários livros sobre o assunto, essa senhora também seria conhecida por mais outros nomes: Maria Sulema da Purificação, Maria Vieira do Nascimento, Maria Lopes da Conceição, Maria Santina da Purificação, Maria Ursulina da Purificação. [...] outros autores indicam mais nomes para a mulher de José Ferreira: Maria Lopes, Maria Ferreira Lopes, Maria José Lopes, Maria Jacosa e Maria Selenia da Purificação.” (Barros, 2007: 72). Maria Isaura Pereira de Queirós (1985) aponta Maria Lopes como o nome da mãe de Lampião.

tão alagoano. Nota-se, portanto, uma queda na condição social de José Ferreira, de proprietário a rendeiro.

Ocorre que os “maus bofes” de Virgulino — com algo entre dezessete e vinte anos de idade — e de Antônio Ferreira novamente não tardam muito a aparecer. Segundo Barros (2007: 85), a vida dos Ferreira não está razoavelmente bem coberta entre os anos 1919 e 1922; é certo que os irmãos cometem assaltos e circulam bastante pelos sertão alagoano e pernambucano. É nessa época que os irmãos empreendem, por exemplo, o famoso assalto ao solar baronesa de Matinha, em Água Branca. Incapazes de manter uma vida tranquila, os irmãos Ferreiras já atraíam a atenção das autoridades e, à medida que envelhecia, o pacato José Ferreira perdeu progressivamente o comando da família para os filhos. É esse, portanto, o contexto que antecede a passagem de Virgulino para Lampião; há uma questão de família mal resolvida em Pernambuco com os Nogueiras de José Saturnino, apêndice de uma outra muito maior entre os Pereira e os Carvalho e há um pai envelhecido, incapaz de colocar limites às aventuras dos filhos que, nos sertões, entre Alagoas e Pernambuco, entre Matinha da Água Branca e Nazaré do Pico, já eram bandidos conhecidos.

Novamente existem divergências em relação aos acontecimentos, mas relata-se que um dia, um dos irmãos Ferreira, João, vai à Água Branca comprar um remédio e acaba detido pela polícia, injustamente acusado de comprar munição. Virgulino e Antonio reagem e tentam tomar a delegacia de assalto, caem numa emboscada, rechaçam os atacantes e dão um prazo para a soltura de João, caso contrário incendiariam a cidade. A rixa com o delegado contribui ainda mais para a tensão que envolve os Ferreira; o patriarca, José, resolve mais uma vez se mudar, se estabelecendo agora em Mata Grande, também Alagoas. Durante a mudança, indica Luitgarde Barros, o estado de saúde da mãe de Lampião, já precário, piora e os Ferreira se hospedam na fazenda Engenho, propriedade da família Frágoso, para tratar a doença. Maria da Soledade não resiste e morre. No interim, ainda hóspedes dos Frágoso, os Ferreira são atacados pelo grupo do tenente Lucena; após troca de tiros, o patriarca José Ferreira morre, em maio de 1921. Luitgarde de Barros (2007: 92) considera, a partir dos relatos por ela obtidos, que a morte

do pacífico José Ferreira foi uma fatalidade; que o próprio Lucena (doravante apontado por Lampião como seu maior inimigo, ao lado de José Saturnino)¹⁰³ se ressentia anos depois pela morte do velho, por ele assumida mas provavelmente cometida por um dos outros policiais presentes naquele cerco.

Morto o pai, os irmãos “se alistam” no grupo cangaceiro de Sinhô Pereira, “que com seu primo Luiz Padre percorria o Sertão de Pernambuco, liquidando todos os parentes e aderentes de Carvalhos e Nogueiras” (Queirós, 1982: 47). Sinhô Pereira — que, como veremos mais adiante, é quem melhor exemplifica o cangaço de vingança (cf. Mello, 2011) — inicia Virgulino no cangaço, mas como vimos, não no *banditismo*; parte do bando, finalmente ganha a alcunha pela qual é mais lembrado, por atirar tão rápido que o seu rifle mais parecia um lampião sempre aceso. Está completa a transição entre Virgulino e Lampião que, segundo Roberto DaMatta (1995), é uma etapa marcante para o reposicionamento de indivíduos liminares ao refletir a “inauguração” de uma nova persona. Grosso modo, o que a trajetória do jovem Lampião nos revela, conforme o teor dos fatos apresentados nas últimas páginas, é que, apesar dos desencontros e nebulosidades envolvendo aspectos específicos, a convergência do que é considerado *honroso* com a necessidade de manutenção das relações sociais a partir da reciprocidade mergulha o personagem, nascido sob a rivalidade entre famílias, em uma vida marginal.

É ainda mais interessante observar a tentativa desesperada de um José Ferreira marcado pela mansidão do espírito, tentando com afínco escapar dos ciclos de violência sucessivamente apresentados em sua vida: do mascaramento da origem Feitosa ao abandono das terras duramente conquistadas em Pernambuco após o início da rivalidade com José Saturnino, das sucessivas tentativas de apaziguamento dos filhos mais afeitos à violência ao novo abandono do lar alagoano, fica evidente:

¹⁰³ São várias as versões para a morte de José Ferreira. Cito mais uma, apresentada Maria Isaura Pereira de Queirós, que credita a perseguição à família como exclusivamente relacionada à disputa entre os Pereiras e os Carvalhos: “[José Ferreira] Instalou-se em Mata Grande, Alagoas, refúgio dos Pereiras quando no ostracismo político, a fim de fugir das perseguições dos Carvalhos. No entanto, naquele momento, também em Alagoas os chefes políticos inimigos dos Pereiras detinham o poder, nos municípios vizinhos. Alegando a necessidade de ‘manutenção da ordem’, uma força municipal de outro município foi à casa de engenho onde se homiziara a família e, aproveitando a ausência dos filhos, assassinou o velho, depois de rápida troca de tiros” (1982: 47).

As balas acabaram a vida de José Ferreira, de quem as injustiças tinham tirado tudo! Perdeu a terra, a mulher, os amigos, a segurança de um mundo que ajudara a construir e tivera que abandonar, em procura de um lugar que os filhos mais velhos não tivessem tantos inimigos, enquanto sua autoridade sobre eles se esvaía, junto com todos os bens que conseguira juntar numa vida de trabalho de sol a sol. (Barros, 2007: 92)

Neste sentido, se é possível traçar um paralelo com a imagem que se formou de Lampião com o modelo de vingador enunciado na literatura romântica pelo conde de Monte Cristo (cf. DaMatta, 1995), o patriarca José Ferreira, assassinado pelo grupo tenente Lucena está mais para um Jean Valjean que fortemente amarrado às estruturas sociais não consegue, enfim, individualizar-se, restando-lhe apenas o fim trágico.

10.1. A vingança como escudo ético

Para Maria Isaura de Queirós (1977 e 1982), o cangaço está circunscrito, geograficamente e cronologicamente, à região formada pelo polígono da seca, do fim do século XIX até 1940. Outros autores são mais maleáveis e incluem como área de atuação outras regiões centrais do país como o sertão mineiro. Luitgarde Barros revela que a palavra “cangaceiro” era utilizada no início do século passado para designar um membro de bandos independentes, sem levar em consideração restrições geográficas; é encontrada, por exemplo, em referência a Antônio Dó, bandoleiro que atuou nos estados de Minas Gerais, Goiás e Bahia entre 1913 e 1929 (ver Barros, 2007: 145).

Certamente, no entanto, a ideia de cangaço remete ao sertão nordestino. Todas as representações simbólicas — da indumentária tipicamente associada ao cangaceiro às narrativas em formato de cordel — indicam o interior do nordeste; praticamente todas essas representações levam igualmente em consideração, portanto, elementos típicos daquelas estruturas sociais, tanto no sentido hierárquico (ao opor o *mandonismo* dos coronéis ao ímpeto anárquico dos cangaceiros) quanto observando aspectos climáticos (a seca, o árido) e religiosos. Isso ocorre porque a atuação dos cangaceiros mais emblemáticos esteve de fato circunscrita ao sertão nordestino; de Cabeleira a Corisco, passando por Jesuíno Brilhante, Sinhô Pereira, Luiz Padre, Antônio Silvino e Lampião. Alguns mais detidamente atuaram em

uma ou outra região — caso de Jesuíno Brilhante, muito restrito à Paraíba e ao Rio Grande do Norte; outros, como Lampião, espalharam-se por vasta área.

Próximos em âmbito geográfico, semelhantes no *modus vivendi e operandi*, entre os cangaceiros mais famosos existiam diferenças substantivas no que diz respeito à origem. Para compreender as particularidades que separam um de outro, o trabalho de Frederico Pernambucano de Mello (2011) é fundamental; segundo o autor, o cangaço se divide em três subtipos, cada um com características próprias: em primeiro lugar, mais frequente, o *cangaço-meio de vida*, o banditismo por “profissão”, que tem como principais representantes Antônio Silvino e Lampião. Em segundo lugar, o *cangaço de vingança*; menos frequente, “embora as suas características de banditismo sertanejamente ético tenham emprestado à imagem genérica do cangaço grande destaque, especialmente literário” (Mello, 2011: 140); é melhor representado por Jesuíno Brilhante e Sinhô Pereira. Por fim, o *cangaço-refúgio*, tipo de pequena expressão, caracterizado enquanto estratégia defensiva, saída utilizada por homens procurados pela polícia ou por vingadores que, após o cumprimento da tarefa, mergulham no banditismo para tentar escapar da família adversária. Considero a divisão proposta pelo autor muito interessante sobretudo do ponto de vista da representação simbólica e é a partir dela que aparecem alguns elementos importantes, observada a relação entre honra e reciprocidade.

Ressaltando todo o peso que noção de honra tradicionalmente possui em âmbito sertanejo, é de se esperar, como indica o autor, que os cangaceiros fundamentem suas ações em uma busca por reparação. Alguns, de fato, caíram no cangaço graças à necessidade de reciprocidade, como Sinhô Pereira, que depôs as armas quando alcançou seu objetivo — o extermínio dos envolvidos na morte do irmão. Outros tantos apenas embalaram o banditismo em uma tragédia de família para justificá-los socialmente, quando o que realmente está em jogo é o enriquecimento, o cangaço como meio de vida. Defender-se moralmente usando a vingança como subterfúgio, claro está, foi uma estratégia muitíssimo eficaz no que diz respeito à formação do imaginário popular em relação aos cangaceiros.

Lampião entrou para a história popular como um homem injustiçado pelos poderosos que mergulhou no banditismo para vingar a morte do pai; ele próprio

propagou tal narrativa com frequência, “confundindo datas, sequências e fatos, e acima de tudo recorrendo ao código sertanejo da vingança de sangue, Lampião justificou para si próprio e o mundo, sua entrada no cangaço para matar Zé Saturnino e José Lucena, como decisão tomada diante do pai e da mãe mortos” (Barros, 2007: 93).

Nas palavras de Frederico Pernambucano de Mello, a vingança é tomada como uma espécie de “escudo ético” do cangaceiro; isto é, mesmo que a vingança não seja, afinal, o verdadeiro motivo para os crimes cometidos, ela acaba servindo invariavelmente como justificativa.



Em relação ao “escudo ético” de Lampião, alguns aspectos me chamam a atenção. Em primeiro lugar, impressiona a permeabilidade entre “realidade” e “ficção”. É claro que em uma tradição fortemente marcada pela oralidade e pela ênfase na memória como é a sertaneja, é praticamente impossível se manter fiel “aos fatos”; por outro lado, importa constatar que o modelo do vingador heróico apaixonado pela própria causa, individualizado, mitificado, conforme o protótipo apresentado na segunda parte deste trabalho, se faça ele próprio em tudo (pretenso) correspondente à realidade. Em outras palavras, a narrativa desenvolvida por bandidos como Lampião para justificar seus atos em nome da reciprocidade violenta é extremamente eficaz não só entre os sertanejos, mas também entre pesquisadores que se debruçaram sobre sua trajetória¹⁰⁴. É o mito dobrando a história.

Tanto o aspecto mitológico quanto o levantamento histórico são, portanto, igualmente importantes para a compreensão do personagem. Na verdade, é justamente a dimensão simbólica, um heroísmo trágico e controverso que, suplantando ou ultrapassando a dimensão histórica, faz de Lampião *verdadeiramente* um protótipo vingador. Essa dimensão simbólica *não é* a preocupação de Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros e de Frederico Pernambucano de Mello em seus respecti-

¹⁰⁴ E eu me incluo nesta conta quando registro em trabalho anterior (cf. Milner, 2014), de passagem, Lampião como “bandido social” oriundo de uma sociedade extremamente desigual e que, “por linhas tortas”, se faz um justiceiro. Aproveito este capítulo, portanto, para confrontar os meus argumentos anteriores e questioná-los e corrigi-los no que for possível.

vos e indispensáveis trabalhos, que me servem de base; em ambos os casos, ou autores estão mais interessados na “dimensão científica” do cangaço, na crueza dos fatos históricos e etnográficos e o imaginário acaba relegado a um segundo plano. No meu caso, estou interessado na interseção porque, como afirmei, o vingador é ele próprio uma espécie de navegador que oscila entre o individualismo e o mundo relacional que o legitima (cf. DaMatta, 1993); o que a sociedade entende ou define como vingador o faz, afinal, representante de aspectos profundos daquela tradição cultural.

É por isso que análise de Eric Hobsbawm (1978) sobre Lampião, *que pode estar errada* em relação aos fatos, é tão importante quanto o são aquelas eventualmente corretas porque absorve uma dimensão simbólica culturalmente presente. Vale destacá-la:

Quando ele tinha 17 anos, os Nogueiras expulsaram os Ferreiras da fazenda onde viviam, acusando-os falsamente de roubo. Assim, começou a rixa que o levaria à marginalidade. ‘Virgulino’, recomendou alguém, ‘confie no divino juiz’, mas ele respondeu: ‘O Bom Livro manda honrar pai e mãe, e se eu não defendesse nosso nome, perderia minha macheza’. Por isso, [...] formou um bando com seus irmãos e 37 outros combatentes [...] para atacar os fNogueiras, na Serra Vermelha. Passar da rixa de sangue ao banditismo era um passo lógico (e necessário, dada a maior força dos Nogueiras). (Hobsbawm, 1978: 56)

Como assinalai, há incongruências entre o fragmento apresentado por Hobsbawm e as outras análises biográficas; o historiador inglês parece partir da imagem que o próprio Lampião gostava de projetar, tomando o escudo ético ao pé-da-letra. Levando em consideração apenas o aspecto simbólico, em detrimento de uma eventual verdade histórica, o “modelo” de Hobsbawm se encaixa de modo simplificado na proposta de análise estrutural lévi-straussiana a respeito do mito do vingador que levamos a cabo no capítulo seis; se engrossarmos o caldo com toda a narrativa proposta por Lampião sobre a própria trajetória — “Lampião, alegando velhas questões sobre propriedade de reses e o assassinio do pai, citava respectivamente José Saturnino e José Lucena de Albuquerque Maranhão, como igualmente responsáveis pelo seu destino de guerra” (Mello, 2011: 120) —, temos nestas condições um encaixe quase perfeito no modelo do vingador romântico:

1) Instaura-se o ciclo de reciprocidade violenta a partir da ação de um antagonista: os Nogueira expulsam os Ferreira da fazenda onde viviam;

2) O protagonista perde algo precioso: a terra no plano material e a honra no imaterial;

3) O protagonista se separa ou é separado do resto mundo: os Ferreira saem da Serra Talhada em direção ao interior de Alagoas;

4) Morre alguém muito próximo do protagonista em consequência à ação do antagonista: os pais de Lampião são mortos pelo grupo do tenente Lucena;

5) Em situação liminar, o protagonista, isolado do mundo, encontra um mentor: Lampião é recebido no grupo de Sinhô Pereira e é por ele iniciado no cangaço;

6) O protagonista retorna à sociedade: quando Sinhô Pereira se retira, transfere a liderança do grupo para Lampião, que se torna chefe independente;

7) o protagonista reflete, procura meios para sobreviver ou para vencer o antagonista; Lampião cresce e se torna o rei do cangaço.

As últimas etapas que, como vimos anteriormente, são orientadas ao confronto entre protagonistas e antagonistas não se aplicam porque Lampião nunca chegou a confrontar aqueles que apontava como os seus principais inimigos; José Saturnino e José Lucena sobreviveram à sanha destruidora do bando de Lampião. Isso ocorre porque o cangaço se tornou um modo de vida permanente e não mais uma empreitada com um fim cronologicamente marcado, que se daria na ocasião da morte dos inimigos — como ocorreu, de fato, com Sinhô Pereira.

Trata-se, retornando mais precisamente ao aspecto histórico-sociológico, nas palavras de Pernambucano de Mello, de uma transição entre um e outro tipo de cangaço, do *cangaço de vingança* para o *cangaço-meio de vida*, que por sua vez exige a manutenção do escudo ético; liquidados os inimigos, Lampião perderia o acesso à narrativa que o legitimava em suas ações porque, enquanto um *meio de vida* é algo *permanente*, a reciprocidade negativa se encerra quando não há mais possibilidade de revidar por um dos lados envolvidos na contenda. É preciso, portanto, *alardear a vingança* infinitamente sem consumá-la: “pode-se mesmo conjecturar que Lampião jamais tentou sinceramente destruir os seus dois grandes inimigos” (Mello, 2011: 121). José Saturnino nunca abandonou sua propriedade

na Serra Talhada; Lucena, considerado um alvo mais difícil, também nunca foi, no entanto, severamente admoestado.

Em ambos os casos Frederico Pernambucano de Mello constata um “amaciamento” da rivalidade; José Saturnino, em um determinado momento, teria enviado um emissário carregando presentes para Lampião e propondo a pacificação da questão; em público, na presença dos homens do bando, o acordo proposto é fortemente rechaçado por Virgulino mas, posteriormente, sigilosamente, sem testemunhas, o cangaceiro manda pelo emissário os seus agradecimentos ao fazendeiro (Mello, 2011: 121).

O caso com Lucena não é muito diferente. Acoitado em uma fazenda, na companhia de um parente do inimigo, Gérson Maranhão, a certa altura Lampião interrompe a conversa geral e convoca Gérson para uma conversa em particular, propondo uma acomodação:

Lucena não mais o perseguiria, nem a seus irmãos, particularmente o mais moço, de nome João, que sempre se conservara fora do cangaço. Em troca, “o meu mosquetão não atira mais nele”. Conhecendo de longa data a fama de vingador que aureolava o nome do grande cangaceiro, Gérson Maranhão, segundo ouvimos dele próprio, jamais chegou a entender bem tal “renúncia”, particularmente porque, ciente das características de valentia e até mesmo, em alguns momentos, de violência desnecessária da personalidade do primo, sabia-o, no entanto, incapaz de patrocinar perseguições mesquinhas a quem jamais se dispusesse a pegar em armas, e este fora sempre o caso do caçula dos Ferreira. (Mello, 2011: 122)

É necessário ressaltar, em primeiro lugar, o uso da palavra *renúncia* pelo autor para fazer referência ao estranho pacto de não-agressão proposto pelo cangaceiro. O primo de Lucena evidentemente estranha a situação porque, no “cânone” sertanejo, não há personagem marcadamente mais oposto às perspectivas de *renúncia* — tanto em sentido amplo quanto em âmbito antropológico — do que Virgulino Ferreira. Consequentemente, fica evidente que Lampião era um exímio estrategista não só no mundo da guerra, mas também um grande manipulador de códigos sociais; não completando o ciclo de reciprocidades contra os seus maiores inimigos — como o fez Sinhô Pereira — ele permanece indefinidamente imbuído no sempre moralmente justificado estágio da vingança latente. É, em outras palavras, um planejamento muitíssimo eficaz de “marketing pessoal” que foi capaz de transformar aos olhos do povo um *bandido cruel* em um *valente* em busca de re-

paração, angariando-lhe certa simpatia. Como veremos no próximo item, é este o precedente que é igualmente responsável pela fama de bandido social: um sujeito humilde e pacífico que, injustiçado e violentado por um grupo poderoso, se fez inimigo das estruturas sociais. Mais do que uma *vingança pessoal*, o escudo ético do cangaceiro — porque os elementos que valem para Lampião encontram correspondência também na trajetória de Antônio Silvino — faz dele também um *vingador social*, à medida que, supostamente subvertendo as estruturas, ele se torna ou pode se tornar no imaginário do povo um campeão contra as hierarquias.

Independentemente da verdade histórica ou das incongruências biográficas, mais vale o *mise-en-scène* cangaceiro: legítimo ofendido ou mero oportunista, tanto faz; Lampião é um vingador prototípico porque consegue manipular toda a lógica da reciprocidade violenta e, aliada à honra sertaneja, o permite transformá-la em um estilo de vida. Como aponta Roberto DaMatta, comparando-o com Antônio Conselheiro, “Lampião tem uma trajetória em zigue-zague, saindo e entrando na ordem, para exercer seu papel de vingador generalizado e exercer seu saque, [enquanto] Antônio Conselheiro faz um movimento sistemático para fora da sociedade” (1995: 340). Resumindo em poucas palavras, erigido o escudo ético, a despeito dos fatos históricos, a “propaganda vingadora” de Lampião o transforma afinal em um homem que necessariamente, como qualquer outro vingador o faria, atua sempre nos meandros, entre o individualismo que marca sua prática e as teias relacionais que a respaldam.



Por fim, a título de breve comentário ainda relativo à noção de “escudo ético”, é interessante reparar que seguindo o modelo de Antônio Silvino e Lampião, os pistoleiros contemporâneos também reivindicam o rótulo de vingadores. Ainda que não faça referência explícita ao conceito, é esta a ideia que motiva César Barreira nas investigações que o levaram ao artigo *Pistoleiro ou vingador: construção de trajetórias* (2002). O sociólogo nota, em uma série de entrevistas realizadas com indivíduos identificados como pistoleiros, a rejeição à ideia de

morte encomendada e realizada mediante pagamento em prol de uma alegada legítima defesa da honra, da reciprocidade negativa. O sociólogo se pergunta:

[...] como estudar um objeto classificado como sendo, em princípio, resultado do desvio de personalidade, de uma ação delinqüente e fruto de um comportamento desviante e submetido constantemente a classificações morais negativas? Se o crime por vingança é carregado de valores, o crime de encomenda é, em princípio, destituído de valores éticos, sendo mediado simplesmente pela ganância e pelo lucro fácil. (Barreira, 2002: 54)

Para, no final, explicitados trajetórias e argumentos, concluir que a identidade dos homens é progressivamente construída na ambivalência pistoleiro/vingador, resolvendo os próprios problemas “nas disputas pessoais e nos problemas dos outros, por encomenda. Nesse sentido, o ‘mundo da pistolagem’ não nos fornecerá um ‘tipo puro’ de pistoleiro, como também não é tão verdadeira a afirmação: não sou pistoleiro e sim, vingador.” (Barreira, 2002: 75). Reconhece também o apelo “social” contra as hierarquias e os poderosos, uma tentativa do pistoleiro de se adequar à ideia de bandido social. Por outro lado, quando reconhece agir a mando de um poderoso, o pistoleiro se considera apenas o dispositivo final de um sistema onde “dentro de uma escala de culpabilidade, a polícia, a justiça e os mandantes estariam sempre presentes. A polícia, porque não prende os culpados; a justiça, porque não pune, e os mandantes porque subvencionam os crimes.” (2002: 74). Há, em suma, paralelo ao escudo ético da vingança, um artifício muito semelhante aquele usado por Adolf Eichmann em Jerusalém, que Hannah Arendt (1999) classificaria como a *banalização do mal*: os verdadeiros criminosos são os mandantes; quem puxa o gatilho é apenas um intermediário cumprindo ordens.

É interessante reparar, portanto, que a vingança como mecanismo legitimador sobreviveu ao fim do cangaço — e ao provável enfraquecimento da ordem privada, politicamente operado ao longo do século XX (cf. Leal, 2012) — para se manter na cultura sertaneja, desta vez como subterfúgio de pistoleiros.

10.2. Bandido social?

Há, de fato, uma sociedade economicamente desigual aliada a uma cultura cujos papéis sociais são hierarquicamente definidos. Há, também, a ordem privada

dando as cartas na administração das cidades e povoados, influenciando na nomeação de magistrados e delegados, dominando o jogo eleitoral; há, em outras palavras, a não-separação entre o particular e o público, a cooptação das instituições pelas famílias e, conseqüentemente, como não poderia deixar de haver, a clássica figura do coronel dando ordens e definindo a bel-prazer o rumo da coisa pública. Em cenário marcado por autoritarismo tão profundamente arraigado, a independência do cangaceiro é um desafio anárquico à ordem das coisas; é o advento de um ator forte o suficiente para ser respeitado, imprevisível nos desígnios e simbolicamente envolvido no que há de mais profundo na tradição: a honra.

A súbita ascensão de figuras populares a uma posição de poder confere-os a prerrogativa de mudança; eles podem vir a ser o rastilho de pólvora que falta para explodir o barril das desigualdades e da subordinação. Seriam os *bandidos sociais* à brasileira, os vingadores do povo. Ocorre, no entanto, mais uma vez a separação entre a imagem que eles projetam e o que realmente praticam em seus atos; assim sendo, encerro o capítulo procurando entender a ligação simbolicamente usual entre o cangaceiro e o banditismo social quando, na prática, o que ocorre é justamente o inverso. Por que o cangaceiro é visto por alguns intelectuais como o vingador dos pobres, como um dispositivo cruel mas necessário, em nome de uma “luta de classes” que ele, afinal, ignora?

Em primeiro lugar, para defender o cangaceiro como um *vingador social* é preciso ampará-lo em uma determinada classe e colocá-lo em oposição a uma outra economicamente mais forte. Admite-se portanto um inimigo geralmente representado pelo *coronel*, dono de terras e influência política. Para Rui Facó, que adota essa linha de raciocínio, os cangaços e movimentos messiânicos seriam respostas — “direta ou indiretamente [conferidas] — a milenar questão da terra, de sua posse por uma minoria, como arma de opressão, ou de sua posse pelos que nela mourejam, como arma de libertação” (Facó, 1991: 98). Resumidamente, toda a disputa pelo sertão, segundo essa perspectiva mais materialista, surge na esteira da má-distribuição fundiária e, conseqüentemente, das desigualdades sociais.

Segundo, é preciso entender o que é o *bandido social*. Trata-se grosso modo de um indivíduo massacrado pelas estruturas, marginalizado, que toma ati-

tudes referentes a sua própria posição subserviente em relação aos desmandos dos poderosos — de modo que, em sentido amplo, os atos do bandido social, em virtude de seus alvos ricos, favorecem os mais pobres. Novamente tomando a literatura como modelo, o bandido social está para Robin Hood o que o vingador está para Monte Cristo. Neste sentido, orientado à amenização das desigualdades:

É importante que o bandido social incipiente seja considerado como ‘honrado’ ou como não-culpado pela população, pois se fosse tido como criminosos em relação às convenções desta, não poderia desfrutar da proteção local, que lhe é rigorosamente necessária. Quase todos os que enfrentam os opressores e o Estado são considerados como vítimas, como heróis, ou ambas as coisas. Portanto, quando ele passa a ser perseguido, é protegido naturalmente pelos camponeses e pelo peso das convenções locais, que defendem a ‘nossa’ lei — costumes, inimizades de sangue, ou qualquer outra — contra a lei ‘deles’, e a ‘nossa’ justiça contra a justiça dos ricos. Na Sicília ele gozará, se não se tornar demasiado inconveniente, da boa-vontade da Máfia; no Sul da Calábria, desfrutará da proteção da Onorata Società, e em toda parte terá o apoio da opinião pública. Poderá viver — como quase sempre o faz — próximo de sua aldeia, ou na própria aldeia, de onde é abastecido. (Hobsbawm, 1978: 25)

Entre os exemplos sicilianos e calabreses supracitados, Hobsbawm elenca também os cangaceiros brasileiros. Mais ainda: amparado na literatura de cordel, tacha-os como *heróis* — “não a despeito do medo e horror que inspiram suas ações, mas, de certa forma, por causa delas” (1978: 54). Como apontei no segundo capítulo, a ideia de heroísmo se torna cada vez mais ampla e engloba personagens contraditórios à medida que o herói *épico* ou *trágico* vai sendo substituído por personagens mais realistas, permeados por defeitos e fraquezas ou mesmo por anti-heróis; o problema é que o “alargamento” do conceito engloba homens marcadamente cruéis, com um histórico não só de assassinatos entre pares (o que não os desonraria enquanto homens, seguindo a lógica do sertão) mas também marcados por uma série de agressões físicas — e sexuais¹⁰⁵ — contra mulheres, crianças e outros indivíduos inocentes. Para Luitgarde Barros, no que diz respeito mais especificamente a Lampião e aos homens de seu bando, há flagrante desrespeito ao código de honra sertanejo a partir da violação do corpo, “um dos maiores tabus do mundo sertanejo da época, como tática terrorista de imobilização das vítimas, de

¹⁰⁵ Além obviamente dos estupros, instituída a curra no bando de Lampião, no qual ele era quase sempre o primeiro da fila, era costume entre os cangaceiros — principalmente no bando de Zé Baiano — marcar mulheres violentadas a ferro, como se fossem gado, no rosto, nos glúteos ou na vagina (cf. Barros, 2011 e Queirós, 1982).

destruição de qualquer resistência a seu domínio”¹⁰⁶ (2007: 54). Em suma, os cangaceiros decidiam vida e morte da população mais pobre do sertão; o que os afastava, terminantemente, do aspecto benevolente característico do bandido social.

Se levarmos em consideração o aspecto econômico, as mesmas contradições estão igualmente claras; um levantamento reproduzido por Frederico Pernambucano de Mello a partir de uma matéria do *Correio de Aracaju*, publicada 28 de novembro de 1934, demonstra que, em um único dia de saque, o grupo liderado por Zé Baiano — satélite de Lampião — angariou quantia suficiente para comprar, por exemplo, um automóvel (Mello, 2011: 145). Esse dinheiro não era tomado aos mais ricos e (parcialmente) distribuído entre os mais pobres, como o fazia Robin Hood; ao contrário, era tomado não dos grandes potentados, mas de uma “classe média” sertaneja, de pequenos comerciantes e fazendeiros. No que diz respeito aos grandes, os cangaceiros com eles estabeleciam, geralmente, uma relação de mutualismo: recebiam víveres e munição e, em troca, retribuía “os favores” atuando como braço armado em todo o sertão. Como revelam Pernambucano de Mello e Luitgarde de Barros, Lampião era muitíssimo bem relacionado com industriais e políticos¹⁰⁷, tendo entre os seus habituais anfitriões, por exemplo, Antônio Ferreira de Carvalho, coronel, grande chefe político sergipano, pai do ex-governador Erônides Ferreira de Carvalho. Em entrevista concedida à Luitgarde de Barros, o irmão do ex-governador revela a convivência harmônica da família com o grupo de Lampião, afirmando inclusive que eles receberam Maria Bonita

¹⁰⁶ Alguns cangaceiros do bando — Labareda, por exemplo — se “especializavam” em emascular os inimigos. O próprio Lampião, por sinal, desenvolveu um método cruel de castração: “[...] prender o órgão sexual de um prisioneiro numa gaveta, fechá-la a chave, por em cima da mesa uma peixeira, atear fogo à casa e esperar no terreiro que o prisioneiro, para não morrer queimado, castre-se e corra todo ensanguentado.” (Barros, 2007: 54).

¹⁰⁷ O episódio envolvendo Lampião, Floro Bartolomeu e o Padre Cícero, por exemplo, valeria um capítulo à parte e infelizmente não será trabalhado por questões de espaço e escopo; superficialmente, importa que Floro Bartolomeu, importante político cearense é incumbido pelo Governo Federal de organizar o Ceará contra a Coluna Prestes, que na época (1925-1926) circulava pelos sertões. Ocorre que as forças oficiais não são estrategicamente capazes de conter o grupo comandado por Luís Carlos Prestes; Floro então convoca os cangaceiros — acostumados com a topografia, combatentes leves e valentes — em seu auxílio. Invocando o nome de padre Cícero, promete a Lampião anistia total e uma patente de capitão. Lampião, muito em consideração ao Padre, se encaminha para Juazeiro. No interim, Floro Bartolomeu adoece, viaja para se tratar e acaba morrendo; Padre Cícero, em uma saia-justa, recebe o bandido em Juazeiro. Não está clara a real participação do padre no episódio — os três autores que me servem de base relatam coisas distintas; sabe-se, no entanto, que as promessas feitas a Lampião por Floro não foram cumpridas; que não houve anistia ou patente. Lampião, no entanto, passa a assinar e a exigir ser tratado como “capitão Virgulino”. (cf. Barros, 2007: 189-203; Mello, 2011: 188)

algumas vezes em suas fazendas (Barros, 2007: 185). Amparada nessas relações a autora estabelece uma diferenciação entre os simples *coiteiros* e o que chama de *protetores*: os coiteiros eram geral pequenos e médios fazendeiros, que estabeleceram um trato muito imediato com os chefes e o bando; era uma relação perigosa porque qualquer deslize mudava instantaneamente a boa disposição do bando em relação ao fazendeiro, o que poderia ser fatal; já os protetores, grandes políticos, latifundiários e industriais, estavam muitíssimo bem resguardados, protegidos pelo poder, pelo dinheiro e, finalmente, pelas instituições. Nesse sentido, os cangaceiros apenas *reafirmavam* as estruturas hierárquicas, roubando em larga escala não dos mais ricos, mas dos apenas remediados ou mesmo dos pobres. Para melhor entender o prejuízo causado pelos cangaceiros à economia nordestina, vale destacar na íntegra o interessantíssimo comentário de Luitgarde Barros:

Neste período [décadas de 1920 e 1930] a poupança privada na região Sudeste é investida no processo de melhoria, de modernização do comércio, das empresas, enfim, de atualização tecnológica. No sertão do Nordeste, com uma mobilidade nunca vista até então, com uma capacidade de municiamento e proteção intrigantes até para as pesquisas atuais, durante quase vinte anos dezenas de grupos, congregando centenas de homens, incendiaram fazendas, descaroçadores de algodão (a indústria do sertão, junto com as fábricas de redes, as casas de farinha e os engenhos de rapadura e cachaça), mataram gado e roubaram grande parte dos recursos acumulados, deixando reduzido a cinza e pobreza o projeto de uma economia de pequenos e médios proprietários. O capital que poderia ser investido na ampliação e melhoria dos rebanhos, construção de açudes ou pequenas barragens nas fazendas, modernização dos engenhos de rapadura e dos descaroçadores de algodão, construção de silos e desenvolvimento da agricultura, todas essas possibilidades de melhoria econômica da região foram destruídas pela voracidade dos saques dos bandos de Lampião. (Barros, 2007: 136)

Fica claro, portanto, que a inclusão dos cangaceiros — sobretudo do bando de Lampião — entre os chamados bandidos sociais não está, exatamente, de acordo com a realidade. Isso no entanto ocorreu porque, em primeiro lugar, tomou-se como real um suposto antagonismo de classes como modelo intelectual ideologi-

camente orientado¹⁰⁸; em segundo lugar, ampara-se a tese novamente a partir do chamado *escudo ético*, que os homens que faziam do cangaço um meio de vida — como Antônio Silvino e Lampião — desenvolveram para justificar seus atos.

Ocorre, portanto e novamente, uma generalização dos diferentes *cangaços* em um só; há o cangaço de vingança, representado por Jesuíno Brilhante e Sinhô Pereira que seguia à risca os códigos sociais sertanejos, financiando a contenda sem promover saques, mas dilapidando o próprio patrimônio. Os *cangaceiros vingadores* possuíam alvos e objetivos limitados e faziam de sua atividade algo obscuro e furtivo, em oposição à ostentação de armas e dinheiro permanentemente promovida por Antônio Silvino e Lampião. Sinhô Pereira não se deixava fotografar com armas de fogo; Lampião e seu bando, por outro lado, foram muito frequentemente registrados erguendo rifles, punhais, pistolas; o próprio vestuário é um indicativo das diferenças conceituais entre um e outro cangaço: não há distinção entre as vestes de qualquer outro sertanejo e as de Sinho Pereira; já Virgulino inaugurou um aparato estético que incluía chapéus típicos e jóias, mais tarde costumeiramente associado ao cangaço. (cf. Mello, 2011).

Excluindo o cangaceiro *profissional* da idéia que se faz de *banditismo social*, portanto, não excluo totalmente o cangaceiro *vingador*. Por exemplo, entre todos os estados nordestinos que sofreram os efeitos do cangaço, a população que menos tolerou as crueldades de Lampião está no Rio Grande do Norte. É famosa, inclusive, a resistência encontrada por Lampião em Mossoró em 1927 — que culminou com a expulsão do bando cangaceiro da cidade e com a morte de um dos membros mais valiosos do grupo, o bandido Jararaca. Isso ocorre, segundo

¹⁰⁸ Escreve sobre o assunto Frederico Pernambucano de Mello: “Impõe-se a ressalva ao considerarmos que certa historiografia, filtrada a partir de fontes duvidosas ou de posições sectárias, tem resvalado na tendência a superestimar aqueles fatos do cangaço mais capazes de ensejar explicação econômica, em detrimento dos que não se ajustam a rígidos esquemas previamente assentados, e que nem pelo fato de se mostrarem pouco redutíveis ou captáveis a teorizações de validade internacional já aceita, devem ser objeto de desprezo. Não resta dúvida que o engajamento ideológico de Rui Facó fê-lo ter olhos apenas para o cangaceirismo como meio de vida, centrando numa causalidade econômica simplista fenômeno de tão larga complexidade. Aliás, da ausência de definições simplistas não se pode dizer esteja a se ressentir o cangaceirismo. Desde assertivas apressadas ou emocionais, como a de Cristina Mata Machado, que o vê como ‘resposta à violência do coronel’, a clichês epistemologicamente duvidosos, como ‘resposta contra o monopólio da terra e exploração do trabalhador rural pelo latifundiário’, o que se pode verificar é a aplicação mecânica, sem a adoção sequer de cuidados de adaptação, de esquemas rígidos de interpretação econômica, com evidente desprezo pela complexidade a que aludimos e em torno de que novamente fazemos ênfase.” (Mello, 2011: 128).

Barros, em parte graças à memória de Jesuíno Brilhante — um autêntico bandido social, que sempre respeitou os códigos sertanejos e, conseqüentemente, a família como instituição —, tido pelo povo como honrado e justo, ao contrário do perverso Lampião. Conta-se de Jesuíno Brilhante, afinal, que saqueava comboios comerciais para alimentar os flagelados; que é a partir dele que é criada genericamente a imagem do bandido social associado ao cangaceiro (Barros, 2007: 134).

Concluindo, é preciso separar os conceitos. É possível defender que todo *bandido social* é um tipo de *vingador*, aos moldes do que pretende Hobsbawm (1976 e 1978). O problema é que a recíproca definitivamente não é verdadeira e nem todo fora-da-lei que adote a pecha de *vingador* é, de fato, um *bandido social*. Sugiro uma explicação: o *banditismo social* é um conceito criado a partir de um ordenamento ideológico, em função da oposição de elementos sociais hierarquizados; nesse sentido, ele depende muito mais de fatos, da relação entre agentes e vítimas, do que efetivamente do plano simbólico. O vingador, por outro lado, atua muito a partir do simbolismo; basta envolver-se em um ciclo de reciprocidade violenta para manifestamente, no caso dos cangaceiros, a partir da tradição sertaneja, erguer um escudo ético. Em outras palavras, há obviamente, uma confluência entre ambos no que diz respeito ao início da trajetória, onde inaugura-se o ciclo a partir de uma injustiça supostamente cometida por alguém mais forte¹⁰⁹; a trajetória, no entanto, é determinante para classificação do vingador como bandido social porque demanda uma conduta estritamente ética e solidária em relação aos mais pobres; no caso de Lampião, a vingança é usada como um pretexto individual, individualista e individualizante; no caso de Robin Hood — ou de Jesuíno Brilhante —, entram em cena aspectos sociais que não permitem a completa individualização. Só então “bandido” se torna sinônimo de “vingador” e *bandido social* e *vingador social* se transformam em conceitos análogos.

¹⁰⁹ O pontilhar da trajetória de início em comum fica mais claro nas palavras de Roberto DaMatta: “O bandido social, então, tem sua biografia marcada pelo mesmo destino do conde de Monte Cristo: é injustiçado pelos inimigos (geralmente poderosos donos de terra ou ricos comerciantes); entra numa zona liminal — altamente perigosa —, nela ganha seu poder e desenvolve seus recursos sociais, geralmente associados ao mundo sobrenatural, em que o paradoxo da crueldade e da generosidade espontânea para com os pobres é relevante na definição de sua personalidade social; finalmente, vingam-se de seus inimigos de modo generalizado, tirando dos ricos e dando aos pobres. É nessa promoção da justiça social pelas próprias mãos e com seus próprios recursos que jaz a legitimidade e a popularidade desses personagens.” (DaMatta, 1995: 284)

Um lugar para cada coisa, cada coisa em seu lugar...

Apontei anteriormente que, segundo Pierre Clastres (2011), a guerra é pouco estudada na tradição antropológica; para o autor, o “fenômeno guerreiro”, que deveria ser trabalhado de acordo com a sua própria especificidade, é relegado pelos antropólogos — por Lévi-Strauss, em especial — a um segundo plano, como antítese de uma sociedade-para-a-troca. Ocorre que mesmo os estudos que operam tal antítese — levando em consideração a violência (pública ou privada, coletiva ou individual) como “uma troca que deu errado” — são relativamente poucos frente a tudo o que foi produzido em âmbito antropológico sobre a troca em um viés positivo. Neste sentido, em detrimento das críticas de Clastres sobre a questão da especificidade, optei neste trabalho por tentar entender outro lado da “sociedade-para-a-troca” a que se refere Lévi-Strauss porque ele próprio me parece pouco trabalhado.

Quando eu me refiro ao outro lado de uma sociedade orientada pela e para a reciprocidade positiva, construtiva, que surge na dádiva e no comércio, estou me referindo principalmente aos códigos sociais arraigados que exigem uma resposta violenta a partir de uma ofensa proferida; é um tipo de reciprocidade que, circunscrita a um determinado ambiente e levada às últimas consequências, se faz capaz de exterminar a comunidade que a promove. O medo da vingança, afinal, é ele também um aspecto mantenedor da coesão social, promotor da paz porque inibe o comportamento violento dos homens. Foi partindo dessas considerações que examinei, no primeiro capítulo, os conceitos que julgo imprescindíveis à compreensão da vingança: a articulação entre honra, lei, justiça, reciprocidade, sacrifício, renúncia. Neste sentido, compreendo como fundamentais principalmente as obras de Marcel Mauss e René Girard, além do já supracitado Lévi-Strauss. Esse trio de autores franceses — que ora convergem mas que, sobretudo, nos aspectos mais interessantes, divergem entre si — me proporcionou a construção de um modelo que me permitiu compreender o objeto por um viés antropológico.

Para melhor explicar o interesse pelo tema, surte efeito retornar ao momento mais preliminar: no início, sugiram apenas duas perguntas genéricas, am-

plas e quase vulgares, que não me pareciam (e ainda não me parecem) no entanto fáceis de responder:

1. Como compreender a vingança em uma perspectiva antropológica?
2. Como ou em quais situações ela se manifesta na cultura brasileira?

O primeiro esforço interpretativo é levado a cabo na minha dissertação de mestrado, na qual proponho uma espécie de tipologia da vingança no Brasil. Esbarro, no entanto, nos diminutos limites cronológicos normalmente atribuídos a um curso de mestrado, que inferem, conseqüentemente, nas condições de pesquisa, no escopo do trabalho. Estão claros, também, os problemas relativos à maturidade do pesquisador e à qualidade da leitura e da escrita. Essas questões ficaram evidentes já no fim daquele trabalho e me parecia, naquele momento, imprescindível retomá-lo em uma perspectiva etnográfica. Eram inúmeros os casos de lutas de famílias no interior do país que eu levantara, quase todos diretamente relacionados às disputas políticas ou à marcação de terras. Eu considerava (e ainda considero) as sangrentas guerras privadas um dos elementos mais interessantes e ao mesmo tempo mais academicamente negligenciados na história do país; urgia, pois, romanticamente chamar a responsabilidade e produzir um estudo de caso sobre uma dessas contendidas. Como indiquei no segundo capítulo, ocorreu que, ao longo do doutoramento, meu interesse foi progressivamente direcionado às interseções entre antropologia e literatura e os romances que eu antes encarava como entretenimento se tornaram efetivamente referências. É nesse contexto que os conselhos do Prof. Roberto DaMatta — mais do que um orientador competente, um mentor generoso; mais do que um mentor, um amigo mais velho e mais sábio — se fizeram indispensáveis: a vastíssima produção artística sobre a vingança, das tragédias de Sófocles às novelas da Rede Globo, tudo isso é um território ainda pouco explorado.

É claro que mais uma vez limitado o escopo, deixei de lado por exemplo as telenovelas, tão queridas à população brasileira, para me concentrar, revisada e articulada a bibliografia antropológica, em três modelos de vingadores ou renunciantes; a partir de Hamlet, tentei compreender a crise de consciência e o evidente aborrecimento que o cumprimento de um obrigação indesejada o causa. Aponto o

príncipe dinamarquês como um agente modernizador, um divisor de águas entre as *tragédias de vingança* clássicas — sobre as quais, lamentavelmente, pouco ou quase nada falei, mas que em geral atribuíam ao vingador uma furiosa sede de sangue — e o vingador “romântico”, o protótipo mais comumente representado atualmente. Para melhor tipificar o vingador contemporâneo, sugeri como modelo, seguindo as sugestões de Roberto DaMatta (1995) e de Antonio Candido (2006), o conde de Monte Cristo — que, confesso, é também um dos meus livros de cabeceira desde a infância.

A trajetória de Edmond Dantès revela, além da óbvia inserção do personagem em uma relação de reciprocidade negativa, um movimento pendular — ou em zigue-zague, segundo DaMatta (1995: 340) — de entrada e saída das estruturas sociais. Monte Cristo é um dispositivo, uma segunda entidade criada sem laços — um grão-senhor onipotente, individualizado, sem estabelecer compromissos que ultrapassem a si próprio — por um ex-marujo torturado pelo próprio passado, amarrado à sociedade da qual foi injustamente expulso. Se Monte Cristo é, de fato, o *agente da Providência* que diz ser, essa providência é menos uma emanção do Sagrado e mais uma profanidade, vinda de um Dantès deificado, autoritário que, tal como o Diabo, se julga capaz de rivalizar com Deus e julgar e conduzir o destino dos homens.

Essa crise de afastamentos e aproximações que acomete Monte Cristo não está presente no último de nossos personagens, Jean Valjean. Ou não estaria, se o processo de individualização desejado e iniciado pelo personagem não fosse sucessivamente interrompido por desdobramentos dramáticos que novamente o conduzem às estruturas. Ocorre, em Jean Valjean, como esforço de desprendimento, a rejeição constante à reciprocidade violenta, um rumo decidido em direção à renúncia. Jean Valjean, que utiliza as mesmas estratégias que Dantès — enriquecimento, incorporação de novas identidades — o faz sempre em caráter defensivo, não esquecendo o encaminhamento de seu mentor, Bienvenu, o Bispo de Digne: procurar a Deus. Trata-se, portanto, de um processo iniciado à moda do renunciante indiano, trabalhado por Luis Dumont: “o caminho da libertação somente está aberto a quem abandona o mundo. O *distanciamento* em face do mundo social é a

condição do desenvolvimento espiritual individual. A *relativização* da vida no mundo resulta imediatamente da renúncia ao mundo.” (Dumont, 1985: 38).

O amor incondicional por Cosette impede a renúncia definitiva de Valjean. É o mesmo amor que, negado ao personagem, o encaminha para a morte. Neste sentido, é sempre a recusa — seja às estruturas que ele rejeita, seja ao amor que lhe é rejeitado — que determina toda a trajetória. E se, a rejeição de Cosette consuma a renúncia definitiva (o sacrifício, afinal) representada pela morte desgostosa; é a rejeição tão extrema às estruturas sociais que afeta tão duramente o inspetor Javert — agente do Estado mas vingador prototípico — no momento que compreende os desígnios de Valjean, colocando em cheque os seus próprios valores, a obediência cega às leis. Resta, então, a única saída frente ao conflito insolúvel para uma mente perturbada, cujo dever o obriga a prender um criminoso sem reconhecê-lo efetivamente como tal: Javert se atira no rio Sena.

Analizados os textos literários caso-a-caso, tento empreender, no capítulo seis, uma análise estrutural aos moldes daquela sugerida por Lévi-Strauss em *The Structural Study of Myth* (1955). Separo as obras em “feixes de significados” (ou “mitemas”) e busco a correspondência com o modelo antropológico anteriormente proposto, relativo ao encaixe das personagens na lógica da reciprocidade negativa. Constatro que, de fato, o modelo por mim encontrado a partir da releitura antropológica encontra correspondência nos personagens trabalhados. É a partir daí que proponho um segundo movimento: se os textos literários correspondem, afinal, prototipicamente ao modelo, é possível aplicá-lo à realidade brasileira? Ou em quais condições ele encontra correspondência?

Surge a terceira, derradeira e a meu ver mais interessante parte deste trabalho: o confronto com a realidade sertaneja, aqui utilizada como uma “moldura” do caso brasileiro. Antes de mais nada, é preciso ressaltar que tanto explicitamente a partir dos casos literários como mais implicitamente, levando em consideração a trajetória de personagens reais como Conselheiro e Lampião, coloco o indivíduo no centro do drama e pretendo uma análise partindo do um para fora, para o mundo. A trajetória individual costumeiramente levada em consideração na literatura ocidental se opõe geralmente à descrição etnográfica, que mais se preocupa com o

todo (cf. DaMatta, 1993). Assim sendo, é importante indicar que o exame de casos notáveis, na ficção ou na realidade, ainda que tomem por base alguns elementos culturais mais gerais — o chamado código sertanejo, por exemplo, ou as conturbações político-sociais na França oitocentista — fazem sempre referência não ao todo, mas à parte. É imprescindível evitar a generalização a partir do que chamo *protótipos*; eles existem enquanto modelos que podem, afinal, corresponder ou não à realidade, que aqui são tratados como laboratórios no que diz respeito ao exercício da vingança e renúncia, mergulhados como estão em sistemas de contraprestações recíprocas negativas.

Afinal, tenho interesse nos personagens “do meio” e nos subterfúgios por eles utilizados. É por isso que, na terceira etapa do trabalho, não faço grande distinção entre representação literária e fato histórico, levando em consideração mais o aspecto simbólico: seja a jovem que se transforma em homem e jagunço para revidar a morte do pai, subvertendo as restrições de gênero que só poderiam ser subvertidas de outro modo, afinal, via degenerescência; seja o sujeito que traído pela esposa na versão oficial ou matricida por engano na versão mitológica, renuncia às estruturas, não emerge nos conflitos de honra e vingança e se converte em um autêntico indivíduo-fora-do-mundo ou extra-mundano.

Foi justamente amparado na justaposição entre os aspectos históricos e os “mitológicos”, por sinal, que escolhi propositalmente correr o risco e (re)trabalhar enredos e personagens muitíssimos conhecidos. É indiscutível, pois, a imensa influência e recorrência de Shakespeare e Victor Hugo nos estudos sobre literatura (cf. Vargas Llosa, 2012) do mesmo modo que a obra Guimarães Rosa e as vidas de Antônio Conselheiro e Lampião são assuntos mais do que recorrentes no cânone acadêmico nacional. Parece presunção (ou *cretinismo*), afinal, achar que eu posso acrescentar algo novo ao mundo falando de Shakespeare ou ao Brasil mencionando Lampião. Definitivamente, não tenho essa vaidade, a partir do momento que encaro-os não exatamente como temas, mas como dispositivos para um outro fim: compreender a reciprocidade negativa, tomar a *vingança* em perspectiva antropológica. Neste sentido, acreditei que quanto mais produzido sobre os personagens aqui elencados, melhor embasado estaria meu argumento; não sem motivo,

foram quase duas centenas as referências consultadas para a confecção deste trabalho, enumeradas na etapa a seguir. Tomo, portanto, os personagens — fictícios ou históricos — mais como *mitos*, como figuras que ocupam um lugar específico na tradição cultural ocidental ou brasileira e que, como tal, são nesse sentido passíveis de interpretação; para isso, me debrucei não só na análise estrutural proposta por Lévi-Strauss, mas também procurei outros autores preocupados com o tema: Sir Edmund Leach, Meyer Fortes e René Girard, entre outros. Ressalto que se não foi uma bibliografia *totalmente aplicada* nestas páginas, nas quais sem dúvidas o estudo dos mitos aparece apenas de modo superficial, reconheço que — a título de ganho pessoal — certamente foi essa a etapa mais gratificante da organização bibliográfica.

Ainda no que diz respeito ao contraste entre os fatos históricos e a representação simbólica, o problema fica certamente mais evidente conforme nos aproximamos de Lampião. *Bandido social* para alguns, vingador de graves injustiças sofridas, em busca da reparação pela família perdida; facínora contumaz para outros, cuja única preocupação se reduz, de fato, ao domínio pleno das estruturas de poder. Seja como for, é indiscutível a associação simbólica, no imaginário popular, entre o cangaceiro e o vingador. Em certo sentido, é possível ainda afirmar que a comunidade sertaneja, seja a partir das numerosas lutas de família, dos movimentos messiânicos como Pedra Bonita, ou dos cangaços como os de Antônio Silvino e o de Lampião, esteve seriamente ameaçada de desintegração a partir da violência recíproca (ou mimética, para melhor definir a questão em âmbito girardiano).

No que diz respeito às guerras privadas entre famílias sertanejas, às quais lamentavelmente só me referi em contexto incidental, indico que não foram mais especificamente abordadas por uma questão de escopo, definido o foco no indivíduo, as contendas se transformaram afinal em pano de fundo. É importante ressaltar, no entanto, que elas estão presentes tanto na trajetória de Antônio Vicente Maciel quanto na de Virgulino Ferreira; que muitos dos principais personagens sertanejos que entraram na história o fizeram a partir das *vendettas*. Acredito ainda na validade da minha proposta inicial de pesquisa, abandonada em prol deste traba-

lho: precisa ser feito um estudo sobre as lutas de família, abordando ao menos uma entre as que alcançaram os nossos dias. No que diz respeito à relação entre honra e vingança, entre reciprocidade, violência e ordem privada, entre justiça e vingança, afirmo que não há fenômeno mais interessante do que tais contendas, em âmbito sertanejo.

Por fim, acrescento que o assunto não está de modo algum encerrado e espero que este trabalho sirva como *incentivo* a um eventual leitor. E que então os resultados sejam tão positivos, no sentido de formação pessoal, como os que por ele me foram proporcionados.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, J. A. **A Bagaceira**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.

_____. **Coiteiros**. Rio de Janeiro: INL Editora Leitura, 1971.

ALVAREZ, S. **Entre Galos e Matadouros**: violência, vida social e família em uma comunidade camponesa do Sumapaz. In. *Mana*. v. 10, n. 1, Rio de Janeiro: abril de 2004. p. 7-24. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132004000100001>>. Acesso em 19 de fevereiro de 2019.

AMADO, J. **Gabriela, cravo e canela**: crônica de uma cidade do interior. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. **Seara Vermelha**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.

_____. **Tereza Batista Cansada de Guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **Tieta do Agreste**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

ANSPACH, M. **Anatomia da vingança**: figuras elementares de reciprocidade. São Paulo: É Realizações, 2012.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BARREIRA, C. **Cotidiano Despedaçado**: cenas de uma violência difusa. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará / Funcap / CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores, 2008.

_____. **Crimes por Encomenda**: violência e pistolagem no cenário brasileiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. **Pistoleiro ou Vingador**: construção de trajetórias. In. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 4, no 8, jul/dez 2002, p. 52-83. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222002000200004>>. Acesso em 23 de outubro de 2018.

BARROS, L. O. C. **A Derradeira Gesta**: Lampião e os Nazarenos guerreando no sertão. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

BATAILLE, G. **A Parte Maldita**, precedida de “A noção de dispêndio”. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BLOOM, H. **Hamlet: Poem Unlimited**. New York: Riverhead Books, 2003.

_____. **Shakespeare: The Invention of the Human**. New York: Riverhead Books, 1998.

BOURDIEU, P. **O sentimento da honra na sociedade cabília**. In. PERISTIANY, J. G. (Org.) *Honra e vergonha: valores das sociedade mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

CASCUDO, L. da C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10ª Edição. Rio de Janeiro: Ediouro, [2000?].

CAMPBELL, J. K. **A honra e o Diabo**. In. PERISTIANY, J. G. (Org.) *Honra e vergonha: valores das sociedade mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

_____. **Honor, Family and Patronage**: a study of institutions and moral values in a greek mountain community. London: Oxford University Press, 1964.

CANDIDO, A. **Da vingança**. In. *Tese e antítese: ensaios*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. p. 15-38.

_____. **O homem dos avessos**. In. *Tese e antítese: ensaios*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. p. 111-130.

_____. **Notas de Crítica Literária — Sagarana**. In. *Textos de Intervenção*. São Paulo: Livraria Duas Cidades / Editora 34, 2002. p. 183-189.

_____. **No Grande sertão**. In. *Textos de Intervenção*. São Paulo: Livraria Duas Cidades / Editora 34, 2002. p. 190-192.

_____. **O direito à literatura**. In. *Vários escritos: 5ª edição, corrigida pelo autor*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011. p. 171-193.

_____. **Jagunços mineiros de Cláudio a Guimarães Rosa**. In. *Vários escritos: 2ª. edição*. São Paulo: Duas Cidades, 1977. p. 133-160.

CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **Arqueologia da Violência**: ensaios de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

CLIFFORD, J. **A Experiência Etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COELHO, M. C. **O Valor das Intenções**: dádiva, emoção e identidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

CORRÊA, M. **Morte em Família**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

CONSELHEIRO, A. **Apontamentos dos preceitos da divina lei de nosso senhor Jesus Cristo, para a salvação dos homens**. São Paulo: É Realizações, 2017.

CUNHA, E. **Os Sertões**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

_____. **Caderneta de campo**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2009.

CUTILEIRO, J. **Honra, vergonha e amigos**. In. PERISTIANY, J. G. (Org.) *Honra e vergonha: valores das sociedade mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

_____. **Ricos e pobres no Alentejo**. Lisboa: Sá Costa, 1977.

DAMATTA, R. **Antropologia da saudade**. In. *Conta de Mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. p. 17-34.

_____. **O Brasil como morada: apresentação para Sobrados e Mucambos**. In. FREYRE, G. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global, 2006.

_____. **Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

_____. **A Casa e a Rua**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **Edgar Allan Poe, o “bricoleur”**: um exercício em análise simbólica. In. *Arte e linguagem*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **Os discursos da violência no Brasil**. In. *Conta de Mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. p. 175-197.

_____. **Individualismo e liminaridade**: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. In. *Mana*, vol. 6 n. 1. Rio de Janeiro Abr. 2000. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132000000100001>>. Acesso em 25 de novembro de 2018.

_____. **Mito e antimito entre os Timbira**. In. LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e linguagem social* (ensaios de antropologia estrutural). Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1970.

_____. **A obra literária como etnografia**: notas sobre as relações entre literatura e antropologia. In. *Conta de Mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. p. 35-58.

_____. **Understanding Messianism in Brazil: Notes from a Social Anthropologist.** Conferência, *Series on Millennium Thought and Action in Latin America* — Cultural Center of the Inter-American Development Bank for The Institute for the Advanced Study of Culture. Washington, D.C., 13 de setembro de 1996. Não publicado.

_____. **Para uma antropologia da tradição brasileira** (ou: a virtude está no meio). In. *Conta de Mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. p. 125-150.

_____. **O que faz o Brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

_____. **Relativizando:** uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DEL PRIORE, M. **Matar para não morrer:** A morte de Euclides da Cunha e a noite sem fim de Dilermando de Assis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

_____. **Risk and Blame.** Londres: Routledge, 1994.

DUARTE, N. **A ordem privada e a organização política nacional.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

DUMAS, A. **O conde de Monte Cristo.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

DUMONT, L. **La civilisation indienne et nous.** Paris: Librairie Armand Colin, 1975.

_____. **Homo hierarchicus:** o Sistema de Castas e suas implicações. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. **O individualismo:** Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUPUY, J.-P. **Apresentação.** In. ANSPACH, M. *Anatomia da vingança:* Figuras Elementares de Reciprocidade. São Paulo: É Realizações, 2012.

DURKHEIM, E. **As Regras do Método Sociológico.** Lisboa: Editorial Presença, 2004.

_____. **O Suicídio.** Estudo de sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ELIADE, M. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. **O mito do eterno retorno.** Lisboa: Edições 70, 1978.

FACÓ, R. **Cangaceiros e fanáticos:** gênese e lutas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

FATELA, J. **O Sangue e a Rua:** Elementos Para uma Antropologia da Violência em Portugal (1926-1946). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

FONSECA, C. **Família, fofoca e honra:** etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FORTES, M. **Kinship and the social order:** The Legacy of Lewis Henry Morgan. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.

_____. **Oedipus and Job in West African Religion.** London: Cambridge University Press, 1959.

FOUCAULT, M. **Os assassinatos que se conta.** In. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...* Um caso de parricídio no século XIX apresentado por Michel Foucault. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

_____. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

_____. **Vigiar e Punir.** Petrópolis: Vozes, 2012.

FRAZER, J. **The Golden Bough:** a study in magic and religion. Abridged edition. London: Palgrave MacMillan, 1990.

FREYRE, G. **Casa Grande & Senzala:** Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003.

_____. **Sobrados e Mucambos:** Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Global, 2006.

_____. **Prefácio à primeira edição.** In. MELLO, F. P. de. *Guerreiros do Sol:* Violência e banditismo no Nordeste do Brasil. São Paulo: A Girafa, 2011.

GALVÃO, E. **Santos e visagens.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GALVÃO, W. N. **As cartas de Euclides.** In. *Desconversa* (ensaios críticos). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 129-134.

_____. **À margem da carta.** In. *Desconversa* (ensaios críticos). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 154-163.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GENNEP, A. van. **Os Ritos de Passagem**: estudo sistemático da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Petrópolis: Vozes, 2013.

GIRARD, R. **Aquele por quem o escândalo vem**. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus Editora, 2004.

_____. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo**: a revelação destruidora do mecanismo vitimário. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. **Mentira romântica, verdade romanesca**. São Paulo: É Realizações, 2009a.

_____. **A rota antiga dos homens perversos**. São Paulo: Paulus Editora, 2009b.

_____. **A aborrecida vingança de Hamlet**. In. *Shakespeare: Teatro da Inveja*. São Paulo: É Realizações, 2010. p. 499-529.

_____. **A violência e o Sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

_____. **A voz desconhecida do real**: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

GIRARDET, R. **Mitos e Mitologias Políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GLUCKMAN, M. **Politics, law and ritual in tribal society**. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

GOLSAN, R. J. **Mito e teoria mimética**: introdução ao pensamento girardiano. São Paulo: É Realizações, 2014.

HOBBS, T. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, E. **Bandidos**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1976.

_____. **Rebeldes primitivos**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

HUGO, V. **Os Miseráveis**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

ISER, E. H. **A Lenda Arrepiadora**. Um estudo antropológico da renúncia a partir da biografia de Antônio Vicente Mendes Maciel. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais — PUC Rio. Rio de Janeiro: 2008.

JACOBY, S. **Wild Justice: The Evolution of Revenge**. New York: Harper & Row, 1983.

KADARÉ, I. **Abril Despedaçado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O General do Exército Morto**. São Paulo: Objetiva, 2004.

KOSTER, H. **Viagens ao nordeste do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

LARAIA, R. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. **O Sol e a Lua na Mitologia Xinguana**. In: LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e Linguagem Social* (Ensaio de Antropologia Estrutural). Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1970.

LEACH, E. **Genesis as Myth**. London: Jonathan Cape Ltd., 1969.

_____. **Rethinking Anthropology**. London: Athlone Press, 1971.

LEACH, E. & AYCOCK, A. D. **Structuralist Interpretations of Biblical Myth**. Cambridge: The University Press, 1983.

LEAL, V. N. **Coronelismo, Enxada e Voto**. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. **A estrutura dos mitos**. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **The Structural Study of Myth**. In: *The Journal of American Folklore*, Vol. 68, No. 270, Myth: A Symposium. Out./Dez., 1955. p. 428-444. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/536768>>. Acesso em 26 de dezembro de 2018.

_____. **Estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. **A família**. In: LÉVI-STRAUSS, C.; GOUCH, K. & SPIRO, M. *A Família: Origem & Evolução*. Porto Alegre: Editorial Vila Martha Ltda., 1980.

_____. **A gesta de Asdiwal.** In. *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. **Introdução à obra de Marcel Mauss.** In. MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. **Mito e significado.** Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **O cru e o cozido:** Mitológicas I. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

_____. **Du miel aux cendres:** Mythologiques II. Paris: Librairie Plon, 1964.

_____. **L'Origine des manières de table:** Mythologiques III. Paris: Librairie Plon, 1968.

_____. **O homem nu:** Mitológicas IV. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. **A oleira ciumenta.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **O pensamento selvagem.** Campinas: Papirus, 1989.

_____. **Totemismo hoje.** Petrópolis: Vozes, 1975.

LEWIS, I. A. **Dualism in Somali notions of power.** In. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 93, No. 1. Jan./Jun., 1963, p. 109-116. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/2844336>>. Acesso em 20 de janeiro de 2019.

LIMA, T. S. **O pássaro de fogo.** In. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2. p. 113-132, 1999. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011999000100008>>. Acesso em 27 de dezembro de 2018.

LINTON, R. **O Homem:** uma introdução à antropologia. São Paulo: Livraria Martins, 1968.

LUKÁCS, G. **Narrar ou Descrever.** In. *Ensaio sobre Literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. p. 43-95.

_____. **O Humanismo de Shakesperare.** In. *Ensaio sobre Literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. p. 138-145.

_____. **Teoria do Romance.** Lisboa: Presença, 1962.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **Magic, science and religion and other essays**. Glencoe: The Free Press, 1948.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARTINS, J. da S. **Linchamentos: Justiça Popular no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2015.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a Dádiva: Forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas**. In. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-315.

_____. **Esboço de uma Teoria Geral da Magia**. In. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 47-183.

_____. **A Nação**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

MAUSS, M. & HUBERT, H. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MELATTI, J. C. **O Julgamento dos Mitos**. In. *Ciência Hoje*, vol. 14, no 84, p. 36-43. Rio de Janeiro: SBPC, 1992.

_____. **Mito e História**. In. *Mitologia Indígena: material para aulas de curso de extensão*. Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia. Brasília, 2001. Disponível em <<http://www.juliomelatti.pro.br/mitos/mitos.pdf>>. Acesso em 23 de novembro de 2018.

_____. **O Mito e o Xamã**. In. LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e Linguagem Social* (Ensaio de Antropologia Estrutural). Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1970.

MELLO, F. P. de. **Guerreiros do Sol: Violência e banditismo no Nordeste do Brasil**. São Paulo: A Girafa, 2011.

MENDES, C. M. **Canudos: As histórias que conta(m) a história: uma análise do discurso histórico**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História — PUC Rio. Rio de Janeiro: 1997.

MERQUIOR, J. G. **A estética de Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MILNER, M. **Entre a Honra e a Vingança: Considerações Sobre a Reciprocidade Violenta no Brasil**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais — PUC Rio. Rio de Janeiro: 2014

NASCIMENTO, J. A. **Cangaceiros, coiteiros e volantes**. São Paulo: Ícone, 1998.

NENO, A. A. **Ordem e Significado**: A busca pela ordem nas obras de Eric Voegelin e Claude Lévi-Strauss. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais — PUC Rio. Rio de Janeiro: 2013.

PANDOLFO, M. C. P. **Mito e Literatura** (Práticas de Estruturalismo). Rio de Janeiro: Plurarte, 1981.

PERISTIANY J. G. **Introdução**. In: PERISTIANY, J. G. (Org.) *Honra e vergonha*: valores das sociedade mediterrânicas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

PINTO, L. A. da C. **Lutas de Famílias no Brasil**. São Paulo: Brasileira, 1980.

PITT-RIVERS, J. **Honra e posição social**. In: PERISTIANY, J. G. (Org.) *Honra e vergonha*: valores das sociedade mediterrânicas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

POLANYI, K. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

QUEIRÓZ, M. I. P. de. **Os cangaceiros**. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

_____. **História do cangaço**. São Paulo: Global, 1982

_____. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus Editora / Editora da Universidade de São Paulo: 1965.

_____. **Dom Sebastião no Brasil**: o imaginário em movimentos messiânicos nacionais. In: *Dossier Canudos*. São Paulo, Revista USP, 1997. p 32-35. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26898/28678>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2019.

RAMOS, G. **Cangaços** [organização de Thiago Mío Salla e Ieda Lebensztayn]. Rio de Janeiro: Record, 2014.

_____. **Vidas Secas**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

RAPOSO, E. **1930: Seis versões e uma revolução** — História oral da política paraibana (1889-1040). Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 2006.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, R. J. **Um novo olhar**. In. HUGO, V. *Os Miseráveis*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

ROSA, J. G. **Duelo**. In. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001a. p. 175-208.

_____. **A hora e a vez de Augusto Matraga**. In. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001a. p. 363-413.

_____. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001b.

ROUANET, S. P. **Este século tem dois anos**: a propósito do bicentenário de Victor Hugo. In. *Revista Brasileira*. Academia Brasileira de Letras. Fase VII. Out./Nov./Dez. 2002. Ano IX. No. 33. p. 35-57. Disponível em <<http://www.academia.org.br/sites/default/files/publicacoes/arquivos/revista-brasileira-33.pdf>>. Acesso em 23 de janeiro de 2019.

SAHLINS, M. **Esperando Foucault, Ainda**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. **On the Sociology of Primitive Exchange**. In. BANTON, M. (Org.) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London: Tavistock Publications, 1966.

_____. **Stone Age Economics**. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.

SHAKESPEARE, W. A tragédia de **Hamlet**, príncipe da Dinamarca. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015.

SINDER, V. **Configurações da Narrativa**: verdade, literatura e etnografia. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras — PUC Rio. Rio de Janeiro: 1992.

TOCQUEVILLE, A. **A Democracia na América**, sentimentos e opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TURNER, V. **Dramas, Campos e Metáforas**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

_____. **Floresta de Símbolos**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

_____. **O Processo Ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 2013.

VARGAS LLOSA, M. **A Tentação do Impossível**: Victor Hugo e *Os Miseráveis*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

_____. **A guerra do fim do mundo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

VASCONCELLOS, P. L. **Arqueologia de um monumento**: os apontamentos de Antônio Conselheiro. São Paulo: É Realizações, 2017.

VERNANT, J.-P. & VIDAL-NAQUET, P. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, E. & ARAÚJO, R. B. **Romeu e Julieta e a Origem do Estado**. In. VELHO, G. (Org.) *Arte e Sociedade*: ensaios de sociologia da arte. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

WATT, I. **A Ascensão do Romance**: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WEBER, M. **Ciência e Política**. In. *Ensaaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 2001.

WOLF, E. R. **Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies**. In. BANTON, M. (Org.) *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock Publications, 1966.

WOOD, A. L. **Lynching and Spectacle**: Witnessing Racial Violence in America, 1890–1940. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.