



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO - NPGA
DOUTORADO EM ADMINISTRAÇÃO**

LARA SOUSA MATOS

**O ORNITORRINCO NO ESPELHO:
ADMINISTRAÇÃO POLÍTICA E COTIDIANO**

**Salvador
2020**

LARA SOUSA MATOS

**O ORNITORRINCO NO ESPELHO:
ADMINISTRAÇÃO POLÍTICA E COTIDIANO**

Tese apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação da Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Administração.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo de Souza Santos

**Salvador
2020**

Escola de Administração - UFBA

M433 Matos, Lara Sousa.

O ornitorrinco no espelho: administração política e cotidiano /
Lara Sousa Matos. – 2020.
155 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo de Souza Santos.
Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Escola de
Administração, Salvador, 2020.

1. Ciências da política. 2. Políticas públicas. 3. Pluralismo
cultural. 4. Interação social – Aspectos políticos – Estudo e ensino.
5. Pragmatismo. 6. Carnaval na literatura. I. Universidade Federal da
Bahia. Escola de Administração. II. Título.

CDD – 658.001

LARA SOUSA MATOS

**O ORNITORRINCO NO ESPELHO:
ADMINISTRAÇÃO POLÍTICA E COTIDIANO**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Administração, Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em de fevereiro de 2020.

Prof. Dr. Reginaldo Souza Santos - Orientador

Doutor em Ciência Econômica pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Pós-doutor pelo Instituto Superior de Economia e Gestão - ISEG da Universidade Técnica de Lisboa - UTL

Universidade Federal da Bahia (NPGA/UFBA)

Prof.^a Dr.^a Elizabeth Matos Ribeiro

Doutora em Ciência Política e Administração pela Universidade Santiago de Compostela, U.S.C

Universidade Federal da Bahia (NPGA/UFBA)

Prof. Dr. Paulo Emílio Martins

Doutor em Administração e Empresas pela Fundação Getúlio Vargas (EAESP/FGV)

Universidade Federal Fluminense (PPGAD/UFF)

Prof. Dr. Elinaldo Leal Santos

Doutor em Administração pela Universidade Federal da Bahia (EAUFBA/NPGA), com cotutela na

Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD/Portugal)

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)

Prof. Dr. Ariston Azevêdo Mendes

Doutor em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) Universidade

Federal do Rio Grande do Sul (EA/UFRGS)

Aos meus pais, por tudo.

A Murilo, presente!, por tudo.

A Francisca Helena, meu tudo e ainda um pouco mais.

MINHA GRATIDÃO

A Deus, porque quando mistério ou quando revelação é sempre amor.

A São Francisco, meu amigo tão querido.

A Francisca Helena, minha filha, porque quando as noites foram traiçoeiras, ela brilhou mais que o sol; quando a cruz pesada foi, ela carregou comigo, muitas vezes em silêncio, companhia amorosa pelos caminhos da vida; quando poderia ser medo, ela foi coragem; quando era indecisão, ela me ensinou a escolher e porque a festa em minha vida só começou com a sua chegada.

Ao meu Pai, força indomada da natureza, espírito luminoso cheio de sabedoria sobre as coisas e as gentes, herói da resistência, porque atravessei os sete mares e por todos os lugares por onde andei você me dava a vida. É isso: o que eu adoro em ti é a vida.

À minha Mãe, porque me trouxe ao mundo e me manteve de pé, me ensinou a *resistiré*. Me protegeu das ameaças, me resgatou do epicentro de furacões e terremotos, lutou as minhas batalhas, me deu abrigo. Mais que isso: porque em tudo sempre há se ser assim, ainda que eu faça é ela quem realiza.

A Murilo, porque a tua presença dança ao meu redor, entra pelos sete buracos da minha cabeça e não deixa que a solidão se aproxime. Porque as lágrimas não cessam e não levam a saudade. Porque nos fizemos juntos o melhor que poderíamos ser e seguimos sendo. Porque o amor é sempre mais.

Aos meus irmãos, metades de mim: Juliano, que sintetiza tão bem saber e generosidade, poesia e riso, e se põe inteiro diante de nós; Simon, que quando longe está perto, em silêncios e cuidados, e que ensina sem vaidade sobre as veias abertas do sertão; e Manoel, senhor das madrugadas, das letras e dos arroubos amorosos, meu melhor presente. Porque quando a gente se encontra, qualquer lugar é avenida, é Campo Grande; a gente se junta enchendo de alegria a praça e o poeta.

A Pedro Benjamin, meu afilhado, porque não quero outra companhia para ir ao infinito e além e porque, juntos, em tudo somos mais que vencedores.

A Maria Dulce, meu compromisso espiritual, porque você é tão minha e tão mais linda que tudo que me sinto agraciada pelos milagres da vida.

A Maria Teresa, pela torcida tão sincera e afetuosa e, nunca é demais repetir, pelos nossos filhos.

A Lucia, por ser tão íntegra e capaz de um carinho intenso e límpido, e a Evilly, porque a sua presença me traz vida e alegria.

A Enéas, o caso mais antigo e o amor mais amigo que me apareceu.

A Prof. Reginaldo. A ele, duas espécies de agradecimentos. Primeiro, agradecimentos acadêmicos, pois confiou em mim e me deixou livre para construir o conhecimento de acordo com o desejo que capturou minha atenção. Depois, e mais importante, agradecimentos afetivos. Pela estrada à fora, ele andou comigo, ombro

a ombro; quando tropecei, ele me segurou, quando caí, ele me estendeu a mão. Se há algo de bom nesse documento, se hoje cheguei até aqui, é graças a ele.

A Anaélia, fada madrinha, que nem imagina o amor que uma providência administrativa pode conter.

A Patrícia e Chico, não só pelos estudos, por Furtado e por Certeau, porque andamos nas melhores companhias, mas principalmente porque o cuidado e a solidariedade são constantes, brisa suave em tempos áridos, palavras como atos que tornaram a minha vida possível e mais bonita.

A Vanessa e Matheus, porque são amores meus e porque sentem saudades comigo. Essa é uma forma de cumplicidade que excede o entendimento.

A Carla, Clara e Ana, porque o amor de vocês e por vocês é como o próprio ar.

Ao povo lindo do meu Sarau, porque foram ninho e, quando precisei voar, bateram as asas comigo. Chegamos juntos até aqui e, por onde for, vocês são meus pares.

A Maria e Fabiana, pela alegria de um reencontro sempre certo e sempre esperado.

A SPE, que me acolheu, me aceitou tão facilmente, e foi um oceano de compreensão onde pude ser rio, com todas as curvas, erosões e quedas d'água que me são peculiares.

As Turmas de 2013 e 2015. Seguem como os melhores companheiros de aventura.

Aos animais, os meus e todos os outros, que me ensinam sobre o Bem, e as minhas amigas protetoras, que exercitam a entrega amorosa de uma maneira espetacular, realizando milagres todos os dias.

Sonhar mais um sonho impossível
Lutar quando é fácil ceder
Vencer o inimigo invencível
Negar quando a regra é vender
Sofrer a tortura implacável
Romper a incabível prisão
Voar num limite improvável
Tocar o inacessível chão
É minha lei, é minha questão
Virar esse mundo
Cravar esse chão
Não me importa saber
Se é terrível demais
Quantas guerras terei que vencer
Por um pouco de paz
E amanhã, se esse chão que eu beijei
For meu leito e perdão
Vou saber que valeu delirar
E morrer de paixão
E assim, seja lá como for
Vai ter fim a infinita aflição
E o mundo vai ver uma flor
Brotar do impossível chão

(Chico Buarque, *Sonho Impossível*)

Este ensaio é dedicado ao homem ordinário. Herói comum.
Personagem disseminada. Caminhante inumerável.
Invocando, no limiar de meus relatos, o ausente que lhes dá
princípio e necessidade, interrogo-me sobre o desejo cujo objeto
impossível ele representa. A este oráculo que se confunde com o
rumor da história, o que é que pedimos para nos fazer crer ou
autorizar-nos a dizer quando lhe dedicamos a escrita que outrora se
oferecia em homenagem aos deuses ou às musas inspiradoras?

(Certeau, *A Invenção do Cotidiano*)

MATOS, Lara Sousa. O ornitorrinco no espelho: Administração Política e Cotidiano. 153 f. 2020. Tese (Doutorado) – Núcleo de Pós-Graduação em Administração, Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

RESUMO

O trabalho ora apresentado foi desenvolvido no campo da Administração Política, que define como objeto próprio de estudo a gestão das relações sociais para o alcance de condições dignas de vida para toda população. Nesse contexto, buscou-se compreender a gestão das relações sociais que se desenrolam no cotidiano. O intuito é apreender a aproximação não determinista entre a Formação Social brasileira, simbolizada pelo ornitorrinco, e as formas de vida que modificam sua imagem no espelho. Em assim sendo, as artes de fazer da cultura popular devem promover uma virada antropológica para as políticas públicas. O pragmatismo poiético foi utilizado como corrente filosófica que orienta a construção do conhecimento, pois assume a interação prática entre os sujeitos entre si e com o mundo, pondo a ação sensível no centro das atenções. O cotidiano, por seu turno, foi estudado tomando-se por base as proposições de Certeau (1994) sobre as maneiras de fazer do homem comum, atentando para a natureza criativa e antidisciplinar que possuem. De modo convergente, o conceito de carnavalização elaborado por Bakhtin (2010), como movimento cotidiano festivo e revolucionário que é, surgiu como elemento indispensável para completude da análise. Essa análise foi empreendida diante de uma obra literária ficcional, *O Auto da Compadecida* de Ariano Suassuna. A literatura é apresentada como fonte legítima de pesquisa haja vista as suas forças e faces, em conformidade com o disposto por Cândido (2004) e Barthes (2007). Concluiu-se que as práticas cotidianas, como táticas, possuem um aspecto político importante, pois visam fazer valer as possibilidades dos oprimidos diante dos opressores, e como tal são iniciativas de caráter emancipatório que devem ser observadas com atenção em todo o ciclo das políticas públicas. Outras práticas cotidianas colaboram para restaurar uma sociabilidade deteriorada, levando adiante valores que fogem da prescrição individualista corriqueira, e de modo semelhante devem ser consideradas como insumos importantes para o pensar e agir do Estado

Palavras Chaves: Administração Política. Cotidiano. Carnavalização. Políticas Públicas. Estado. Literatura.

ABSTRACT

The work presented was developed in the Political Administration field, that defines as the object of study the management of social relations for the achievement of decent living conditions for the entire population. In that context, the comprehension of the management of social relations that unfold in the everyday life was searched. The purpose is to understand the non-deterministic bond between the Brazilian Social Formation, represented by the platypus, and the forms of life that transform its reflection in the mirror. Therefore, the popular culture's arts of making must promote an anthropological turn in the public policies. The poietic pragmatism was used as a philosophical framework that guides the knowledge building, once it defends the practical interaction between the subjects among themselves and with the world, putting the sensitive action in the spotlight. The everyday life was studied based on Certeau's propositions (1994) on the ways of making of the common people, paying attention to their creative and anti-disciplinary nature. Similarly, the concept of carnivalization elaborated by Bakhtin (2010), as an everyday, festive and revolutionary movement that it is, emerged as an indispensable element for the analysis completeness. That analysis was made in the face of a fictional literary work, *A Dog's Will* by Ariano Suassuna. The literature is presented as an legitimate source of research given its specificities, in accordance with the stated by Cândido (2004) and Barthes (2007). The reached conclusion is that the everyday practices, as tactics, got an important political aspect, as they aim to assert the possibilities of the oppressed in the face of the oppressors, and as such they are initiatives of emancipatory character that must be carefully observed throughout the entire public policy cycle. Other practices of the everyday life collaborate to restore a deteriorated sociability, taking forward values escape the ordinary individualistic prescription, and in a similar way they must be considered as important inputs for the State's thinking and acting.

Key words: Political Administration, Everyday life, Carnivalization, Public Policies, State, Literature

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Diagrama da estrutura etimológica e conceitual da administração política.....	17
Figura 2	Três eixos de finalidades teórico-metodológicas principais.....	59
Figura 3	Linhas de erre.....	76
Figura 4	Movimento browniano.....	79

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
1.1	Administração Política.....	14
1.1.1	<i>O sujeito do cotidiano.....</i>	22
1.2	O ornitorrinco em si e o ornitorrinco para si. (ou o ornitorrinco refletido no espelho).....	24
1.3	O que pesquisar e porque pesquisar isso e não outra coisa.....	25
1.4	Teoria da Estruturação (ou o auxílio luxuoso de Giddens).....	29
2	O CAMINHO QUE SE FAZ AO CAMINHAR.....	37
2.1	O Paradigma Dominante, sua crise e o Paradigma Emergente.....	37
2.2	Pragmatismo Poiético.....	41
2.2.1	<i>Exercício prático-poiético.....</i>	46
2.2.1.1	<i>O Espelho, Machado de Assis.....</i>	47
2.2.1.2	<i>Nise: o coração da loucura, filme de Roberto Berliner (2016).....</i>	49
2.2.1.3	<i>Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista, Boaventura de Souza Santos (2005).....</i>	51
2.3	Metodologia (ou maneiras de fazer).....	52
2.3.1	<i>Estratégia de pesquisa.....</i>	54
2.3.2	<i>Um caso à parte.....</i>	58
3	NADA MAIS PRÁTICO QUE UMA BOA TEORIA.....	62
3.1	O cotidiano de Lefèbvre e Heller (ou o marxismo renovado).....	62
3.2	Michel de Certeau: a antidisciplina da vida cotidiana.....	67
3.2.1	<i>O uso ou o consumo.....</i>	70
3.2.2	<i>Os modos de proceder da atividade cotidiana.....</i>	72
3.2.3	<i>Trajatórias: estratégias e táticas.....</i>	76
3.2.4	<i>Culturas populares.....</i>	79

3.2.5	<i>Artes de ler e conversar.....</i>	83
3.3	Mikhail Bakhtin: a celebração de outro mundo possível.....	86
3.3.1	<i>Ouçó vozes (polifonia, dialogismo e Dostoievski).....</i>	88
3.3.2	<i>Minha carne é carnaval, meu coração é igual.....</i>	91
4	OH BENDITO QUE SEMEIA LIVROS...LIVROS À MÃO CHEIA!.....	97
4.1	As forças e faces da literatura.....	104
4.1.1	<i>Literatura como construção.....</i>	104
4.1.2	<i>Literatura como forma de expressão e representação.....</i>	105
4.1.3	<i>Literatura como conhecimento.....</i>	106
4.1.4	<i>Literatura como semiótica.....</i>	108
4.2	Administração Política em diálogo com a Literatura.....	110
4.3	O Auto da Compadecida.....	112
4.3.1.	<i>A região Nordeste.....</i>	113
4.3.2	<i>O Nordeste contado em prosa.....</i>	118
5	AS PRÁTICAS COTIDIANAS NO AUTO DA COMPADECIDA.....	123
6	AO SE FECHAREM AS CORTINAS.....	148
	REREFÊNCIAS	152

1 INTRODUÇÃO

O esforço para que qualquer atividade seja realizada pode ser condicionado por ordens e deveres, por meio de forças exteriores ou comprometimentos subjetivos. Para desenvolver uma pesquisa, o esforço empreendido deve resultar de uma mobilização de tempo e faculdades cognitivas, elementos postos à disposição da construção do conhecimento, conforme expressão usual. O tempo, nunca linear e sempre escasso; as faculdades cognitivas, mais por falta do que por excesso, com ambições inexecutáveis. Some-se a isso as turbulências que surgem ao longo do caminho, afinal a vida não cansa de surpreender. Todo esse emaranhado de condicionantes será mais bem administrado caso esteja à serviço de um desejo. Sim, desejo como manifestação personalíssima de uma vontade dirigida a algo que se supõe bom (capaz de satisfazer à vontade). É o desejo que confere caráter único e específico à autoria.

Para esse estudo, o desejo tem por estímulo e finalidade o bem viver da população. Por um lado, o testemunho permanente sobre a injustiça que reina em derredor e a consciência de que se ocupa um lugar largamente favorecido; por outro, a certeza de que todos tem direito – não se trata de simples merecimento – a acessar os avanços materiais e imateriais alcançados pela humanidade. Essa leitura sistêmica conduz à construção do conhecimento, que nessa proposta é interacionista, porque compreende o mundo como sempre social, interativo, nele incluídos “outros seres humanos, tanto quanto as coisas sensíveis enquanto não “exteriores” a nós e à cultura, com as quais nos pomos em relação pondo-as em relação conosco de determinados modos, no interior de práticas sensíveis entre si articuladas” (SOUZA, 2015, p.347).

O mapa desse documento está assim cartografado: 1) A Introdução, que traz de pronto a Administração Política como campo no qual se referencia a pesquisa; os termos do título da tese, que simbolizam conceitos fundamentais; o problema formulado e sua justificativa; a Teoria da Estruturação, como fundamental para explicar a relação entre o estrutura e a sua imagem distorcida; 2) O segundo capítulo discute o paradigma dominante, sua crise e o paradigma emergente; apresenta o pragmatismo poiético (SOUZA, 2015) como corrente epistemológica escolhida; e traz definições metodológicas essenciais; 3) No terceiro capítulo, os constructos teóricos: práticas cotidianas (CERTEAU, 1994) e carnavalização

(BAKHTIN, 2010a), que servirão de base para a análise; 4) Um capítulo para justificar a literatura, a obra ficcional, como *lócus* propício para pesquisa; 5) A análise propriamente dita, que acontece no livro *O Auto da Compadecida* (SUASSUNA, 2005); 6) Considerações finais.

1.1 Administração Política

O campo do conhecimento onde se desenvolve a presente tese é a Administração Política e por isso é preciso discorrer sobre seus traços característicos (note-se que não se trata de estabelecer fronteiras rigorosas). A administração surge como campo auxiliar de um ramo novo da ciência econômica, que prioriza o valor utilidade, preocupando-se sobremaneira com a alocação dita racional dos fatores econômicos e admitindo como verdadeira a suposta soberania do consumidor. Santos (2009, p.27) explica que “ela nasce com o advento da escola neoclássica da economia, que surge com a crise do capitalismo do último quartel do século XIX e início do século XX”. Marcada por essa gênese, a compreensão sobre o que é a administração e a que se destina afasta o estudo daquelas concepções abrangentes, que possuem como elemento norteador de suas reflexões a economia política do desenvolvimento. O espaço é ocupado tão somente pelas acepções que concentram os seus esforços para o domínio cognitivo das unidades de produção e consumo: indivíduos, famílias e empresas (SANTOS, 2009). Santos (2009, p.28) demarca:

ainda que a análise administrativa incorporasse ao seu repertório conceitos de cultura, valor e ética, a administração nunca perdeu de vista sua racionalidade instrumental no âmbito das organizações, particularmente aquelas voltadas para o mercado capitalista, desenvolvendo técnicas cada vez mais sofisticadas para o aprisionamento e alienação do trabalhador em relação aos requisitos do aumento da produtividade de seu trabalho e de fidelidade à organização, ao seu patrão, em última instância.

A administração que nasce e se desenvolve como instrumento auxiliar do sistema capitalista, sobretudo no que se refere aos mecanismos de produção de mercadorias e organização da força de trabalho, é adjetivada – recordando que o adjetivo é atributo do ser; serve para modificar o substantivo, acrescentando uma qualidade, uma extensão ou uma quantidade àquilo que ele nomeia – para indiciar os seus modos de pensamento e atuação: trata-se da administração *profissional*.

Outro adjetivo – *política* – indica uma vertente da administração proveniente de mananciais distintos.

Guerreiro Ramos (1983), em sua obra *Administração e Contexto Brasileiro*, inaugura as reflexões sobre esse tema – ainda que não utilize a nomenclatura aqui expressa – quando questiona se existe ou não uma ciência da administração e tece considerações sobre essa possibilidade. Inicia adotando por base a definição de Max Weber (2012, p. 3) que entende por *ação* “um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um *sentido* subjetivo”. Um pouco adiante, Weber (2012, p. 13,14) trata da *ação social*, informando que quanto ao sentido visado pelo agente,

a *ação social* (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperados como futuro [...]. Os “outros” podem ser indivíduos e conhecidos ou uma multiplicidade indeterminadas de pessoas completamente desconhecidas.

Retomando, Ramos (1983) classifica a *ação administrativa* como uma espécie de *ação social*, dotada, como toda *ação*, de *sentido*; ou, dito de outro modo, de motivações e finalidades. Sendo dessa maneira, pode-se afirmar que a *ação administrativa* se realiza a partir da percepção acerca do *comportamento* de outros e, por esse motivo, não é isenta de considerações sobre atitudes, costumes e, em última análise, valores; a *ação administrativa* se perfaz no cotidiano relacional dos sujeitos. As práticas cotidianas populares, portanto, transbordando de sentido, constituem um conjunto de requisitos para as *ações administrativas*.

Ora, se a *ação administrativa* é uma *ação social* – e, portanto, portadora de *sentido* e orientada pelo comportamento dos outros –, possui caráter essencialmente *político*, posto que diretamente relacionada às atividades humanas intersubjetivas. Por conseguinte, será importante compreender na atividade administrativa os aspectos históricos, políticos, econômicos e sociais que a circunscrevem e influenciam sobremaneira os *sentidos* atribuídos e almejados pelos agentes, revestindo os seus comportamentos sem contudo determiná-los. Guerreiro Ramos (1983) salienta a importância desse conhecimento sistêmico, a fim de que as *ações administrativas* não fomentem conflitos nem redundem em práticas perniciosas. Nesse mesmo fulcro, Santos (2009, p.37) afirma que, para Ramos, “a analogia entre sistema político e sistema administrativo não é casual, pois é sabido que as diferenças entre política e administração são muito tênues e que participam de um

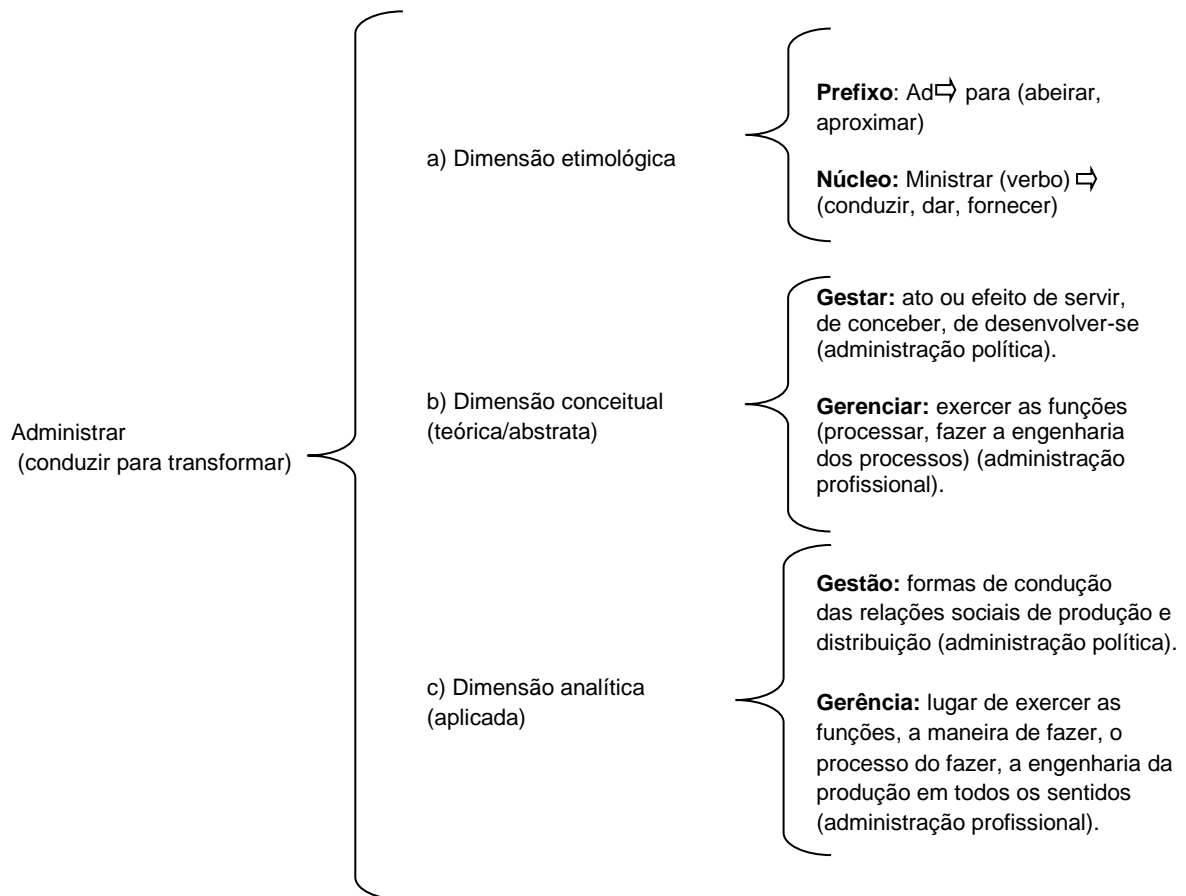
mesmo continuum”. Certeau (1994), do outro lado do espelho, irá dizer que tão importante quanto compreender os ditames que orientam fortemente as ações dos sujeitos é compreender como essas ações não se resumem à conformação submissa a eles.

Considerando essas escapulidas, em sua elaboração teórica Ramos (1989) propõe uma ruptura com o modelo humano unidimensional, segundo o qual os indivíduos agem apenas para maximizar a utilidade, sob a égide exclusiva do mercado. Apresenta, então, o modelo paraeconômico, que considera a realidade social como multicêntrica, “onde há descontinuidades de diversos tipos, múltiplos critérios substantivos de vida pessoal e uma variedade de padrões de relações interpessoais” (RAMOS, 1989, p. 141), sendo o mercado tão somente um dos enclaves possíveis. A relação com a administração política reside no fato de que, para Ramos (1989, p. 155):

a sociedade multicêntrica é um empreendimento intencional. Envolve planejamento e implementação de um novo tipo de estado, com o poder de formular e pôr em prática diretrizes distributivas de apoio não apenas de objetivos orientados para o mercado, mas também de cenários sociais adequados à atualização pessoal, a relacionamentos de convivência e a atividades comunitárias dos cidadãos.

O intuito de implementar um novo modelo de sociedade e de estado passa pela intenção dos agentes – pelo *sentido* inscrito na ação – e também pela capacidade de *formular e pôr em prática* uma série de medidas orientadas para a finalidade almejada. A sociedade multicêntrica depende, pois, de uma convergência entre administração política e administração profissional. Uma perspectiva que se apresenta salutar para a compreensão sobre as interfaces entre a administração política e a administração profissional é a relação estabelecida entre a análise etimológica da palavra *administração* e sua respectiva dimensão conceitual e analítica, como demonstra a figura abaixo.

Figura 1 -Diagrama da estrutura etimológica e conceitual da administração política



Fonte: SANTOS, R.; RIBEIRO, E.; CHAGAS, T. Bases teórico metodológicas da Administração Política (p.29)

Ainda sob o manto da contribuição weberiana, após considerações gerais sobre a relevância de se conhecer o contexto estrutural das ações e, sobretudo, os comportamentos divergentes, cabe aprofundar a questão do *sentido* adotado pela administração política. Sim, a administração política traz no cerne do seu conceito uma finalidade expressa: deve ser compreendida como “a concepção de um modelo de gestão das relações sociais [produção, circulação e distribuição] que tem por objetivo garantir certo nível de bem estar, expresso nas garantias plenas da materialidade” (SANTOS, 2009, p. 37). E aqui se encontra a postura ética fundamental desse campo do conhecimento. Não interessa tão somente a reflexão sobre as razões e os fundamentos de uma realidade; é preciso que o alcance do *bem estar* de todos seja a um só tempo a força propulsora e o horizonte possível de

toda reflexão e ação no âmbito da administração política. Fazer ciência propondo o que deve ser é aliar produção de conhecimento a compromisso social. Afirma Santos (2009, p.61): “[o] desenvolvimento econômico só tem qualquer sentido prático e psicológico se a finalidade (resultado) última for o bem estar da humanidade”. O papel da Administração Política, nesse cenário, é formular e garantir o modelo de gestão mais apropriado ao atendimento das demandas sociais (SANTOS, 2009).

É possível, portanto, admitir a possibilidade de que a administração política possa romper com o paradigma de que a administração funciona principalmente como forma de dominação entre as classes e como instrumento micro de estruturação organizacional. Rompe-se com a perspectiva que sanciona os procedimentos técnicos da administração profissional, regidos pelo paradigma da eficiência e direcionados a finalidades fracionadas, que não consideram seriamente o alcance do bem estar de toda coletividade. Distancia-se, dessa forma, da economia de base micro e daquela compreensão que confere à administração um caráter auxiliar, instrumental, e que elege como seu objeto de análise as organizações. De acordo com Santos (2009, p.41), definir as *organizações* como objeto próprio de conhecimento é uma

impropriedade metodológica, visto que, em primeiro lugar, as organizações/instituições, como expressões das relações sociais, constituem objetos de estudos de diferentes campos do conhecimento. Em segundo lugar, como nossa discussão é fundamentalmente epistemológica — porque se trata da tentativa de apreensão do objeto e do método de um dado campo do conhecimento — temos de fazer a diferenciação importante da noção (compreensão) do objeto e do campo específico do conhecimento (e dele se pode dizer que é inalienável) daquela noção de objeto de um estudo ou de uma pesquisa específica (2009, p.41).

Para muito além das organizações, a dimensão que caracteriza a administração como campo autônomo do conhecimento é a gestão (SANTOS, 2009). E se o objeto de conhecimento da administração é a gestão, a administração política será encarregada de pensar a gestão da *polis*, da vida em comum. O termo *política* possui, por conseguinte, como adjetivo que é, duas funções semânticas essenciais: explicita o que *não é*, marcando a diferença entre a administração política e a administração profissional; e qualifica a sua área de atuação, ou seja, as relações sociais, entendidas em sentido amplo. A administração política, portanto, deverá levar em consideração as relações sociais a fim de garantir a execução do planejamento traçado. A gestão do dia a dia é fundamental para o êxito de todo e

qualquer projeto e as ações administrativas não poderão olvidar as práticas cotidianas.

Para refletir sobre a administração política, abarcando toda amplitude que sua definição alcança – em outra versão: “gestão da materialidade das relações sociais a fim de se chegar à finalidade do processo de desenvolvimento” (SANTOS, 2009, p. 44) –, propôs-se na dissertação *Geometria de um Nó* (MATOS, 2005) uma discussão organizada no contexto tridimensional sugerido por Santos (2009): sociedade, estado e economia; dito de outro modo, naquela oportunidade o ornitorrinco *em si* foi estudado. Diante desse desafio, foi preciso destacar um conceito adequado à complexidade da análise pretendida. Foi assim que o conceito de Formação Econômico Social (FES), ou simplesmente Formação Social, surgiu como elemento capaz de estabelecer as ligações fundamentais entre as dimensões sugeridas, como uma maneira teoricamente consistente de combinar os subconjuntos que compõem uma totalidade de modo único, apreendendo suas propriedades ou traços estruturais – *princípios e instituições* tratados por Giddens (2009).

A FES é o próprio ornitorrinco. Designa “o conjunto das relações que com a evolução de um modo de produção se vão determinando historicamente entre este, a sua superestrutura política e ideológica, aspectos de outros modos de produção e de outras superestruturas” (PAQUINO, 2010, p. 511). Isso significa que a Formação Social preponderante resulta de um embate entre relações diversas, ou seja, é constituída por instâncias econômicas, políticas e ideológicas, “articuladas num modo dominante de produção e as instâncias de outros modos de produção coexistentes e subordinados ao principal” (PAQUINO, 2010, p. 514). Há que considerá-la como um “modelo fundado sobre a totalidade estruturada” (SERENI, 1974, p. 15 apud SANTOS, 1977, p. 83). Não é para uma “sociedade em geral” que o conceito foi forjado; ao contrário, a Formação Social dirige-se a uma sociedade que existe sob um tempo histórico determinado. Dito de outro modo, como escreveu Bourkharine, “cada sociedade veste a roupa do seu tempo” (apud SANTOS, 1977, p. 84).

De imediato nota-se, frente a essas considerações, que a FES se fundamenta em um modo dominante de produção, mas reconhece a existência de outros, regidos por vertentes econômicas, políticas e ideológicas diversas. Isso é de suma importância porque reconhece a multiplicidade de valores e práticas que convivem

em uma mesma sociedade, ao tempo em que é uma espécie de testemunho de resistência contra toda forma de determinismo que tende à homogeneização. Então, é fato que a sociedade capitalista contemporânea exercita seu domínio estratégico; no entanto, outras formações sociais lhe são contemporâneas, disputam – ainda que de maneira absurdamente desigual – a hegemonia, como táticas que são; e o mais importante, demonstram que as comunidades humanas podem organizar e administrar a manutenção e a reprodução da vida das mais variadas maneiras. Mais que isso: podem se pôr e contrapor, prática e subjetivamente, aos preceitos da FES. É esse movimento de coexistências possíveis, libertas do determinismo, como a sociedade multicêntrica de Ramos (1989), que interessa a essa tese.

A essa linha de pensamento, pode-se aproximar o exame realizado por Safatle (2015) a respeito das premissas que guiam a compreensão quanto a uma sociedade. Diz-nos o autor que usualmente a sociedade é pensada como um sistema de normas, valores e regras, intersubjetivamente partilhadas, que compõem uma estrutura e conferem coesão ao corpo social. Essa estrutura, por sua vez, formata os comportamentos e formas de interação nas diversas circunstâncias da vida, definindo, inclusive, “ao menos do ponto de vista formal, as possibilidades do que pode ter realidade e direito à existência” (SAFATLE, 2016, p. 15). O trabalho da crítica social poderia ser sintetizado, mesmo quando considerados níveis de complexidade diferentes, como o recorrente estudo das normas tácitas que organizam as dimensões da vida e como comparação entre norma e fato. Essa compreensão excessivamente formal é superada, dando lugar a uma compreensão distinta: “sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos” (SAFATLE, 2016, p.15,16). A sociedade dota de força de adesão algumas formas de vida através da contínua produção de afetos que nos fazem preferi-las mesmo frente a outras possibilidades; se estamos envolvidos pelo afeto do medo, certamente iremos optar por uma forma de vida que privilegie a segurança e o afastamento de tudo o que for “estranho”. As formas de vida singulares, específicas, estão vinculadas aos afetos também singulares e específicos que (re)produzem; precisam deles para garantir o desenrolar de sua repetição. E nesse movimento, as formas de vida hegemônicas continuam a manter seu ordenamento e a estabelecer possibilidades. A adesão social, por conseguinte, é alcançada via afecções, e não apenas por meio de imposições estruturais. Sendo desse modo, é possível que sociedades se

transformem a partir de afetos que circulem de formas diversas, constituindo espaços para o surgimento de outras formas de vida, outros objetos, outros desejos.

Compreender a sociedade como circuito de afetos pode ajudar a entender o porquê da resiliência de certas formas de vida, certos comportamentos sociais, a despeito de não mais responderem àquelas normas partilhadas nas quais alegavam se fundamentar. Diante dessa perspectiva, a proposta do autor é “pensar perspectivas críticas que busquem analisar os circuitos de afetos produzidos por formas de vida específicas” (SAFATLE, 2016, p.16). No caso em tela, analisar os circuitos dos afetos (re)produzidos pelas práticas cotidianas, que emergem nas relações sociais.

Propõe-se nessa oportunidade retirar os olhos do ornitorrinco – e como é difícil fazê-lo! – e prestar atenção na diversidade das práticas cotidianas da cultura popular que, sob um ponto de vista polemológico (CERTEAU, 1994), resistem e criam maneiras de fazer, em meio aos rigores e injustiças de um sistema capitalista explorador em sua essência. A Administração Política, que toma por objeto a gestão das relações sociais, dirige-se agora a observação do cotidiano: refletir sobre e com a gestão das relações dos homens e mulheres comuns, nos “rios cifrados da rua” (CERTEAU, 1994, p.58). Realiza-se, dessa sorte, o trabalho de ultrapassagem operado pela insinuação do ordinário em campos científicos constituídos (CERTEAU, 1994). A Administração Política se abre para estudar o herói anônimo, no percurso descrito por Certeau (1994, p.57, 58):

Este herói anônimo vem de muito longe. É o murmúrio das sociedades. De todo o tempo, anterior aos textos. Nem os espera. Zomba deles. Mas, nas representações escritas, vai progredindo. Pouco a pouco ocupa o centro de nossas cenas científicas. Os projetores abandonaram os atores donos de nomes próprios e de brasões sociais para voltar-se para o coro dos figurantes amontoados dos lados, e depois fixar-se enfim na multidão do público. Sociologização e antropologização da pesquisa privilegiam o anônimo e o cotidiano onde zooms destacam detalhes metonímicos – partes tomadas pelo todo. Lentamente os representantes que ontem simbolizavam famílias, grupos e ordens, se apagam da cena onde reinavam quando era o tempo do nome.

Diante da diversidade assumida pelas formas de vida cotidianas e da finalidade ética da Administração Política, é interessante acompanhar Jaeggi (2014), que questiona se é possível a crítica de uma forma de vida ou se faz sentido afirmar que formas de vida são boas, bem sucedidas ou racionais. Antes de mais nada: a expressão formas de vida é sinônimo de conjunto de práticas, ou apenas práticas. A filósofa alemã chama a atenção para o fato de que o Estado liberal não mais se

apresenta como meio para organizar a coexistência, tentando parecer ente neutro diante das diversas formas de vida que o pluralismo cultural acolhe. Sendo desse modo, restando esvaziada a preocupação política de como deve ser a vida compartilhada socialmente, as considerações éticas a esse respeito tornam-se privatizadas. Diz a autora: as formas de vida “são afastadas para a esfera da mera preferência, na qual não pode ser questionada ou tornam-se questões de identidade resistentes à novas análises. Assim como nas questões de gosto, as formas de vida não podem ser um instrumento de disputa” (JAEGGI, 2014, p. 1).

Ao contrário dessa corrente, Jaeggi (2014) assume que as formas de vida, o feixe de práticas levado adiante pelos sujeitos, são passíveis de crítica porque significam uma resposta específica dada por uma comunidade ou grupo de pessoas. São expressões de um povo historicamente circunstanciado e não decorrem simplesmente da individualidade de cada membro da comunidade, nem tampouco dos processos de deliberação coletiva.

Nesse fulcro, a pesquisa ora proposta busca compreender, sem desprezar a formação social brasileira, práticas zombeteiras, do riso e da folia, levadas adiante pelos oprimidos como formas antidisciplinares de lidar com a ordem. Compreender para redescrever as ações administrativas, para fazer melhor, unindo o *pensar* ao *agir*, como convoca Santos (2010, p.15): “além de observar, expor e explicar a realidade temos que observar, pensar, gestar (conceber), aconselhar, propor e, também, dirigir” para a melhor construção de nosso futuro. Cândido (2010, p. 170), lembra que “quem acredita nos direitos humanos procura transformar a possibilidade teórica em realidade, empenhando-se em fazer coincidir uma com a outra” .

1.1.1 O sujeito do cotidiano

Percorrer os traçados das práticas cotidianas populares significa andar lado a lado com os sujeitos praticantes. Para palmilhar um caminho até esses sujeitos, é valiosa a contribuição da psicanálise, principalmente se considerarmos que os autores cujas obras foram utilizadas como referencial teórico assumem essa visão. Como ensina Kehl (2002, p. 11), “a psicanálise (assim como o seu irmão gêmeo em importância no século XX, o materialismo histórico) não é uma *teoria aplicável*, à maneira dos modelos teóricos fechados, a situações individuais e/ou econômicas e sociais”. O que mantém a psicanálise freudiana em pleno vigor é a sua capacidade

de renovação, acompanhando as mutações incessantes pelas quais passam o seu objeto. Essas atualizações só são possíveis porque a teoria é sustentada “por pressupostos dinâmicos aliados a métodos investigativos capazes de auxiliar a compreensão das tensões sociais, das crises econômicas, da dominação entre classes, assim como das motivações desconhecidas, ditas inconscientes, das ações individuais e grupais” (KEHL, 2002, p.11).

Ora, o sujeito não existe perdido no vácuo; antes é indissociável do campo simbólico a que pertence (KEHL, 2012). Dito de outro modo, por mais diferente que se apresente a imagem do ornitorrinco no espelho, será sempre formulada a partir dele. Zizek (2008, p.17) descreve essa combinação, indicando o campo de atuação da psicanálise:

O foco da psicanálise é outro: o Social, o campo das práticas sociais e de crenças socialmente alimentadas, não está apenas em nível diferente da experiência individual, mas é algo com o qual o indivíduo propriamente dito tem de se relacionar, que o indivíduo propriamente dito tem de experimentar como uma ordem minimamente “reificada”, externalizada. O problema, portanto, não é “como pular do nível individual para o social” [...]. Em outras palavras, a lacuna entre o indivíduo e a dimensão social “impessoal” tem de se reinscrever no próprio indivíduo: essa ordem “objetiva” da Substância social só existe na medida em que os indivíduos a tratam como tal, relacionam-se com ela como tal.

A reinscrição no próprio indivíduo dos caracteres sociossimbólicos não constrange a cognoscitividade essencial dos agentes humanos. Uma cognoscitividade mais prática que discursiva, que permite ao sujeito movimentar-se em meio a convenções sociais, crenças, ideias e ideais, expectativas próprias e alheias, e garante-lhe a capacidade de realizar as múltiplas e diversas atividades que a vida social apresenta com certa desenvoltura e com sentidos diversos dos esperados pela disciplina do *status quo*. Essa possibilidade de conhecer e de portar-se de acordo com este conhecimento não deve ser menosprezada, como se fosse secundária, resultante óbvia e necessária de uma relação causal puramente sintagmática. O contrário, a abstração das propriedades estruturais e seus recursos organizativos, geram outras falácias. A concepção aqui adotada busca o equilíbrio: evita os erros do funcionalismo e do estruturalismo “que, suprimindo ou reduzindo as razões dos agentes – a racionalização da ação como cronicamente envolvida na estruturação de práticas sociais –, procuram as origens de suas atividades em fenômenos que esses agentes ignoram” (GIDDENS, 2009, p. 31); e de algumas

abordagens hermenêuticas e fenomenológicas, que consideram “a sociedade a criação plástica de sujeitos humanos” (GIDDENS, 2009, p. 31).

As práticas, sempre dos sujeitos, dialogam com o inconsciente (freudiano, como substantivo e não adjetivando algo que escapa momentaneamente da consciência) e são capazes de “dar a volta” na razão hegemônica; podem ser interpretadas como uma espécie de sintoma. Kehl (2002, p. 11) lembra que “o sintoma, quando social, não se reduz a uma mera ampliação daquele dito individual – embora, por vias diferentes, ambos possam ser entendidos como tentativas de responder a uma suposta demanda do Outro”. Quando o Outro oprime, as artes de fazer subvertem a sua ordem.

É certo que não se pode exigir da psicanálise algo que ela não pode oferecer: a psicanálise não é uma teoria apaziguadora, não servirá por isso para “botar panos quentes” ou “dourar a pílula” do nosso mal-estar contemporâneo. Nas palavras de Kehl (p.2002, p.10), “a grande potência do dispositivo analítico continua ser a de desestabilizar – certezas, crenças, ilusões, defesas neuróticas, fortalezas narcísicas”. A pretensão não é esboçar um estudo típico, e sim deixar ao alcance da vista o saber psicanalítico, que contribui com a problematização de fatos, crenças e automatismos ideológicos, com o intuito de desnaturalizar aquilo que é vivido socialmente como dado (KEHL, 2002).

1.2 O ornitorrinco em si e o ornitorrinco para si (ou o ornitorrinco refletido no espelho)

Frente ao espelho, está o ornitorrinco – a FES e os seus afetos –, estranho animal com características de várias espécies, improvável na escala evolutiva defendida por Darwin, que o sociólogo Francisco de Oliveira apresenta como metáfora para descrever o capitalismo que ocorre no Brasil: “O ornitorrinco capitalista é uma acumulação truncada e uma sociedade desigualitária sem remissão” (OLIVEIRA, 2003, p.150). A complexa formação social brasileira é, pois, simbolizada.

No cenário da análise ora intentada, que tem por cenário o âmago de um Nordeste sofrido, é importante recordar que o ornitorrinco é caracterizado pelo subdesenvolvimento e possui condições específicas: “o estatuto de ex-colônias, que lhe dá especificidade política, e o estatuto rebaixado da questão da força de

trabalho, escravidão e *encomiendas*, que lhe confere especificidade social” (OLIVEIRA, 2003, p.127). O povo se encaixa como mera força de trabalho, nunca como cidadãos, como sujeitos. São submetidos – povo e território – ao binômio que conjuga apropriação e violência. Brandão (2013, p.23) explica que se formou no Brasil uma civilização predatória,

cicatrizada por mais de três séculos de escravidão e de exploração extensiva de recursos naturais, com fronteiras em expansão itinerante, uso destrutivo de solo, tradições, etc. acúmulo de massas marginalizadas e destituídas, e pressões desarticuladoras ao longo do largo e diferenciado território.

O espelho, por sua vez, não é um objeto que mecanicamente reproduz algo posto diante de si. Como nos contos de Machado de Assis (*O Espelho, Esboço de uma nova teoria da alma humana*), João Guimarães Rosa (*O Espelho*) e J.J. Veiga (*Espelho*), o espelho aqui é definido como um processo de identificação, reconhecimento e, sobretudo, metamorfose, onde o as prática e os sentidos atribuídos possuem a capacidade de redescrever o ser e estar no mundo dos sujeitos, conferindo significados e afetos diversos àquela que a princípio pareceria uma relação imediata de causa e efeito entre o ente e o seu correspondente reflexo. Não se trata, pois, de ignorar as propriedades estruturais do contexto; trata-se de considerá-las como construção social na/da vida cotidiana, em interação constante com a intencionalidade dos atores sociais. Portanto, o que se vislumbra no espelho não é a imagem límpida do ornitorrinco: o olhar é surpreendido com oportunidades de (re)significação e esboço de outras faces. O espelho não reflete a imagem do ornitorrinco em si; é objeto que remodela o seu feitio, fazendo surgir estampas ricas e revelando um ornitorrinco para si diferente do que ele poderia pensar.

1.3 O que pesquisar e porque pesquisar isso e não outra coisa

As características históricas, sociais, políticas e econômicas de uma sociedade se impõem, produzem afetos e fornecem uma série de regras de conduta e convivência: o que fazer, como fazer, o que querer (essa dominação simbólica, ideológica, subliminar é crucial para manter a servidão voluntária, para usar a expressão de La Boétie). Ainda assim, a vida pulsa e propõe outras e novas narrativas, paralelas e/ou contrárias. Considerando os aspectos de natureza econômica, social e política, associados à compreensão da relevância da

cognoscitividade e da manifestação volitiva na conduta dos sujeitos, adotando por fundamento a Administração Política, o problema que conduz a pesquisa é o seguinte: as práticas cotidianas possuem respostas – ou ao menos sugerem respostas – às necessidades da vida que as qualifiquem como insumos para a busca das condições de bem viver para todos?

Um monossilábico *sim* ou *não* não será suficiente para se considerar respondida a questão. Será preciso identificar e descrever as multicitadas práticas. A vida cotidiana é um fenômeno complexo. A estrutura ocupa lugar de destaque entre as suas balizas, haja vista serem as práticas conjunto dinâmico e sistêmico junto à formação social que lhe serve de contexto e circunstância, impondo limites para atuação dos sujeitos praticantes. Contudo, admite-se que a estrutura não é determinante: há (alguma) liberdade. O sujeito possui conhecimentos sobre si, suas dores, desejos, necessidades; sobre o seu fazer cotidiano, refletindo, atribuindo sentido e decidindo. Não está sob a lâmina espelhada a imagem e semelhança do ornitorrinco; antes, as artes de fazer, em relação prático-poiética, revela as redescrições cotidianas dos seus traços. A questão é se a partir daí se pode aprender com vistas ao alcance do bem comum.

A pesquisa possui a sede de sua justificativa na questão aristotélica basilar, sobre como devemos viver, e no acréscimo proposto pela Administração Política: com o propósito de garantir bem estar para todos. A resposta a essa questão, no âmbito da nossa organização sociopolítica, passa necessariamente pela elaboração, implementação e avaliação de políticas públicas, com destaque para a efetividade das mesmas. É preciso que a intervenção pública seja capaz de melhorar a vida das pessoas. Assim, é importante reconhecer e entender os fenômenos constituintes da vida cotidiana para colaborar com a redescrição destas políticas, em uma virada antropológica, em busca de sua efetividade. A importância do tema, dessa maneira, deve-se à íntima relação que estabelece com as condições reais de existência do povo brasileiro.

Constater, com a experiência de gestora pública do Estado da Bahia, os resultados pouco efetivos das políticas públicas planejadas e executadas no estado. Parte importante do problema reside no conjunto das referências teóricas, explícitas ou tácitas, que as norteiam. As descrições da realidade econômica e social da Bahia, com suas referências conceituais e seus mediadores (conceitos chave), produzem um entendimento insuficiente das formas de vida cotidianas, uma vez que

se resumem em sua quase totalidade à perspectiva economicista e suas variações. Planejamento, gestão (como a avaliação de riscos e eventuais correções de rumo) e a avaliação (como percepção subjetiva de êxito) das políticas públicas não ocorrem, majoritariamente, adotando referências antropológicas que incluem componentes intangíveis e imateriais, como o saber fazer dos sujeitos do conhecimento *tradicional* e a criatividade popular na economia informal.

Os arranjos conceituais articulados na descrição da realidade baiana revelam hegemonia do pensamento econômico e prevalência do campo semântico da desigualdade e não da diferença. As abordagens adotam modelos genéricos criando, com um pouco de todos, um todo de ninguém, gerando um modelo cronicamente inexato, sem contato “molecular” com a realidade de pessoas que não cabem como objeto de uma leitura econômica convencional; de sorte que explicam sem implicar as nossas formas de vida cotidianas e seus arranjos criativos.

A diferenciação entre uma perspectiva centrada na desigualdade e outra que observa e acolhe a diferença deve ser aprofundada. A desigualdade social caracteriza primordialmente a nossa formação econômica social, de forma dramática. É a sua marca fundante. Desigualdade econômica, de oportunidades, de proteção (vide dados de violência contra determinados segmentos da população). Uma abordagem sociológica importante é empreendida por Martins (2014, 182) que inicia expondo a contradição capitalista que, mesmo fundada em princípios contratuais, não suplantou “desigualdades e diferenças que foram típicas do antigo regime. Ao contrário, em não poucas vezes, fortaleceu-as e deu novas funções essenciais ao seu núcleo lógico que é a acumulação de riqueza e a acumulação de poder”. A exploração do trabalho se dá no Brasil por meio de relações não capitalistas, pré capitalistas, que sobrevivem e desempenham função essencial na acumulação do capital, criando categorias sociais marginais “impotentes para reivindicar até mesmo o que é essencialmente próprio da sociedade capitalista” (MARTINS, 2014,p.162). Eis a desigualdade.

A desigualdade e a igualdade operam em um mesmo nível, são regidas pela mesma gramática, em polos opostos. Privilegiar a análise das desigualdades significa historicamente a preponderância de uma visão economicista das relações sociais, como já dito, com seus condicionantes e efeitos. Não se trata de menosprezar a importância e o estatuto de verdade e urgência do escrutínio da desigualdade. Antes, importância, verdade e urgência são atributos incontestes

dessas análises e sua descrição, enfrentamento e superação decorrem do que significa a desigualdade: grave injustiça social, decorrente de um sistema sociometabólico do capital que centraliza e concentra riquezas a partir da expropriação e da exploração desmedida de recursos naturais e de gentes. Essa é a motivação da análise da desigualdade. E a finalidade encontra tradução no legítimo desejo de denúncia e transformação. Sendo deste modo, o estudo da desigualdade é impulsionado e dirigido pela ética e suas considerações sobre como devemos viver, o que significa dizer que identificar a desigualdade, suas causas e os absurdos de suas consequências, e combatê-la, é uma das frentes incontornáveis para o avanço do processo civilizatório.

Uma característica de uma determinada conformação social é tratada, lógico, no âmbito desta mesma conformação; são, conformação como totalidade e suas características, inscritas e descritas utilizando-se da mesma gramática. Dessa feita, a desigualdade é elemento constituinte de um dado sistema econômico; será, pois, analisada a partir das regras disciplinadoras desse mesmo sistema, sendo-lhe atribuídos inclusive mecanismos próprios de mensuração. Nesse ponto resta caracterizada a orientação preponderante na leitura da realidade e elaboração das políticas públicas.

Já a diferença é outra coisa, circula em outro âmbito, faz parte de outro registro. Martins (2014) explica que a diferença tem sido tratada como um estigma, uma deficiência, uma privação. Não é considerada uma qualidade distintiva dos sujeitos, capaz de tornar mais diversa e interessante a vida em sociedade. Ao contrário, a diferença é incorporada como elemento que justifica a hierarquização das posições sociais e a subordinação de uns pelos outros. Nesse estudo, longe disso, a diferença é o reduto de saberes e da liberdade humana, se opondo inclusive à igualdade formal que ideologicamente apaga as diferenças. Reúne as maneiras através das quais os sujeitos lidam com as marcas fundantes da desigualdade: respondem, resistem, desafiam, consentem, criam metamorfoseando. A diferença é a singularidade poética, também impregnada de história.

O conceito de desigualdade se opõe ao de diferença na mesma escala cuja premissa é a de que somos mais iguais que diferentes. Assim, somos mais iguais que diferentes na igualdade e na desigualdade. Aqui reside o limite cognitivo do discurso das narrativas que interpretaram, querendo determinar, o Brasil e a Bahia, e a partir do qual se pretende atuar nesses lugares. Nesse discurso hegemônico,

dirigido à desigualdade, predomina um olhar quantitativo sobre as formas de vida. É necessário um salto qualitativo, uma virada antropológica incluindo as maneiras de fazer do cotidiano e seus pontos de fuga como versões na descrição que propomos para nossa realidade. Para tanto, além do campo semântico da desigualdade é indispensável adotar o campo semântico da diferença e seus conceitos, partindo do pressuposto que somos em aspectos táticos mais diferentes que iguais. Segundo Martins (2014, 169,170) é preciso estar atento a essas dimensões:

Nesse plano, a desigualdade social verdadeira, profunda e dramática, constitutiva do advento da sociedade moderna, engendrada pelo capitalismo e pela exploração capitalista do trabalho, tende a se diluir nas desigualdades de tempo curto e até ocasionais, meros indícios e sintomas da desigualdade mais profunda e de superação mais difícil. A desigualdade tende a chegar à consciência social e individual como diferença, caso em que as diferenças substantivas, como as de gênero, de cor, de condição social e mesmo etárias, também se diluem nas diferenças superficiais e num certo sentido manipuláveis do cotidiano.

Sobre os campos semânticos, podemos exemplificar: o conceito de *valor* está no campo semântico da diferença e o conceito de *preço* no campo semântico da desigualdade. Na formulação de política pública (social) prevalece o preço/custo das intervenções e não o seu valor. Uma política pública deve ser avaliada por seu valor e não apenas por seu preço. Não por sua legalidade, mas por sua legitimidade. Com efeito, os conceitos de preço e legalidade não enxergam a diferença, apenas a desigualdade.

A pesquisa empreendida, por conseguinte, pretende – objetivo imediato – contribuir com a descrição das práticas cotidianas a partir de uma perspectiva teórico-metodológica adequada, tentando com isso qualificar o delineamento e tratamento do fenômeno. O objetivo mediato – para que compreender essa relação? – está presente na justificativa: propor uma virada antropológica para o ciclo de políticas públicas e, assim, alcançar maior efetividade, em estreita coerência com as lições da Administração Política. Não foi outro o objetivo da pesquisa empreendida por Certeau (1994).

1.4 Teoria da Estruturação (ou o auxílio luxuoso de Giddens)

Essa subseção tem por finalidade precípua lançar bases teóricas para a mudança operada pelo espelho, em uma abordagem que acresce sociologia ao exame da FES. Essa transformação relacional é possível. A questão fundamental

que ora se examina pode ser explicitada nos seguintes termos: relação entre a *agência* e *estrutura*, como imbricação necessária à apreciação investigativa de qualquer arranjo social. A intenção é escapar dos limites instaurados por leituras interpretativas do mundo social essencialmente dicotômicas, que permeiam uma grande variedade de elaborações teórico-científicas e são norteadas pelos pares micro/macro, objetivismo/subjetivismo, individualismo/holismo, materialismo/idealismo. Tais antinomias organizam esses polos da seguinte forma: “a ação individual subjetivamente propelida, de um lado, e as propriedades estruturais ou institucionais de formações coletivas, de outro, nas quais uma primazia ontológica e/ou explanatória é aprioristicamente imputada a uma destas esferas” (PETERS, 2006, p.6).

Dessa forma, imersos nas possibilidades criativas do pragmatismo poiético, carece optar por um corpo teórico que considere as reciprocidades entre os dois âmbitos, em uma permanente relação dialética e dialógica na conformação da vida em sociedade. Assim, a tese é construída a partir de um modelo *praxiológico-estruturacionista*,

[...] um enfoque que tem como pedra de toque a tese (trivial apenas à primeira vista) de que a caracterização da vida societária como fluxo ininterrupto de *práticas* configura-se como ponto de partida heurísticamente mais frutífero para a construção de um retrato acurado dos processos simultâneos de constituição da sociedade pelos agentes e de constituição dos agentes pela sociedade (PETERS, 2006, p.6).

O modelo praxiológico-estruturacionista situa-se em um quadro referencial ampliado, elaborado por Reckwitz (2002), em forma de tipologia, ao mapear as referências do pensamento filosófico e social. São três os modelos identificados pelo autor:

o modelo do *homo oeconomicus*, que percebe o agente como essencialmente voltado à busca racional de interesses individuais, sendo a ordem social a resultante da combinação de uma multitude de ações guiadas pelo auto interesse; b) o modelo normativista do *homo sociologicus*, calcado na caracterização da conduta individual como orientada por normas coletivamente compartilhadas, as quais garantiriam, nesse sentido, a harmonização relacional das ações dos indivíduos; c) o modelo culturalista, caracterizado por um esquema de descrição e explicação da ação e da reprodução social baseado na reconstrução das estruturas simbólico-cognitivas socialmente aprendidas que orientam subjetivamente o comportamento dos agentes (PETERS, 2006, 251).

Diante deste contexto, importante observar que a abordagem praxiológica-estruturacionista é culturalista, mas que nem toda perspectiva culturalista será

paxiológica. A diferenciação reside na localização daquilo que é considerado essencial para a análise social, no domínio ontológico escolhido. Tem-se, por conseguinte, o enfoque mentalista (mente humana), textual (discurso), intersubjetivo (ação comunicativa) e o praxiológico (práticas sociais).

Pode-se, portanto, identificar como elemento constituinte fundamental das abordagens praxiológicas-estruturacionistas a perspectiva de que a vida em sociedade deve ser observada a partir das práticas sociais dos sujeitos historicamente situados, posto que congregam as sínteses e os enfrentamentos entre as dimensões duais mencionadas anteriormente. A referência ontológica não está, pois, centrada no ator individual nem tampouco na totalidade estrutural que promove a reificação de subjetividades, e sim no desenrolar das práticas cotidianas, cuja apreensão supera (ou ao menos tenta fazê-lo) as aporias que surgem diante das proposições sócio-ontológicas construídas a partir dos conceitos de individualidade ou totalidade.

Frente a essas considerações, a pesquisa apresentada pautar-se-á na teoria da estruturação, elaborada por Anthony Giddens (2014), para explicar a possibilidade da prática criativa e antidisciplinar emergir na vida cotidiana. Note-se que, como propôs o autor na transição de *Novas regras do método sociológico* e *Problemas centrais da teoria social* para *A constituição da Sociedade*, a teoria da estruturação passou a ser considerada uma ontologia social, cujos conceitos devem ser utilizados como dispositivos sensibilizadores na tentativa de entender as práticas identificadas no universo societário. Essa teoria, assim, não pretende explicar de maneira rígida e dogmática a vida em sociedade, e sim colaborar para a sua compreensão e descrição.

Com o intuito de compreendermos a teoria da estruturação, alguns conceitos basilares são fundamentais: estrutura, sistema, estruturação (que dá nome a teoria) e dualidade de estrutura. Por estrutura entende-se, no mais das vezes, uma base fixa, externa ao sujeito, que, num movimento mecânico, influencia decisivamente seu modo de pensar e agir. A semântica atribuída por Giddens (2009) ao termo, todavia, foge ao vínculo determinante proposto pelas teorias funcionalistas e estruturalistas, de um modo geral. Explica o autor que as relações sociais são dotadas de duas dimensões: uma dimensão sintagmática, que se refere à padronização e reprodução de práticas localizadas no tempo-espaço; e uma dimensão paradigmática, que envolve “uma ordem virtual de “modos de

estruturação” recursivamente implicados em tal reprodução” (2014, p. 20). Os sistemas são, justamente, tais práticas sociais reproduzidas. Assim, ao relacionar sistema e estrutura, percebida como uma ordem virtual, Giddens (2009) informa que as práticas sociais não são dotadas de “estruturas” como esqueletos que restringem tempos e movimentos; antes, possuem “propriedades estruturais”, isto é, características institucionalizadas que garantem solidez ao sistema e sua manutenção ao longo do espaço-tempo. Isto significa dizer que a estrutura existe não como elemento puramente determinante; transparece nas práticas sociais e, via traços mnêmicos, na conduta de agentes humanos com capacidade cognoscitiva. O sentido emprestado ao conceito, portanto, soa mais como condições de reprodução do que como normas vinculantes. Para detalhar: aquelas propriedades estruturais que estão mais intrinsecamente envolvidas na reprodução de totalidades sociais são chamadas pelo autor de *princípios estruturais*, enquanto aquelas que dotadas de grande abrangência espaço-temporal são as *instituições* (GIDDENS, 2009).

Eis, então, desenhada a interação entre estrutura e sistema: “as regras e os recursos esboçados na produção e na reprodução da ação social são, ao mesmo tempo, os meios de reprodução do sistema (a dualidade da estrutura)” (GIDDENS, 2009, p. 22). Ora, se a estrutura é um espaço virtual que organiza recursivamente o sistema – produção e reprodução de práticas sociais –, por conseguinte pode-se assumir que as práticas intentadas pelos sujeitos e os sentidos atribuídos as suas ações são imagens da formação social brasileira.

Essa dinâmica é orientada por regras, compreendidas como técnicas e procedimentos, compartilhados socialmente, voltados à produção/reprodução de práticas sociais. As regras, a um só tempo, constituem significados e atribuem sanções e seria um erro restringi-las as suas versões codificadas. Conhecer as regras sociais e aplicá-las frente às práticas cotidianas da vida social expressa a “cognoscitividade” própria dos sujeitos, e aqui reside a dimensão de um saber, ou possibilidade de saber, que liberta a conduta dos agentes humanos de quaisquer determinismos. Este conhecimento prático, organizado em “esquemas simbolizados (fórmulas)” (GIDDENS, 2009, p. 27), é utilizado para levar adiante as atividades da vida social, fornecendo, ainda que não detalhe todos os acontecimentos que um sujeito pode vivenciar, meios para que aja (e reaja) frente as mais diversas situações com as quais venha a se defrontar. As regras, operacionalizadas em fórmulas, são,

por assim dizer, um arcabouço metodológico, prescritivo e sancionador posto à disposição dos atores sociais.

Dentre todas as regras, Giddens afirma que as mais importantes para a análise social são aquelas embutidas na “reprodução de práticas institucionalizadas, isto é, práticas mais profundamente sedimentadas no tempo-espaço” (2009, p. 26). Em seguida, aponta características úteis para o exame das regras, que podem ser: intensivas, quando constantemente invocadas pelo “fazer” social na vida cotidiana, ou superficiais, quando, ainda com escopo mais amplo, não possuem forte impacto sobre esta; tácitas, como são a maioria das regras, ou discursivas, lembrando que uma regra formulada já é em si uma interpretação; fracamente sancionadas ou fortemente sancionadas, merecendo destaque o poder sancionador de regras que aparentam ser secundárias e coloquiais (GIDDENS, 2009). No transcorrer da pesquisa proposta, a identificação destas características será importante para a identificação e descrição das práticas.

As regras ainda podem ser estudadas a partir do âmbito de sua atuação: formação, manutenção, término ou reconstituição de encontros sociais. Giddens (2009, p. 27) alerta que, mesmo diante de uma enorme variedade de procedimentos e táticas utilizados pelos agentes nestes processos, provavelmente os mais “importantes sejam os envolvidos na manutenção da segurança ontológica. [...] as prescrições envolvidas na estruturação diária são muito mais fixas e restritivas do que possam parecer, dada a desenvoltura com que são ordinariamente obedecidas”.

Para abordar o último conceito fundante da teoria da estruturação, a dualidade da estrutura, expomos inicialmente a síntese proposta pelo autor:

- **Estrutura:** Regras e recursos, ou conjunto de relações de transformação, organizados como propriedades de sistemas sociais.
- **Sistema (s):** Relações reproduzidas entre atores ou coletividades, organizadas como práticas sociais regulares.
- **Estruturação:** Condições governando a continuidade ou transmutação de estruturas e, portanto, a reprodução de sistemas sociais (GIDDENS, 2009, p.29).

Sendo desse modo, nota-se que a estrutura, tendo como elementos constituintes as regras e os recursos, situa-se fora do espaço-tempo e caracteriza-se pela “ausência do sujeito”. Ao organizar recursivamente os sistemas, a estrutura se faz presente através de suas exemplificações e traços mnêmicos. Por seu turno, os sistemas sociais são definitivamente marcados pela presença dos sujeitos, individuais ou coletivos, que reproduzem práticas sociais implicadas no espaço-

tempo. A estruturação, por fim, diz respeito aos “modos como tais sistemas, fundamentados nas atividades cognoscitivas de atores localizados que se apoiam em regras e recursos na diversidade de contextos de ação, são produzidos e reproduzidos em interação” (GIDDENS, 2009, p. 30). Haja vista tais conceitos referenciais, resta detalhar o que Giddens chama de teorema da dualidade da estrutura, cujo conteúdo já se encontra, logicamente, inserido nos entendimentos até aqui apresentados.

Os sujeitos e as estruturas são conformados em movimento recíproco. Embora não representem um dualismo, compõem uma dualidade: as propriedades estruturais de sistemas sociais organizam as práticas, que as exemplificam e reproduzem. Assim, a estrutura é mais “interna” do que “externa” aos sujeitos, posto que orienta o desenvolvimento de suas atividades. A orientação expressa não é apenas coercitiva; a estrutura traz em si também a condição de facilitadora. Contudo, isso não significa que as propriedades dos sistemas sociais estejam subordinadas ao controle de agentes individuais. Elas, ao contrário, estão sedimentadas e desenrolam-se no espaço-tempo.

Para resumir e sistematizar, seguem alguns dos pontos a serem observados sob a concepção da teoria da estruturação:

- Não se deve perder de vista a interação entre as condições de produção da ação – propriedades estruturais – e a reprodução da vida social – sistemas. Deste modo, “a dualidade da estrutura é sempre a base principal das continuidades na reprodução social através do espaço-tempo” (GIDDENS, 2009, p. 31). Este movimento não é controlável, pois as atividades humanas podem gerar consequências impremeditadas, que fogem a deliberações.
- Os seres humanos são agentes cognoscitivos, que conhecem as condições e consequências de suas atividades cotidianas, sendo capazes de descrevê-las, explicitando suas razões. Essa consciência prática está a serviço do “fazer” social rotineiro; normalmente é necessária uma provocação para que o sujeito racionalize sua conduta. Entretanto, a cognoscitividade humana é sempre limitada. O que os agentes sociais fazem “pode ser-lhes inteiramente desconhecido sob outras descrições, e talvez conheçam muito pouco sobre as consequências ramificadas das atividades em que estão empenhados” (GIDDENS, 2009, p. 31).

- As práticas institucionalizadas estão exemplificadas na vida cotidiana e, mais particularmente, na rotina. Assim, estudar a vida cotidiana permite perceber suas repetições características que garantem a continuidade social e segurança ontológica para os sujeitos. Para examinar conexões sociais mais extensas e ramificadas, todavia, não há que se descuidar do sistema (GIDDENS, 2009).
- A pesquisa social necessariamente está atenta ao contexto. Para Giddens,

O “contexto” envolve o seguinte: a) as fronteiras espaço-temporais (sendo usualmente marcos simbólicos ou físicos) em torno das faixas de interação; b) a co-presença de atores, possibilitando a visibilidade de uma diversidade de expressões faciais, gestos corporais, linguagem e outros veículos de comunicação; c) percepção consciente e uso desses fenômenos reflexivamente para influenciar ou controlar o fluxo de interação (2009, p. 332, 333).

Note que o contexto é apreendido a partir de um olhar local, próximo, circundante ao fenômeno. As fronteiras espaço-temporais, a co-presença de atores e a percepção consciente e uso reflexivo desses fenômenos não remetem àquelas características que delineiam a organização política e econômica de uma sociedade. Antes, significam o meio imediato onde as práticas sociais se desenvolvem.

- É preciso observar atentamente os papéis desempenhados por diversas identidades sociais. Estas “são “marcos” no tempo-espaço virtual da estrutura” (GIDDENS, 2009, p. 333) e vinculam-se a certas posições, desempenham algumas práticas, podem usufruir ou não de direitos.

Ainda no âmbito da teoria da estruturação, algumas considerações sobre as possibilidades de o sujeito traçar as suas rotas de fuga são bem vindas. Sobre o saber do senso comum, Giddens (2009) propõe na teoria da estruturação uma perspectiva hermenêutica. Isto significa dizer que a compreensão das formas de vida, suas práticas e sentidos, passa necessariamente pelo acesso aos recursos simbólicos que mediam as relações sociais, permitindo que os sujeitos delas participem adequadamente, ao tempo em que deve também considerar os mecanismos que operam socialmente sem a ingerência destes mesmos sujeitos. Ao contrário da “ruptura epistemológica”, ele defende a apreensão dos saberes postos em prática no desenrolar da vida cotidiana.

O sociólogo inglês nos traz três conceitos que convergem no sentido da não completa subordinação do agente ao meio: monitoramento reflexivo da atividade,

racionalização da ação e “agência”. O monitoramento reflexivo demonstra que os agentes controlam suas atividades e monitoram diversos aspectos do contexto em que se inserem. Tal atenção reflexiva está presente na ação cotidiana e envolve a conduta de si e a dos outros, que também devem estar a monitorar o fluxo de suas próprias atividades. A racionalização da ação indica que os mesmos agentes, rotineiramente, possuem um “entendimento teórico” acerca das atividades que desenvolvem, o que quer dizer que discorrem sobre as razões de sua conduta. O monitoramento reflexivo e a racionalização da ação nos revelam que o sujeito se move e pensa sobre isso por meio e entremeio da estrutura.

A “agência” não traduz as intenções motivadoras de uma ação, mas a capacidade do agente para agir de um modo e não de outro. Define: ““Agência” diz respeito a eventos dos quais um indivíduo é o perpetrador, no sentido de que ele poderia, em qualquer fase de uma dada sequência de conduta, ter atuado de modo diferente (GIDDENS, 2009, p.10,11)”. Esta capacidade, claro, pode gerar consequências impremeditadas; não é preciso que o fim colimado pelo sujeito seja alcançado para que se reconheça a “agência”.

Com esta definição, pode-se explicitar a relação entre a ação e o poder. Se o agente é capaz de atuar de um modo ou de outro, isto quer dizer que pode intervir, ou não, na realidade, no contexto que o envolve e, assim, influenciar os processos que se desenrolam e os arranjos postos; possui poderes causais cotidianos (GIDDENS, 2009). A força ou influência de uma ação dependerá “da capacidade do indivíduo de “criar uma diferença” em relação ao estado de coisas ou curso de eventos preexistentes. A ação envolve logicamente poder no sentido de capacidade transformadora” (GIDDENS, 2009, p.17). A diferença que pode ser criada delinea aquilo a que Giddens (2009) chama de *dialética* do controle em sistemas sociais: todas as formas de dominação e dependência possuem brechas, recursos, que possibilitam ao subordinado influenciar as ações do superior.

2 O CAMINHO QUE SE FAZ AO CAMINHAR

Para engendrar qualquer propósito que implique em sair de um lugar – espaço vivido – e chegar a outro, caminhos são percorridos e trilhas, por vezes de traçado espontâneo, desenhadas. Não foi diferentes no presente caso. Então, para se chegar à conclusão, passando por todos os referenciais e experiências, é importante contar sobre o manual de orientações utilizado.

2.1 O Paradigma Dominante, sua crise e o Paradigma Emergente

No primeiro momento, é válido apresentar algumas considerações gerais acerca do contexto, por que não dizer histórico, que envolve essa produção. Como sujeito inserido e inscrito na cultura, o pesquisador herda, tantas vezes sem saber, modos de pensar e proceder; o campo científico também instaura as suas práticas. No limite do possível, é salutar compreender essas heranças e posicionar-se diante delas, acolhendo-as ou deixando-as de lado. Os paradigmas definem os pontos cardeais das elaborações científicas e, por mais que se esforcem em permanecer, mudam como a rosa dos ventos. Esse é o movimento que se pretende descrever.

Trata-se o paradigma dominante da racionalidade que rege a ordem científica a partir do século XVI e consolida-se no século XIX. Este tipo de racionalidade diferencia-se dos saberes anteriormente constituídos e determina imperiosamente que o conhecimento só é alcançado por via da aplicação dos seus princípios epistemológicos e regras metodológicas. Princípios e regras que podem ser resumidos da seguinte forma: 1) não se deve confiar nas evidências das experiências imediatas e do senso comum; o conhecimento científico é decorrente de observações sistemáticas e rigorosas, sendo os fenômenos naturais passíveis de controle; 2) a natureza e a pessoa humana são entes completamente distintos; o conhecimento da natureza visa o seu controle e domínio (SANTOS, 2006).

Neste contexto, a matemática é o instrumento privilegiado de análise e estrutura o saber em dois pilares: 1) conhecer é quantificar, aplicando medições rigorosas à natureza e aos seus fenômenos; 2) o mundo não é tão complexo quando ordenado, dividido e classificado sistematicamente; passa-se assim do reino da complicação e do acidente para o reino da simplicidade das leis da natureza. Todo esse aparato científico e totalitário, que busca compreender o “como” as coisas

acontecem e não o “por que” ou “para que”, permitiu a homogeneização dos resultados alcançados, independentemente do lugar, do tempo e das condições iniciais de sua produção (SANTOS, 2006).

Esta previsibilidade atribuída aos fenômenos da natureza gerou uma consequência importante, com forte carga ideológica: o mundo é “estável” e “determinável”. Aplicando-se as leis matemáticas e físicas, é possível esquadrihá-lo, decompondo-o em todos os seus detalhes e singularidades. E aqui vê-se forjado o determinismo mecanicista que norteia a ciência moderna: o mundo é apreendido como se fora uma máquina, operada por leis naturais permanentes e imutáveis, e cognoscível através da divisão e quantificação dos seus elementos.

A racionalidade hegemônica, então, foi aplicada aos comportamentos sociais: “tal como foi possível descobrir as leis da natureza, seria igualmente possível descobrir as leis da sociedade” (SANTOS, 2006, p.18). O modelo mecanicista pode ser percebido em dois movimentos adotados pelas ciências sociais: 1) aplicação direta dos princípios metodológicos e epistemológicos das ciências naturais, considerando a sociedade extensão do mundo natural e produzindo, assim, um conhecimento universalmente válido; 2) elaboração e estabelecimento de uma metodologia própria para as ciências sociais, com fulcro nas especificidades do ser humano, principalmente na sua subjetividade que, como estrutura complexa, não pode ser explicada como o são os fenômenos naturais. Ainda que em alguma medida diferentes, as duas vertentes são narrativas se desenrolando sob a égide de uma mesma gramática, pois valorizam a visão mecanicista do paradigma dominante, controlando o conhecimento rigorosamente.

Nesse horizonte, Certeau (1994, p.81) analisa as condições de produção regidas pelo paradigma dominante e afirma que “o inconveniente do método, condição do seu sucesso, é extrair os documentos de seu contexto *histórico* e eliminar as *operações* dos locutores em circunstâncias particulares de tempo, de lugar e competição”. O então chamado método, esvazia as práticas linguísticas cotidianas de suas circunstâncias e as transportam: é o enunciado sem enunciação. Não basta que os objetos a serem estudados sejam delimitados e simplificados; é necessário que sejam transferidos para outro lugar, asséptico, qual seja o lugar da ciência. Aquilo que não se pode desarraigar não pode ser estudado, fica excluído como resto. Continua Certeau (1994, p.82):

Mesmo das práticas só se há de reter os móveis (instrumentos e produtos que se colocam na vitrine) ou esquemas descritivos (comportamentos quantificáveis, estereótipos de encenações, estruturas rituais), deixando de lado o **inarrraigável** de uma sociedade: modos de usar, as coisas ou as palavras segundo as ocasiões.

Apesar da tentativa de amplo domínio, de produção inequívoca da verdade, o paradigma hegemônico entra em crise. O período de conturbação e dúvida se dá pela ocorrência simultânea de algumas condições teóricas, sendo destaques: 1ª) a teoria da relatividade de Einstein; 2ª) a mecânica quântica; 3ª) o questionamento do rigorismo matemático; 4ª) o avanço do conhecimento nas áreas da microfísica, química e biologia na segunda metade do século XX (SANTOS, 2006). Todas estas proposições, com seus conteúdos diversos, trouxeram à tona reflexões epistemológicas sobre o saber científico que giram em torno dos questionamentos sobre o conceito de lei e de causalidade e sobre a prevalência do conteúdo do conhecimento frente a sua forma.

Abre-se espaço, em consequência, para o surgimento de um outro paradigma, descrito por Santos (2006, p.8) como “paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente”. O primeiro ponto a ser destacado, que se alinha aos propósitos e justificativas desse trabalho, é a preocupação ética estreitamente ligada à produção de conhecimento. Assim como a Administração Política traz para a sua definição a garantia da materialidade para toda população (SANTOS, 2009), o paradigma emergente caracteriza o saber científico como prudente ao tempo em que expressa como finalidade social a vida decente. São quatro os princípios sobre os quais se baseia: 1º) todo conhecimento científico-natural é científico-social; 2º) todo conhecimento é local e total; 3º) todo conhecimento é autoconhecimento; 4º) todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum (SANTOS, 2006).

O primeiro princípio propõe uma relação entre as ciências naturais e ciências sociais, de tal sorte que as ciências naturais perdem sua exclusividade como meio para se alcançar a verdade universal – aquela verdade deslumbrada diante da aplicação de métodos matematicamente dirigidos, capazes de explicar o mundo por medidas exatas. A própria conceitualização sobre a verdade deve ser problematizada; antes de um conceito ou um achado, a verdade é uma instância mais complexa, fluida, instável. E é a partir de uma ciência social holística e da verdade variada e variável que se pretende compreender as práticas cotidianas capazes de serem consideradas fonte de todo o ciclo de políticas públicas.

A segunda proposta contradiz o binômio parcelização-rigor, propalado pela ciência moderna e que defende que quanto mais restrito e bem demarcado o objeto de estudo, mais rigoroso será o conhecimento sobre ele. O conhecimento local, ao contrário, é também total porque encerra em sua dinâmica multirrelações e multicausalidades que podem e devem ser abordadas por diversas áreas do conhecimento. Aqui, a amostra escolhida – uma obra literária ficcional – pode contar a respeito de uma constelação de questões humanas compreendidas sob olhares teóricos interrelacionados (administração, sociologia, filosofia, psicanálise).

O terceiro item do paradigma emergente – todo conhecimento é autoconhecimento – procura desconstruir a separação entre o sujeito que investiga e o objeto a ser investigado. Tal distinção, que pretendia afastar a influência de quaisquer aspectos subjetivos, não se configura tão nítida: o objeto pode ser apreendido como a continuação do sujeito (SANTOS, 2006) e, por isso, conhecer o objeto significa conhecer-se a si mesmo. Neste fulcro, a reflexividade do pesquisador é fundamental para qualificar sua observação e entendimento.

A última proposição pretende resgatar o valor do senso comum, em uma via de mão dupla. Ao invés de falso, ilusório ou superficial, como afirmava categoricamente o paradigma dominante, a ciência pós-moderna considera-o como fonte legítima de saber. Por outro lado, as conquistas científicas devem ser amplamente difundidas, democratizadas. O senso comum, expresso na vida cotidiana, deve reunir as formas de conhecimento a fim de que as ações humanas sejam orientadas e alcancem o saber viver. Afirma Santos (2006, p. 57) que

a ciência pós-moderna, ao sensocomunizar-se, não despreza o conhecimento que produz tecnologia, mas entende que, tal como o conhecimento se deve traduzir em autoconhecimento, o desenvolvimento tecnológico deve traduzir-se em sabedoria de vida.

Para essa pesquisa em particular, as três últimas proposições do paradigma emergente são carregadas de sentido. O conhecimento local, sertanejo, é também total, porque cuida de reapropriações táticas perceptíveis em tantos outros lugares. Esse conhecimento é autoconhecimento por tratar das gentes, exercendo sensível função humanizadora. E perceber que *todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum* reconhece a importância do senso comum e implica no reconhecimento da autonomia e da capacidade dos sujeitos de compreenderem, saberem sobre as suas vidas, o seu mundo, e de se portarem de acordo com esse entendimento. Nas palavras de Certeau (1994, p.82), “algo essencial se joga nessa

historicidade cotidiana, indissociável da *existência* dos sujeitos que são os atores e autores de operações conjunturais” (p.82). Conhecer com eles, aprender a partir deles; ouvir as vozes e os discursos polifônicos, no burburinho das suas circunstâncias, dos sujeitos.

2.2 Pragmatismo Poiético

Antes de alcançar o termo *poiético*, convém iniciar pelo *pragmatismo*. No movimento histórico do paradigma emergente, esse campo filosófico mostra-se extremamente adequado à análise das práticas cotidianas de Certeau (1994) e da carnavalização de Bakhtin (2010). É mesmo difícil precisar se as considerações filosóficas inspiraram as escolhas teóricas ou se essas foram buscar àquelas. A leitura de umas pelas outras se deve a uma característica evidente:

Os pragmatistas preocuparam-se muito mais com exigências mais especificamente próprias da cultura ou da sociedade, tentando promover atitudes intelectuais e morais que lhes estejam mais adaptadas. A crítica da filosofia e dos aspectos obsoletos que lhe atribuem revela-se muito menos motivada neste ponto pela consciência de eventuais erros – que teriam obrigação de denunciar – do que pela oportunidade de desembaraçar as nossas crenças de *rubbish* inúteis, das velharias que desgraçadamente se foram incrustando nela com o tempo. (COMETTI, 1995, p.88)

O filósofo pragmatista elege, dessa forma, a cultura, a ética e a política como fonte de suas reflexões e questionamentos, como o seu principal campo de ação. Souza (2019) afirma que se pode dizer que o pragmatismo começa com Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”. Uma compreensão humanista da vida e do mundo que afasta a ideia de um sujeito metafísico – há uma inclinação para o ponto de vista do agente –, do conhecimento de uma realidade em si, de verdade como correspondência e lança um olhar que busca debastar a sobrecarga considerada inútil. Cometti (1995, p.89) explica que o pragmatista almeja “desembaraçar-se, ver-se livre, do que sobrecarrega; a este título a sua ambição exprime-se num desejo de “renunciar a”, “deixar cair”, o que nos incomoda os movimentos e as nossas reais necessidades”. Assim, o pragmatismo pode ser entendido como a filosofia sem metafísica, pós metafísica: é uma virada da filosofia para o mundo.

Não é demais destacar a questão ética que já se vê na expressão “reais necessidades”. Quando comumente se menciona o pragmatismo, de imediato uma

associação com o resultados úteis se afigura. É necessário, todavia, não se manter na superficialidade acrítica dessa junção semântica, fazendo do pragmatismo uma corrente filosófica que justifica uma busca egoísta por quaisquer espécies de ganho ou valor pessoal. Longe disso. Se o pragmatismo se volta para o mundo e lida com a cultura, prestando atenção no que é bom e útil, a questão a ser formulada e repetida é: bom, útil, para quem? Essa é justamente a questão fundamental. Deve-se questionar sobre quais as finalidades do conhecimento e para que as coisas servem, a quem servem, e buscar que sirvam a melhores propósitos. Traduzir as proposições e as crenças em suas consequências práticas e nas condutas dos sujeitos e, então, criticar tais condutas. Diminuir a distância entre o que se fala e o que se faz, entre intenção e gesto. O pragmatismo, portanto, significa o senso prático em filosofia, o senso da vida cotidiana, o senso humano, engajado, a referência ao mundo como ação. Aqui, o sensocomunizar-se proposto pelo paradigma emergente encontra guarida. E os ensinamentos da Administração Política também, com a máxima de pensar e agir sobre o mundo.

Sobre a verdade, santo graal perseguido com rigor pelas leis do paradigma dominante, o pragmatismo, como não poderia deixar de ser, a percebe como coisa humana: envolve propósitos e fins humanos; não existe em si, não possui essência. Uma forte crítica ao dualismo esquema-conteúdo é formulada pelos pragmatistas, bem como o repúdio às concepções realistas da verdade e a contestação do modelo da verdade por correspondência. As verdades, também como as compreendem o paradigma emergente, são fluídas e percebidas como transações com o meio; passam necessariamente pelo crivo da convivência, da partilha. Nesse ponto, pode-se tomar por base referencial e síntese as considerações abaixo. Cometti (1995, p.97) explana que, segundo Putnam (1990, 1992), a posição de Rorty – um expoente desse campo filosófico – pode ser definida com base nos seguintes princípios:

- (1) Em circunstâncias comuns, lidamos habitualmente com um facto decisivo (*fact of the matter*) que nos permite saber se os nossos enunciados estão ou não garantidos.
- (2) O facto de um enunciado estar garantido ou não, não depende da questão de saber se os nossos pares culturais admitem que ele está garantido ou não.
- (3) As nossas normas e padrões de assertabilidade garantida são produtos da história; evoluem com o tempo.
- (4) As nossas normas e os nossos padrões exprimem sempre os nossos interesses e valores. A imagem que temos da eclosão intelectual pertence à nossa representação do desenvolvimento humano em geral, e é unicamente enquanto tal que adquire sentido.

(5) As nossas normas e padrões – incluindo a própria assertabilidade garantida – são, relativamente a todas as coisas, susceptíveis de ser reformados.

Cometti (1995) destaca que os cinco princípios elencados afastam o relativismo [(1) e (2)] com um pragmatismo [(4)] historicista [(3) e (5)]. O *fact of the matter* vai garantir a assertabilidade ou não dos enunciados postulados. E para tanto não é preciso que todos os pares concordem se estão garantidos ou não. Esses dois princípios traçam a distinção entre a opinião de muitos e justificação dos enunciados, colocando limites ao relativismo. Utilizando um exemplo conhecido, diante do enunciado “a terra é plana”, garantido em eras pretensamente remotas, o fato decisivo das descobertas científicas vem negar-lhe garantia. A terra não é plana, e já não o era mesmo quando todos acreditavam que sim. Para garantir a assertabilidade de um novo enunciado, diante de um fato decisivo, é dispensável que os pares sejam unânimes. O quarto princípio revela a visão pragmatista da cultura, aquela volta da filosofia para o mundo. Os outros dois princípios incutem o movimento histórico, que com as suas idas e vindas, muitas vezes por mal traçadas linhas, trazem em si a possibilidade de mudança, espaço para a contingência, a particularidade, a abertura ao futuro. Sob esse aspecto, o pragmatismo tem algo de empirista.

Para concluir esse primeiro momento com poesia, Drummond (A Verdade Dividida, 1985):

A porta da verdade estava aberta,
mas só deixava passar
meia pessoa de cada vez
Assim, não era possível atingir toda a verdade,
porque a meia pessoa que entrava
só trazia o perfil de meia verdade.
E sua segunda metade
voltava igualmente com meio perfil.
E os meios perfis não coincidiam.

Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta.
Chegaram a um lugar luminoso
onde a verdade esplendia os seus fogos.
Era dividida em duas metades,
diferentes uma da outra.
Chegou-se a discutir qual a metade mais bela.
Nenhuma das sua era perfeitamente bela
E carecia optar. Cada um optou conforme
seu capricho, sua ilusão, sua miopia.

Acrescenta-se o poiético. A abordagem pragmático-poiética é formulada por Crisóstomo de Souza (2015). O filósofo baiano costura, sintetiza e agrega

contribuições para se pensar o sujeito e a sua relação com o mundo. Resgata a dimensão sensível prática da relação do ser humano com o outro, sempre em triangulação porque presente também a relação material dos mesmos seres humanos com o meio. A experiência, por conseguinte, não é tão somente subjetiva, e sim encarada como trânsito humano no mundo. Primeiro a ação: o primeiro gesto é de transformação, pegar uma coisa e atribuir-lhe um uso, criá-las e recriá-las, dando-lhes um significado prático. Por isso a ideia de póiesis e de atividade humana como ubiquamente criação sensível. Por isso uma adequação tão coerente entre essa leitura filosófica e os construtos teóricos escolhidos, considerando as práticas cotidianas como criativas, antidisciplinares, forjadas nas reapropriações de usos e no lidar não subjugado com as pessoas, coisas e representações.

Em seguida, defende que o pragmatismo poiético visa superar as explicações ofertadas sob o prisma empirista e realista-representacionista e, pós virada linguística, pelo prisma lingüicêntrico. De acordo com as formulações empiristas realistas-representacionistas, as coisas são concebidas da seguinte forma: primeiro, o objeto é apreendido pelos dados dos sentidos e, depois, busca-se a aplicação dos conceitos mentais correspondentes, adequados à coisa e ao mundo. Assim, apenas após a representação mental adequada da coisa, a partir das informações organizadas nas mentes dos sujeitos, é que a ação com ou sobre ela pode ser intentada com sucesso. É um modo de saber primordialmente mental, que versa sobre como representar o mundo antes de lidarmos com ele: “o que vem primeiro no conhecimento é uma apreensão sensório-mental e uma predeterminada representação mental-conceitual da coisa que presida a ação” (SOUZA, 2015, p.341).

O representacionismo compreende a subjetividade e a mente como espelhos que refletem direta e perfeitamente o objeto, os fatos e o mundo, de um lado, e o que trazemos organizados na mente e na linguagem, de outro. Quando se dá a junção correspondente, o encaixe, dá-se o nome de conhecimento ou verdade. Explica Souza (2015, p.341) o processo:

Começando por uma correspondência, supostamente observável, de pedacinhos de linguagem (proposições simples) com pedacinhos de mundo (fatos elementares observados), até uma extensa agregação de pedacinhos de linguagem, bem fundados em fatos, com vistas a retratar porções maiores da realidade, por discursos cada vez mais gerais e complexos, por teorias mais abrangentes, etc.

Esse modo de entender as coisas, estático e dualista, acentua a separação entre sujeito-objeto e carrega consigo uma carga de determinismo, haja vista o mundo espelhado, representado, não poder ser de outra forma. Note-se como se aproxima do tipo de conhecimento preconizado pela racionalidade mecanicista do paradigma dominante. E como está bem distante da função de metamorfose atribuída ao espelho nesse texto.

Ainda segundo Souza (2015), a filosofia contemporânea tenta escapar deste dualismo simplista reconhecendo a onipresença da linguagem. O mundo, então, nos seria apresentado primeiramente via linguagem; como seres de cultura que somos, estaríamos desde sempre imersos nesse campo simbólico. Esta apresentação, contudo, não é neutra: ao tempo em que revela o mundo, a linguagem forma e conforma nossas crenças, valores e conhecimento. O reflexo empirista representacionista passivo, que reproduz apenas um mundo de coisas dadas, é, pois, transposto. A perspectiva linguística propõe uma visão holística da verdade, com cada proposição ou crença fazendo referência a uma outra também situada em meio ao arcabouço linguístico. O mundo e o conhecimento sobre ele – e sobre nós mesmos – é linguagem.

Diante destas duas abordagens, a empirista representacionista e a lingüicêntrica, Souza (2015, p.342) sugere uma “visão mais efetivamente prática de conhecimento e linguagem, e, sobretudo, da nossa relação, ampla, rica e variada, com o mundo sensível, também rico, variado, interessante, etc., na experiência”. A abordagem prático-poiética põe a ação sensível no centro das atenções. Aquela apreensão empírica, realista dogmática, das coisas e dos fenômenos, seguida da representação mental justaposta, bem como a gaiola de ouro da linguagem, que cria e domina o mundo, sem chance de escapatória, são deixadas de lado: nós, as coisas, os fatos, a verdade, o conhecimento e o mundo, surgimos como atividade sensível e criadora.

Assumir o prático-sensível como “uma premissa a ter seu valor testado” (SOUZA, 2015, p.342) implica reconhecer que são as práticas sensíveis – ação, criação – que primeiro nos colocam em contato com o mundo; é a partir da experiência que construímos uma relação não representacionista nem meramente cognitiva com o meio que nos envolve. Assim, “é em relação ao nosso *agir* e ao nosso *fazer* que o mundo sensível não é exterior nem independente, e são eles que permanentemente o significam e ressignificam, constituem e reconstituem, segundo

nossos propósitos e interesses” (SOUZA, 2015, p.346). Isto não quer dizer que o mundo – sua organização – não exerça influência, não desempenhe papel relevante nesta relação; definitivamente não se trata de defender aqui qualquer espécie de solipsismo. Antes, o pragmatismo poiético ressalta as possibilidades de uso, apropriação, criação e transformação que os sujeitos podem e/ou precisam fazer face a este mesmo mundo, de modo que nossa relação com ele não está previamente determinada. A possibilidade de redescrção é posta, como um novo comportamento, um diferente curso de conduta (SOUZA, 2015). Quando o capítulo sobre o referencial teórico for examinado, a convergência causará forte impressão.

Portanto, os sujeitos e as suas práticas significam o mundo a partir do seu uso, gozo e criação sensíveis:

É através da ação de lidar com o mundo – e não simplesmente através das sensações, passivamente, e daí às representações e à linguagem – que o apreendemos e que ele, mundo, se nos revela, tudo dependendo assim, em boa medida, de nós como ativos e mesmo corpóreos, e de nossa correspondente atividade sensível e criadora. Sendo esse um modo de conhecimento é em primeiro lugar (SOUZA, 2015, p.340).

De todo o exposto, resultam quatro noções que estarão permanentemente na base e no horizonte da pesquisa ora apresentada: a) intencionalidade prático-sensível como significadora; b) real como em primeiro lugar atividade sensível (também as gentes); c) ação humana como privilegiadamente póiesis, fazer criador que introduz coisas no mundo e d) significação e normatividade como constituídas na nossa própria prática social sensível de lidar com o mundo e uns com os outros (SOUZA, 2015).

2.2.1 *Exercício prático poiético*

Como exercício prático-teórico, efetivou-se o diálogo entre as reflexões sobre *O Mundo Bem Nosso* (SOUZA, 2015) e três circunstâncias diversas que, todavia, guardam vínculos importantes com esse trabalho. A primeira análise se debruça sobre um dos textos que confere significado ao título dessa tese. Em seguida, observa-se um caso de práticas antidisciplinares que dialogam com as resistentes verdades e crenças então em voga, deixando evidente a pressão transformadora que tais práticas podem exercer. A terceira circunstância é uma obra que conjuga

práticas e, no detalhe, um política pública institucionalizada que, em alguma medida, adota as práticas cotidianas como fonte legítima para o seu delineamento.

2.2.1.1 *O Espelho*, de Machado de Assis.

Esse conto, que possui como subtítulo *Esboço de uma nova teoria da alma humana*, narra um animado debate entre cavalheiros a respeito de “várias questões de alta transcendência”. Em dado momento, um dos cavalheiros, de nome Jacobina, afirma que não há apenas uma alma: “Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro...”. Tal afirmação, bem como a explicação que se segue, é um sedutor convite para por aqui se perder, tomando parte na conversa e emitindo as mais curiosas opiniões e análises; no entanto, deve-se chegar ao ponto onde a compreensão prática-sensível do mundo ficará evidente.

Para ressaltar “a mais clara demonstração” de sua curiosa assertiva, Jacobina põe-se a contar um episódio de sua vida. Aos vinte e cinco anos, pobre, foi nomeado alferes da Guarda Nacional. A partir de então os paparicos e privilégios, traduzidos não só em palavras elogiosas, mas também consubstanciados em ações direcionadas para o seu benefício, se tornaram constantes em seu dia a dia, bem como alguma inveja. Aqui, nota-se facilmente que a interação entre as pessoas foi resignificada a partir de uma mudança de posição, uma posição não exterior à cultura, nem tampouco ao sujeito que conta. Haja vista o texto *O Mundo Bem Nosso*, podemos elencar a nomeação como alferes entre aquelas

coisas certamente impregnadas de significado humano, de linguagem e de pensamento, coisas justamente resultantes de nossa própria ação significadora e manipuladora culturalmente orientada por propósitos e usos, sendo mesmo, elas, a materialização sensível destes últimos, ademais, por fim, de seu suporte (SOUZA, 2015, p.347).

Dentre as benesses recebidas, Jacobina ressalta o excelente tratamento a ele dispensado em casa de sua tia, um sítio no interior, que fez questão de recebê-lo por uma temporada após tão gloriosa conquista. Nessa casa, o objeto mais rico e valioso era um espelho que ficava na sala e que foi, por insistência da tia, instalado no quarto do recém nomeado alferes. Diante de tudo isso – “coisas, carinhos, atenções, obséquios” – Jacobina confessa que sofreu uma profunda transformação: “O alferes eliminou o homem”. Ou seja, a interação social constante, agora regida por práticas que se modificaram para sensivelmente melhor em relação a ele, de

modo articulado, entrelaçado, provocou uma ressignificação de si e para si; um movimento de consciência e, nesse fulcro, o embate entre as duas almas.

Por uma série de motivos, eis que o nosso alferes ficou sozinho durante longos dias nesta casa, período no qual foi tomado por grande letargia; estava “como um defunto andando, um sonâmbulo, um boneco mecânico”. Descreve-se em tons desesperados. No entanto, ocorreu-lhe algo:

Lembrou-me vestir a farda de alferes. Vesti-a, aprontei-me de todo; e, como estava defronte do espelho, levantei os olhos e... não lhes digo nada; o vidro reproduzia então a figura integral; nenhuma linha de menos, nenhum contorno diverso; era eu mesmo, o alferes, que achava, enfim, a alma exterior. Essa alma ausente com a dona do sítio, dispersa e fugida com os escravos, ei-la recolhida no espelho. [...] Olhava para o espelho, ia de um lado para outro, recuava, gesticulava, sorria e o vidro exprimia tudo. Não era mais um autômato, era um ente animado. Daí em diante, fui outro. Cada dia, a uma certa hora, vestia-me de alferes e sentava-me diante do espelho [...] no fim de duas, três horas, despia-me outra vez. Com este regime pude atravessar mais seis dias de solidão sem os sentir... (ASSIS, 1994).

Observando esse trecho, nota-se que o encontro da alma exterior, ou a reorganização da subjetividade, do ser no mundo do cavalheiro-narrador, foi mediado, de forma crucial e indispensável, pela prática, abrangendo o sensível não-linguístico. Percebe-se que Jacobina veste a farda de alferes e está diante do espelho; farda e espelho são objetos dotados de significado, postos para ele em interação sociocultural e capazes de (re)por a redescritção de si, há pouco perdida. Logo em seguida, ele diz ter levantado os olhos... Não são ditas palavras, a linguagem passa ao largo. É o olhar, o sensível em silêncio, portanto, que surge como elemento de reconstrução de identidade. A frase subsequente não está ali à toa: “... não lhes digo nada”. Não é preciso mesmo dizer.

Assim, ainda que explicações outras possam colaborar para a compreensão do fenômeno vivido pelo alferes, certo é que considerar a relação com o mundo bem dele é indispensável para tanto. O texto de referência contém trecho muito adequado a este propósito:

Mas é preciso assumir que, para uma superação do empirismo dogmático e positivista, não se trata apenas de historicizar e poetizar o lado do sujeito, e sim decididamente o lado do objeto e do mundo material, desses enquanto práticos-sensíveis, como dois lados separados e distinguíveis apenas de modo muito parcial, em sentido apenas muito relativo e circunscrito (SOUZA, 2015, p.353).

Conclui-se essa primeira análise com uma citação de Susan Sontag (1987, p. 350), em acordo com a compreensão de que práticas sensíveis são significadoras, modelando holisticamente nós e o mundo: “[...] nós somos o que somos capazes de

ver (ouvir, tocar, cheirar, sentir) inclusive mais forte e mais profundamente do que somos o conjunto das ideias que armazenamos em nossa cabeça”.

2.2.1.2 *Nise: o coração da loucura*, filme de Roberto Berliner (2016).

O filme *Nise* é um acontecimento. Acontecimento sensível, pois é possível vê-lo, senti-lo, ouvi-lo, e arrebatador, vez que a experiência contada transformou e ainda transforma, praticamente, hábitos e crenças. Conta-se de Nise da Silveira, médica psiquiátrica que revolucionou a abordagem e o tratamento de pessoas em sofrimento psíquico intenso, quando iniciou o seu trabalho no hospital psiquiátrico do Engenho de Dentro, no Rio de Janeiro.

É importante lembrar que muito antes disso Nise foi presa, por ordens do Estado Novo, acusada de comunismo, permanecendo encarcerada por quinze meses. O diretor do filme conta, em outro registro, que durante o período na prisão ela percebeu que alguns presos, ao deixarem de *fazer coisas*, sucumbiam mais rapidamente. Outros, apegados a afazeres, por mais elementares que fossem, seguiam adiante. Nise também percebeu que quando os guardas despojavam os presos de suas roupas e objetos pessoais, suas identidades tornavam-se frágeis, débeis; percepção esta que se confirmou na realidade do hospital psiquiátrico. Como se torna nítido, o lidar com o mundo, estar dentro dele, com ele, portanto, é uma dinâmica essencial para a manutenção da singularidade e do arranjo psíquico de cada um. E eis expresso a ponta do fio da meada que guiou a médica na formulação e implementação de uma transformadora prática terapêutica.

Nise poderia, por conseguinte, responder afirmativamente à pergunta formulada por Souza (2015, p.350) n’*O Mundo Bem Nosso*: “isso é dizer que não nos movemos já e sempre como seres práticos-sensíveis dentro do mundo enquanto sensível e prático, de um mundo *nosso*, nós e ele como sensíveis, e isso como particulares criaturas físicas, corpóreas, prático-ativas, etc.?”. As pessoas em sofrimento psíquico não estão submetidas à lógica da linguagem. Escapam, fogem, superam, desconcertam. Há algo ali que se faz carne e o verbo não contempla, é incapaz de exprimir (em verdade, a dimensão do real impossível de ser dito é presente em todos os sujeitos, com mais ou menos sofrimento). Desse modo, quando a linguagem não serve de suporte, as práticas farão a diferença e serão capazes de estabelecer interações virtuosas, afetivas.

A médica, então, lança mão de outros hábitos de ação, como crenças significadoras: observar, ouvir, não submeter. Primeiro silencia, olha, escuta, sente e apreende. Nenhum discurso explicativo foi elaborado no início, nenhum experimento empreendido; nenhum procedimento dedutivo ou indutivo. O sensível serviu como fundamento. Depois, lança mão de objetos: pincéis, telas, tintas, argila; e de outros seres: cachorros, plantas. A princípio, em um primeiro contato, os objetos pareceram àquelas pessoas “coisas ‘estranhas’, que nada dizem nem significam ou expressam”. Um contato por vezes curioso, por vezes indiferente. Quase tão estranhos os objetos quanto o rosário de palavras que ouviam sem compreender, perdidos também em um mundo *não-deles*. Com a insistência no acolhimento concretizado em condutas diversas, redescritas, os internos foram pouco a pouco se aproximando e se pondo em relação com o novo mundo, agora posto em sentido material e sensível.

A prática criadora e criativa, assim, tornou-se comportamento novo promovido pela redescrição; os objetos foram tomados como “corporificação, expressão e suporte de nossos propósitos e significações, logo também de nossa racionalidade” (SOUZA, 2015, p.350), próteses manipuladas, criadas na e pela prática, através das quais a realidade foi transformada, ressignificada, passou disso para aquilo. O sensível prático-poiético, ainda que em companhia da psicanálise junguiana, foi a trilha régia para fazer valer novos propósitos, novos patamares de fruição de uma vida digna para os clientes (como Nise gostava de chamar as pessoas em atendimento), libertos da clausura do silêncio e do real sem significação. A livre expressão da intencionalidade sensível significadora dignificou humanidades, não trazendo para o privilegiado (porque valorizado com quase exclusividade) campo da linguagem o humano que não sabia falar de si e do mundo, mas reconhecendo que o humano é emaranhado prático-sensível, dinâmico, múltiplo e plural, e não apenas aquilo que concerne às restritas intuições sensíveis ou referenciais linguísticos.

Em um momento de confronto com outro médico do mesmo hospital, Nise profere a frase que sintetiza sua posição política, técnica, humana: “O meu instrumento é o pincel. O seu é o picador de gelo”. Em curto período, a visão pragmática é exposta: objetos que significam práticas, crenças, hábitos. O pincel como prática sensível, humana, dinâmica, poiética, conduta respeitosa capaz de ofertar uma compreensão do mundo e do ser humano complexa e emaranhada e de agir com e sobre ele orientado por interesses, valores, princípios e vontades. O

picador de gelo, por seu turno, é um objeto que traduz uma postura brutal diante do que não se compreende, do humano fora da órbita linguística conhecida; pretende subjugar e controlar através de um tratamento que inclui a lobotomia feita em série, rapidamente. É uma redução dramática do humano. A insegurança diante do mistério sensível que escapa à racionalidade rasteira das experiências empíricas e do linguicentrismo gera medo, terror e violência.

Nítido está, diante desse episódio comovente, transformador e fundante de novas condutas, que “é a prática poiética que *tira* as coisas de uma realidade que para todos os efeitos ‘nunca’ teve nada de independente, nem de em si ou de neutra, nem de exterior e separada, na direção de uma realidade permanentemente reinventada materialmente, e sensivelmente re-significada” (SOUZA, 2015, p.357).

2.2.1.3 *Produzir para Viver: os caminhos da produção não capitalista*, Boaventura de Souza Santos (2005).

Nesse livro, o sociólogo português convida diversos autores a expor, conforme a experiência de cada um, práticas que organizam de forma alternativa – alternativa à organização capitalista tradicional – as relações de geração de trabalho e renda das populações pobres. Não que pessoas economicamente bem posicionadas não possam se organizar dessa ou daquela maneira, podem; porém, é entre aqueles que sofrem os males de condições econômicas precárias que a sobrevivência vem comumente atrelada à criatividade, a poiética portanto, haja vista a necessidade sempre urgente de manter-se vivo em condições adversas. João Grilo e Chicó irão representar essas batalhas.

Sem querer detalhar o que tais formas organizativas possuem de contra-hegemônico, de crítica ao capitalismo, importa salientar o fato de que as experiências contadas e compartilhadas ao longo dos capítulos que compõem o livro são práticas que, em face de um mundo posto, agem sobre ele pondo outros hábitos e tratos relacionais que, por sua vez, transformam aquele – agora outro – mundo. Essas práticas possuem alcance limitado e são frágeis, porque a capacidade de gerar renda e garantir a manutenção da vida dos trabalhadores envolvidos ainda é incipiente. Contudo, acatando a orientação de Boaventura (2005), devemos examiná-las a partir do que denomina “hermenêutica das emergências”, isto é, a análise deve levar à crítica rigorosa e também a identificação de características que fortaleçam tais iniciativas, inclusive propondo soluções para os seus impasses. Não

basta concluir que não dá certo e descartar; práticas criativas exigem considerações contrárias e favoráveis e, sobretudo, estímulo, desde que emancipatórias (fatos decisivos devem consubstanciar essa qualidade).

Dentre todas as práticas elencadas, a Economia Solidária é o foco, pela proximidade que o trabalho desenvolvido na Superintendência de Economia Solidária (SESOL), desde 2007 até 2017, proporciona. Essa plêiade de formas organizativas prevê a inserção de homens e mulheres no mundo do trabalho através de atividades coletivas de produção, distribuição, compra e crédito. Os grupos, informais ou formalizados como associações, cooperativas ou empresas recuperadas, podem desempenhar todas essas ações ou apenas uma delas; façam o que fizerem, o essencial é que atuem sempre pautados pela decisão coletiva. E aqui está uma face da prática criativa: a autogestão. Os trabalhadores são proprietários dos meios de produção e decidem de forma democrática a respeito do que fazer, como fazer, quem faz o que, onde e quando vender, etc. Outra face: qualquer atividade deve observar com rigor a relação sustentável com o meio ambiente e com a comunidade. Toda a rotina do empreendimento de economia solidária é, desse modo, uma constante prática interativa, significadora, poiética e capaz de pautar outras condutas relacionadas ao trabalho e à vida.

2.3 Metodologia (ou maneiras de fazer)

[...] O Pensamento ferve, e é um turbilhão de lava:
 A Forma, fria e espessa, é um sepulcro de neve...
 E a palavra pesada abafa a Ideia leve
 Que, perfume e dano, refulgia e voava
 Quem o molde achará para a expressão de tudo?
 Ai! quem há de dizer as ânsias infinitas
 Do sonho? e o seu que foge à mão que se levanta?
 E a ira muda? e o asco mudo? e o desespero mudo?
 E as palavras de fé que nunca foram ditas?
 E as confissões de amor que morrem na garganta?
 (Olavo Bilac, *Inania Verba*)

O pragmatismo é um modo geral de pensar e, por isso mesmo, implica, já de início, em uma escolha metodológica. Abordar as coisas como processo, como relacionais, como sensíveis, articular crenças com condutas, mais do que simplesmente com objetos ou estados de coisa é tomar o lado do sujeito como prático, ativo e corpóreo. Para o pragmatismo poiético/poética, é ainda por cima ver as coisas, o contexto, como produção, como objetivação, e a gente de certo modo

no mesmo fluxo. Certeau (1994, p.35), por sua vez, explica que sua pesquisa narra práticas *comuns* e que, para

Introduzi-las com as experiências *particulares*, as freqüentações, as solidariedades e as lutas que organizam o espaço onde essas narrações vão abrindo um caminho, significará delimitar um campo. Com isto, se precisará igualmente uma “maneira de caminhar”, que pertence aliás às “maneiras de fazer” de que aqui se trata. Para ler e escrever a cultura ordinária, é mister reaprender operações comuns e fazer da análise uma variante do seu objeto.

Em consonância com a natureza do problema e com os referenciais adotados, portanto, a pesquisa será qualitativa e descritivo-explicativa. Retomando a teoria da estruturação, sempre como elemento sensibilizador, a pesquisa pode ser organizada metodologicamente por duas vias: análise institucional, quando os sistemas sociais reproduzem cronicamente as propriedades estruturais; e a análise da conduta estratégica, quando “o foco incide sobre os modos como os atores sociais se apoiam nas propriedades estruturais para a constituição de relações sociais”. (GIDDENS, 2009, p. 339). Embora Giddens (2009) afirme que a diferença entre ambos é apenas de ênfase, que não há uma clara fronteira separando-os e que os dois enquadramentos precisam se concentrar na dualidade da estrutura, o segundo é mais adequado. A opção se justifica porque a análise da conduta estratégica põe em lugar de destaque a consciência do sujeito, em suas modalidades discursiva e prática; e expressa bem o movimento de usar de forma diferente, e mesmo zombeteira, as propriedades estruturais para a construção de outras relações sociais não autorizadas. Considera ainda, no âmbito dos contextos descritos, as estratégias de controle. Giddens sugere três princípios balizadores para análise da conduta estratégica: “a necessidade de evitar descrições empobrecidas da cognoscitividade dos agentes; uma descrição refinada da motivação; e uma interpretação da dialética do controle” (2009, p.340).

Diante de tais orientações, com o fito de compreender as práticas cotidianas, será preciso uma imersão no mundo vivido, por meio da literatura, onde se forja o fenômeno pesquisado. Essa é uma relação hermenêutica e dialética, em constante movimento, quando os fatos podem exigir do pesquisador a revisão e reformulação dos seus referenciais. O propósito é analisar cenas do cotidiano sem perder de vista a real complexidade de sua conformação e dinâmica. Como afirma Giard (1994, p.21):

Voluntariamente, em sua adequação a seu objeto concreto, a análise aqui se dedica a um incessante vaivém do teórico para o concreto, e depois do particular e do circunstancial ao geral. Certeau o diz claramente a propósito da leitura para a qual traça um paradigma central, esta análise das práticas “vai e vem, cada vez novamente captada (...), brincalhona, protestaria, fujona”, à imagem da realidade móvel que procura captar.

2.3.1 *Estratégia de pesquisa*

Preliminarmente, é bom que se diga que o mergulho em uma obra literária com o intuito de empreender uma análise mais consistente e aplicada à realidade brasileira converge com a explanação de Bordieu (2011, p.15) a respeito do seu próprio trabalho:

De fato, todo o meu empreendimento científico se inspira na convicção de que não podemos capturar a lógica mais profunda do mundo social a não ser submergindo na particularidade de uma realidade empírica, historicamente situada e datada, para construí-la, porém, como “caso particular do possível”, conforme a expressão de Gaston Bachelard, isto é, como uma figura em um universo de configurações possíveis.

Para essa submersão, será adotada uma estratégia de pesquisa extensiva, com potencial para compreender as condutas estratégicas, as maneiras de fazer cotidianas: a etnografia. A etnografia possui como objeto de estudo a cultura, interpretando os significados existentes nas práticas dos sujeitos, identificando padrões de comportamento, normas de conduta e convívio, relações de poder, símbolos que ordenam e valoram a vida em comum, afetos que circulam. Sendo as práticas atividades desenroladas coletivamente, no mundo bem nosso, é a etnografia uma abordagem capaz de identificar e descrever os seus conteúdos e as suas conexões; de forma semelhante, revela os sentidos atribuídos às ações, o afeto com o qual o sujeito envolve e direciona sua atividade prática.

Essa estratégia possui traços importantes para a pesquisa social, sobretudo para a pesquisa qualitativa. Dentre eles, como elencam Atkinson e Hammersley (1994), a acentuada ênfase na exploração dos fenômenos sociais com as suas particularidades, e não na aplicação sistemática de hipóteses sobre eles; investigação de poucos casos, ou mesmo apenas um, de forma detalhada; a priorização de dados não estruturados, isto é, informações não encerradas em categorias analíticas fechadas; e a “análise de dados que explicitamente envolve a interpretação dos significados e funções da ação humana” (ATKINSON,

HAMMERSLEY, 1994, p. 248), que podem surgir revestidos na forma de explicações e descrições ou por meio de manifestações não verbais.

A etnografia é uma estratégia que historicamente nasce com a Antropologia Social (GEERTZ, 2008; DAMATTA, 2010); pode-se mesmo afirmar que é a sua estratégia por excelência. Sendo assim, vale tomar por lição algumas orientações que servem à antropologia (sem perder de vista a nossa proposição de virada antropológica para as políticas públicas) e, de modo muito próximo, às pesquisas etnográficas. A Antropologia Social, prioritariamente, busca o que é “essencial na vida dos outros. [...] tudo o que permite tornar qualquer sociedade, em qualquer ponto do planeta, com qualquer tipo de tecnologia, um conjunto coerente [ou não] de vozes, gestos, reflexões, articulações e valores” (DAMATTA, 2010, p. 168). De sorte que cada estudo, ao mesmo tempo em que verifica a aplicabilidade adequada e coerente de conceitos anteriormente elaborados para aquele domínio específico, revela as mudanças, as diferenças, os desarranjos, o olhar e funcionamento próprios daquele sistema, que pode ser um grupo, segmento, classe social ou sociedade inteira. Essa aproximação, sempre nova e recorrente, sem que haja paradoxo nessa proposição, “pode provocar novas revelações teóricas, bem como revoluções nos esquemas interpretativos utilizados até então” (DAMATTA, 2010, p. 169).

Mais um aspecto importantíssimo para esse trabalho relaciona-se com o ponto de vista a ser adotado pela pesquisa etnográfica: o sujeito. Para entender uma forma de vida diferente ou específica, as propriedades estruturais devem ser consideradas (elementos históricos, políticos, econômicos) – o ornitorrinco peculiar a cada formação socioespacial; ainda assim, é o outro, o sujeito, que media diretamente junto ao investigador a construção do conhecimento sobre a sua vida e a sua realidade (DAMATTA, 2010). O saber sobre ele passa por ele. A etimologia da palavra fornece este sentido: *etno*, que pode ser traduzido como “pessoas”; e *grafia*, que significa escrever. Etnografia, por conseguinte, é a tarefa de escrever sobre pessoas e, no presente caso, apontar as peripécias (re)descritivas dessas mesmas pessoas.

A etnografia pressupõe uma convivência por um período relativamente longo com os sujeitos da pesquisa. Trata-se de viver com eles (GEERTZ, 2008), interpretando suas práticas e sentidos, reconhecendo a impossibilidade real de viver como eles, posto que o investigador é forjado em distinta realidade sociossimbólica. A convivência longa permite o entendimento profundo e rico em detalhes do objeto

estudado, a oportunidade de examiná-lo processualmente e de investigar as múltiplas perspectivas das práticas e dos sentidos. No presente caso, a convivência dar-se-á com a os personagens – com a vida – narrados no texto ficcional.

A etnografia aplicada à literatura ou, mais importante, a literatura como fonte de estudos antropológicos, sociológicos e/ou administrativos, é uma realidade em diversas pesquisas, como foi o caso da dissertação defendida por Fabiane Louise Bitencourt Pinto (2013), *Administração Política Brasileira Novos Objetos e Novas Abordagens: uma aproximação ao pensamento de Jorge Amado*, nesse NPGA, ou daquela defendida por Heloisa Helena de Oliveira Santos (2008), *Amor, família e sociedade brasileira: literatura e vida íntima no século XIX*, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Junte-se a isso os artigos de Barbara Czarniawska (2002) e Nelson Phillips (1995) que apontam para essa possibilidade. Por fim, e não menos importante, basta observar a obra de Roberto Schwarz (2012), *Um Mestre na Periferia do Capitalismo: Machado de Assis*, quando, a partir de um livro desse último, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, o autor elabora um apurado estudo sobre a ideologia das elites brasileiras; e a publicação da Editora Unicamp, *História em Cousas Miúdas* (2005), organizada a partir do trecho de uma crônica do mesmo Machado de Assis (1886, apud CHALHOUB et al (Org.), 2005, contracapa) que muito nos serve nesse momento:

Diz-me alguma coisa, que os livros e folhetins desta espécie não de ser lidos com grande avidez, lá pelos anos de 1980, e ainda mais tarde, se Deus lhes der vida e saúde. A história estuda-se em documentos assim não preparados, mas ingênuos e sinceros; é deles que se podem sacar a vida e a fisionomia de um tempo.

Se é possível exercitar a etnografia frente a textos literários ficcionais, ou seja, se a cultura de uma comunidade ou grupo pode ser estudada tomando por fonte suas produções literárias, é possível dizer que a escrita etnográfica se aproxima da literatura também no seu resultado. Para Van Maanen (2006), a etnografia, graças a liberdade frente a jargões técnicos e abstrações e ao seu aparato de pesquisa, possui um ar literário quando comparada à outras formas de escrita das ciências sociais.

Ainda tratando da escrita do trabalho etnográfico, Golden-Biddle e Locke (1993) propõem algumas qualidades que, quando presentes, tornam o texto atraente, convencendo o leitor da consistência da pesquisa. São elas:

- Autenticidade, que demonstra a familiaridade do pesquisador com o contexto pesquisado, evidenciando a sua presença no campo – no presente caso, a presença no campo significa a presença significativa no contexto ficcional narrado. Deve qualificar as inclinações e preferências pessoais e garantir a sistemática de interação e análise com o material empírico.
- Plausibilidade, que responde pela relevância e sentido dos resultados da pesquisa. O leitor precisa ser convencido de que a pesquisa contribui para o conhecimento de um assunto de interesse geral através de achados singulares, diferentes. Sobre o sentido, é possível convidar o leitor para participar da pesquisa e, assim, fazê-lo compreender práticas ou significados atípicos, pouco familiares. Neste particular, a qualidade da redação do texto etnográfico ganha enorme relevância.
- Criticalidade, que permite o leitor reexaminar suas crenças e pressupostos. Quase como uma consequência da plausibilidade, ao tentar entender o estranho, o texto provoca reconhecimento e diferenciação; suscita, pois, reflexão e oferta ao leitor a possibilidade de vislumbrar outras paragens.

Em se tratando da técnica de pesquisa, atente-se para o caráter geral da observação no conjunto da pesquisa social e seu papel constituinte no caso particular da etnografia, haja vista a impossibilidade de se estudar o mundo e o meio sem examiná-lo. Sob tal premissa, a observação não é uma técnica de pesquisa específica, e sim um modo de estar-no-mundo característico dos pesquisadores (ATKINSON, HAMMERSLEY, 1994). A observação confere ao pesquisador a oportunidade de compreender melhor o contexto em que se desenrola o fenômeno social, salientando ocorrências que podem passar despercebidas, por serem rotineiras, para aqueles imersos nesse mesmo contexto.

A observação pode desenvolver-se em fases, que indicam também o envolvimento crescente do investigador. Em um primeiro momento, a observação é descritiva; oferece uma visão abrangente da complexidade do contexto, suas características sociais e relações que ali se estabelecem. Logo após, a observação é focalizada. Diante dos dados e informações gerais obtidos na primeira fase, o observador restringe seu campo e prioriza os acontecimentos e processos mais relevantes para a pesquisa. Por fim, a observação seletiva, que pretende refinar as observações anteriores, fortalecendo seus respectivos achados (CORREIA, 2009). As três fases acontecem ao longo do texto, sendo a primeira fase da observação presente já no quarto capítulo.

A observação deve direcionar-se para interações formais e informais, comunicação não verbal, gestos, artefatos, documentos, espacialidade, deslocamentos, arquiteturas, inação, não-ocorrências (aquilo que não acontece). Ao observar, o pesquisador precisará estar atento aos seus próprios sentimentos e expectativas. Além disso, será necessário apurar os sentidos e adotar estratégias de lembrança e ordenamento das experiências. Serão descritas as situações observadas, as pessoas que participaram na situação, suas atividades e os sentidos do que foi observado a partir das perspectivas dos que foram observados. Tal descrição será registrada em um caderno de notas, via anotações regulares, sistemáticas, detalhadas e descritivas, que podem assumir a forma de texto ou de representações (desenhos, esquemas). De acordo com Van Maanen (1998 apud Flick, 2013), os relatos – ou histórias – podem assumir um estilo realista, confessional ou impressionista; na presente pesquisa, o tom impressionista, de forma astuciosa, torna-se mais realista do que se assim o fosse originalmente.

O processo de pesquisa, portanto, cumpriu etapas integradas, adaptadas daquelas propostas por Silva (2006), dotadas de fronteiras fluidas, em um movimento em espiral contínuo e crescente. São elas:

- 1ª Etapa: No campo da Administração Política, definiu-se o objeto de pesquisa: as práticas cotidianas.
- 2ª Etapa: Após definição do objeto de pesquisa, buscou-se as referências filosóficas, teóricas e metodológicas que fundamentassem o estudo.
- 3ª Etapa: Era preciso escolher o *lócus* da investigação. A Literatura foi a opção.
- 4ª Etapa: Escolha do caso – da obra literária – a ser utilizada.
- 5ª Etapa: Leitura e releitura do material escolhido.
- 6ª Etapa: Identificação das práticas no texto ficcional.
- 7ª Etapa: Redação de textos etnográficos (análise compreensiva interpretativa).
- 8ª Etapa: Conclusão. Servem de fato as práticas como insumo, de caráter emancipatório, para as políticas públicas?

2.3.2 *Um caso à parte*

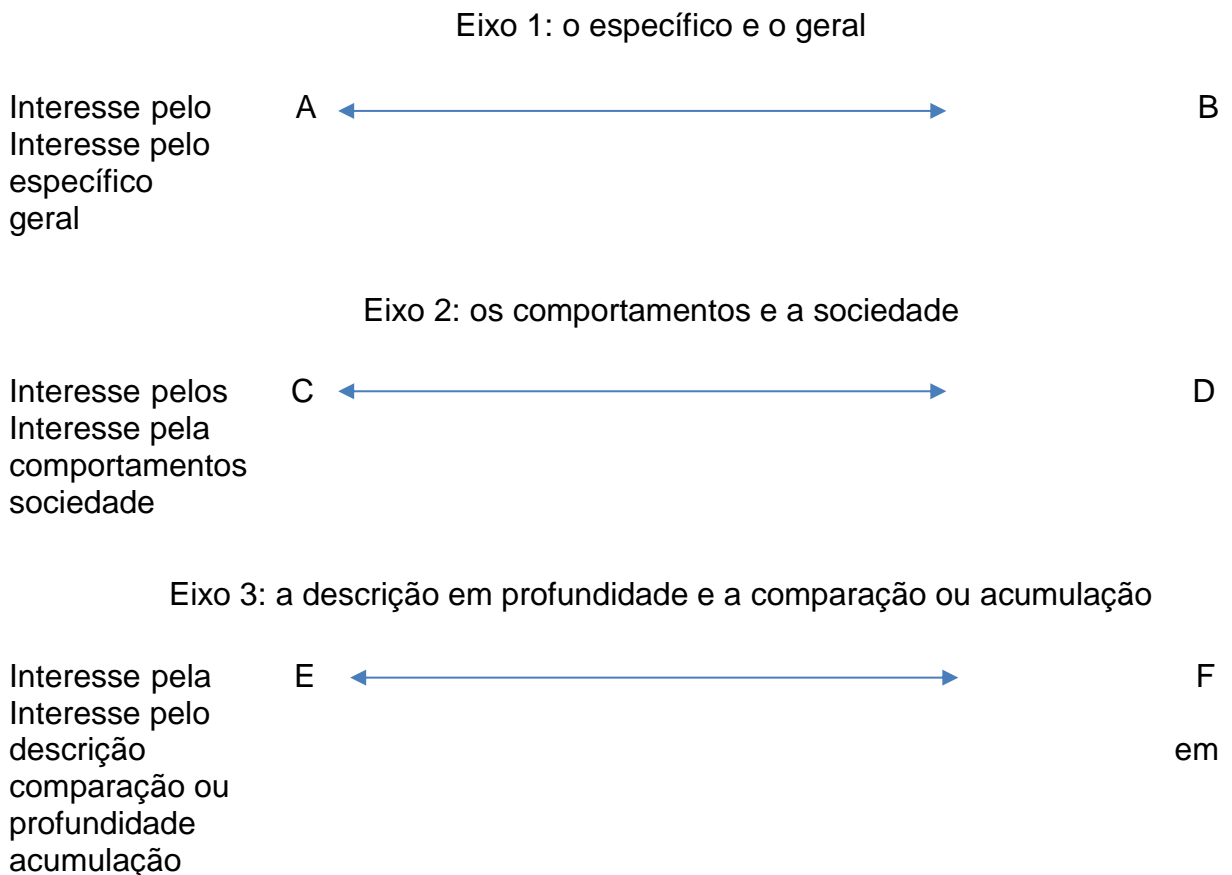
Para um trabalho com esse detalhamento, a amostra é reduzida. Conforme Pires (2007), trata-se de uma amostragem qualitativa por caso único. Afirma o autor que a escolha neste tipo de pesquisa – caso único – adquire importância particular,

afinal são as características do meio selecionado que dará condição de existência ao objeto pesquisado (PIRES, 2007). Logo,

quando o caso particular é bem escolhido e “bem construído” (Bourdieu), ele deixa de ser particular e pode contribuir de forma significativa para o conhecimento. Em um estudo de caso, não nos interessamos unicamente pelas *especificidades* do caso em questão (ainda que elas possam ser valorizadas e importantes), mas também por sua capacidade de servir de via de acesso a outros fenômenos ou a outros aspectos da realidade (PIRES, 2007, p. 180)

Os estudos de caso único são caracterizados por três eixos de finalidades teórico-metodológicas, cada eixo contendo dois polos que mantêm entre si uma relação de tensão constante, prevalecendo ora um, ora outro, a depender dos aspectos da própria pesquisa (PIRES, 2007). No presente caso, os fins se satisfazem na própria tensão dos eixos 1 e 2 e no polo *E* do eixo 3. A figura a seguir ilustra bem esta relação.

Figura 2 – Três eixos de finalidades teórico-metodológicas principais



Fonte: PIRES, 2007, p. 184.

No âmbito do caso único, a amostra é de meio: um romance – *O Auto da Compadecida* (2005), de Ariano Suassuna. A amostra de meio surge ao pesquisador como *corpus* empírico não fragmentado, “sendo passível de uma apreensão em sua totalidade” (PIRES, 2007, p. 177). A partir dessas orientações, foi selecionado um romance da literatura nacional, nordestina especificamente, atentando para “as características e qualidades intrínsecas do caso; a tipicidade ou a exemplaridade; a possibilidade de aprender com o caso escolhido; seu interesse social; sua acessibilidade à investigação” (PIRES, 2007, p. 183). O *Auto* cumpre com excelência os requisitos sugeridos: é um exemplo típico do sertão brasileiro; seus personagens e situações ali narradas são fonte de aprendizado porque jogam com a verdade nas trampolinagens das práticas cotidianas; o interesse social é contundente, pois a obra traz à cena as condições de pobreza e exploração a que estão submetida grande parte da população brasileira, desde a escrita e publicação da obra até os dias atuais, o que é essencial para finalidade ética de todo conhecimento; e a acessibilidade é garantida: está diante dos olhos de quem queira ver.

Nesse caso à parte, há uma inversão que faz toda a diferença no modo de produzir conhecimento e na natureza desse conhecimento produzido. Trata-se do homem comum, o homem ordinário – no mesmo fulcro do *der germeine Mann* de Freud no *Mal-estar na civilização* e no *O Futuro de uma ilusão* – como narrador da história. No *Auto da Compadecida* (2005) o narrador é um Palhaço e os senhores do enredo são, exatamente, dois homens comuns. Essa espécie de “contrato” com o “homem ordinário”, realizada por Freud (1930-1936) e de modo semelhante por Michelet com “o Povo” (CERTEAU, 1994), confunde o discurso do autor com as vozes da “multidão cujo destino *comum* consiste em ser ludibriada, frustrada, forçada ao trabalho cansativo, submetida portanto à lei da mentira e ao tormento da morte” (CERTEAU, 1994, p.61).

O homem ordinário, o povo, não fala efetivamente nesses espaços, porém esse tipo de posicionamento – não trataremos de “contrato”, afinal qualquer espécie de acordo pressupõe convergência de vontades, e não manifestação unilateral – fornece à teoria um lugar seguro, tendo a história por suporte, e lhe garante a transposição do específico para o geral, do local para o universal (CERTEAU, 1994). Sendo dessa maneira, Certeau (1994, p.62) define:

Figura de um universal abstrato, o homem ordinário fornece ao discurso o meio de *generalizar* um saber particular e *garantir* por toda a história sua validade. Autoriza a superar os limites de um saber circunscrito; assegura sua diferença (o discurso “esclarecido” é distinto do discurso “comum”) e sua universalidade (o discurso esclarecido exprime e explica a experiência comum). [...] o homem ordinário presta ao discurso o serviço de aí aparecer como princípio de totalização e como princípio de reconhecimento: permite-lhe dizer “é verdade a respeito de *todos*” e “é a *realidade* da história”.

O que ocorre não é um autoproclamado direito de falar em nome do homem ordinário, nem tampouco a intenção de construir uma cotidianidade idealizada e por isso mesmo “domada”, submissa. Antes, a inversão que alça o homem comum à condição de locutor da história pretende, como reconhece Certeau (1994, p.64), “reconduzir as práticas e as línguas científicas para seu país de origem, a vida cotidiana”.

Se esse retorno se revela promissor para a compreensão da vida e do mundo, também implica em um distanciamento daquelas disciplinas que adotam para si limites rigorosos. No reinado do paradigma dominante, quando a ciência se organizou em campos distintos, com objetos formais específicos, destacados, e modos de proceder determinados – quando é necessário levar para o lugar da ciência o que será analisado – “a ciência constituiu o *todo* como o seu *resto*, e este resto se tornou o que agora denominamos a cultura” (CERTEAU, 1994, p. 65). A separação entre ciência e cultura ocorre figurativamente como “insularidades científicas e dominantes sobre um fundo de “resistências” práticas e de simbolizações irreduzíveis ao pensamento” (CERTEAU, 1994, p.65). Pode-se argumentar que a ciência se esforça por conquistar esse “resto”, como testemunham os discursos das chamadas “ciências humanas”; contudo, essa aproximação ocorre segundo as normas das “línguas artificiais de uma operatividade regulada” (CERTEAU, 1994, p.65) e não sob a lógica das “línguas naturais que organizam a atividade significativa comum” (CERTEAU, 1994, p.65).

O conjunto lógico que reúne frente às práticas cotidianas, objeto que são dessa pesquisa, o paradigma emergente como contexto sócio-histórico, o pragmatismo poiético como inspiração filosófica sobre o ser no mundo e a etnografia, associada a técnica de observação, como estratégia de pesquisa se firma como mapa confiável para guiar os caminhos, percorridos e a percorrer, porque capaz de reconhecer e respeitar a lógica e os saberes das falas comuns, da cultura arraigada, do todo como todo.

3 NADA MAIS PRÁTICO QUE UMA BOA TEORIA

Nesse capítulo ter-se-á uma apresentação do outro polo do referencial teórico que, ao lado da Administração Política, abriga e orienta essa pesquisa. Primeiro, um voo panorâmico sobre o conceito de cotidiano explicitado por Lefebvre (1991) e Heller (1982). A produção desses autores foi visitada porque em suas obras o cotidiano é alçado à condição de conceito, para além de uma cena a ser investigada. Por isso, são contribuições que fizeram escola, inclusive aqui no Brasil, como comprova as filiações explícitas de Martins (2014) e de Patto (1993), respectivamente. Logo a seguir, Certeau (1994) e Bakhtin (2010a, 2010b), como marcos referenciais.

3.1 O cotidiano de Lefèbvre e Heller (ou o marxismo renovado)

Henri Lefèbvre (1901-1991), filósofo francês, aborda o cotidiano a partir da filosofia e das ideias de Marx. O diálogo com a filosofia é indeclinável, pois para o autor é a partir dela que o cotidiano deve ser analisado e descrito, com o fito de tornar nítida a sua dualidade, “sua decadência e fecundidade, sua miséria e riqueza. Isso implica o projeto revolucionário de um parto que tirasse do cotidiano a atividade criadora inerente, a obra inacabada”. (LEFEBVRE, 1991, p.18). A *cotidianidade*, conceito forjado por Lefebvre (1991), é um ponto de convergência entre a filosofia e o cotidiano: a reflexão filosófica sobre o não-filosófico, em um processo de crítica e superação, e a possibilidade de transformação do cotidiano real concreto pela via da reflexão filosófica. Um modo de superação da alienação filosófica – verdade sem realidade – e da alienação cotidiana – realidade sem verdade (LEFEBVRE, 1991).

Destaca o filósofo francês que “Marx estudou, entre outros “sujeitos”, no quadro social do capitalismo de livre concorrência, a vida real dos trabalhadores e seu duplo aspecto: atividade produtora e ilusões a superar” (LEFEBVRE, 1991, p.17) e que “para Marx e para o marxismo também é bastante claro: a razão nasce da prática, do trabalho e de sua organização, da produção e da reflexão inerente à atividade criadora considerada em toda a sua amplidão” (LEFEBVRE, 1991, p.21). Situa, portanto, o tema do cotidiano no âmbito de um espectro mais amplo, ofertando um recorte diferenciado aos estudos marxistas tradicionais.

A vida cotidiana constitui uma zona onde simultaneamente se encontram as necessidades, o trabalho, a diversão; a passividade e a criatividade, os meios e as finalidades, em interação dialética suscetível de realizar a totalidade dos possíveis (LEFEVBRE, 1991). O cotidiano não como o residual das superestruturas – Estado, Igreja, etc. –, que pretendem dominá-lo, e sim como “o irreduzível, o precioso conteúdo das formas abstratas e das diferenças concretas” (LEFEVBRE, 1991, p.22). É no cotidiano que se explicita os conflitos entre o racional e o irracional nas formações sociais; é palco da *produção* da existência humana. Nesse processo, a análise crítica do cotidiano é, de acordo com Lefebvre (1991, p.30), “o estudo das opressões, dos determinismos parciais. Ela visa a virar pelo avesso esse mundo em que os determinismos e as opressões passam por racionais, ao passo que a razão sempre teve como sentido e fim o domínio dos determinismos”.

Os determinismos e as opressões são encharcados de ideologia, que se traveste de racionalidade e ciência. Ao se tratar do cotidiano, trata-se de uma ideologia particular, inaugurada pelo modo capitalista de produção, que marca outros usos do tempo, do espaço e outras formas de sociabilidade. Para Lefebvre (1991), a ideologia burguesa termina por conjugar a cotidianidade e a modernidade: é a modernidade que envolve e encobre a cotidianidade, lança luzes e sombras sobre ela. Lefebvre (1991, p.30) afirma que cotidianidade e modernidade “são as duas faces do espírito do tempo. Ao cotidiano, conjunto do insignificante (concentrado no conceito), responde e corresponde o moderno, conjunto dos signos pelos quais essa sociedade se significa, se justifica, e que faz parte da sua ideologia”. A cotidianidade, situada no global, é o fio condutor, nas palavras de Lefebvre (1991), que leva ao conhecimento da sociedade; impressão e expressão dos conteúdos das formas abstratas e diferenças concretas.

Um olhar mais detido sobre o tempo, as maneiras de se empregar o tempo, tem lugar destacado. Por essa dimensão, se diferencia as sociedades modernas daquelas que se desenvolveram antes ou fora do domínio capitalista. As sociedades antigas viviam um tempo uno, integralizado. As atividades familiares, domésticas e laborais compunham um contínuo, sem sobressaltos – tudo isso confirmado pelos estudos de Polanyi (2012) descritos mais adiante; possuíam um *estilo* que, conforme explica Lefebvre (1991, p.36),

caracterizava os mínimos detalhes: gestos, palavras, instrumentos, objetos familiares, vestimentas etc. Os objetos usuais, familiares (cotidianos), ainda não tinham caído na prosa do mundo. E a prosa do mundo não se separava

da poesia. Nossa vida cotidiana se caracteriza pela nostalgia do estilo, por sua ausência e pela procura obstinada que dele empreendemos.

Após o êxito da economia de mercado, “cresceu a prosa do mundo, invadiu tudo, os textos, o que se escreve, os objetos como os escritos, chegando a expulsar a poesia para longe” (LEFEBVRE, 1991, p.36). O sujeito sofre uma disjunção: se separa da sua própria força de trabalho, que será vendida como mercadoria e submetida às regras de produção, fixadoras de espaços e de tempos rigorosamente medidos. Se acentuam os limites do privado, do individualismo, “da divisão do trabalho, levada ao parcelamento extremo, com nostalgia da unidade e compensação do fragmentário pela ideologia” (LEFEBVRE, 1991, p.46). Homens e mulheres partidos e repartidos em lógicas e práticas fragmentadas – família, trabalho, sociedade –, vivenciando um cotidiano disperso e conflituoso.

O cotidiano segue reproduzindo os preceitos que o fundamenta, se utilizando de representações sempre ideológicas. O trabalho é mercadoria; o tempo é dividido, quantitativo (MARTINS, 2012), pode ser contado, usado e vendido. Tornando-se o trabalho epicentro organizador de toda a vida, o tempo disposto em frações suplanta a dimensão produtiva e transborda para toda a vida do sujeito. Então, vive-se o tempo obrigatório (do trabalho), o tempo – em alguma medida – livre e o tempo imposto (destinado a atividades relacionadas ao trabalho). A cotidianidade, em repetições lineares ou cíclicas, não é arbitrária e retroalimenta as estruturas de dominação.

Não custa lembrar a essa altura que a vida cotidiana é objeto privilegiado para se estudar os ditames da sociedade que a orienta e define e que traz em si também a semente da transformação (LEFEBVRE, 1991), pois se “todos nos cansamos, por um ou outro itinerário” (ANDRADE, 2002) os sujeitos se cansam igualmente de sobreviver sob determinado jugo. Para Martins (2012, p. 57), “é no instante dessas rupturas do cotidiano, nos instantes de inviabilidade da reprodução, que se instaura o momento da invenção, da ousadia, do atrevimento, da transgressão. E aí a desordem é outra, como é outra a criação”.

Agnes Heller (1929-2019), discípula e colaboradora de Lukács, integrante da chamada Escola de Budapeste, elabora as suas reflexões a partir da crítica ao marxismo soviético e ao socialismo real. Esse ponto de vista, calcado no real concreto, caracteriza a sua obra como pertencente a um marxismo de oposição, o que significa revisitar criticamente alguns pressupostos da tradição marxista que,

face a experiência da Europa oriental e ao desenvolvimento das sociedades capitalistas ocidentais, perderam vigor (PATTO, 1993). Para tanto, Heller se vale de fontes externas ao marxismo e de obras do próprio Marx, esquecidas ou postas de escanteio, como por exemplo os Manuscritos econômico-filosóficos (1844). A ampliação dos horizontes de diálogos e o resgate de trechos marxistas negligenciados foram capazes de fomentar interpretações antropológicas do próprio marxismo, o que permitiu, por sua vez, que o conceito de natureza humana fosse reformulado. Permitiu ainda que temas interditados ou desprezados pelos sistemas totalitários, de questionável inspiração marxista, se tornassem objeto de análises filosóficas e sociológicas: foi o caso da vida cotidiana.

A obra de Heller (1982) se desenvolve no cenário da convergência entre o resgate dos trechos esquecidos de Marx e o interesse renovado por aspectos da vida social. E assim a autora húngara volta a sua atenção e esforço investigativo para a relação homem-natureza e do homem-homem; dito de outra forma, importa-se com a humanização do homem ao longo do processo histórico. No decorrer desse processo, o marxismo crítico oriental defende que a revolução estará incompleta se não alterar as estruturas da vida cotidiana. Isso porque essa esfera pode se interpor à naturalização da história, haja vista as suas operações antropológicas que circulam subjacentes às instituições e sugerem uma necessária revisão da díade estrutura e superestrutura. Há algo na vida cotidiana que escapa ao determinismo sugerido pela clivagem; a imagem do ornitorrinco no espelho não é reflexo idêntico.

Um exemplo contundente da crítica elaborada por Heller está no paradoxo que se estabelece entre o papel revolucionário da classe operária e o desenvolvimento das forças produtivas no âmago da obra de Marx. Nas palavras de Heller (1982, p.14):

o sistema de Marx contém uma contradição particular: por um lado, Marx construiu filosoficamente o sujeito da revolução, ou seja, formulou a hipótese de uma classe que, necessariamente, enquanto classe, por meio de um processo revolucionário, liberta toda a humanidade. Por outro lado, descreveu a sociedade capitalista de modo a demonstrar que as leis econômicas conduzem necessariamente a uma revolução histórico-social.

Essa contradição justifica o surgimento de correntes teóricas divergentes entre os marxistas. Ou esquecem o sujeito e destacam as leis econômicas e suas consequências correlatas, ou elevam a classe operária à condição de principal, quiçá único, agente revolucionário, considerando a crítica da economia irrelevante.

Segundo Heller (1982, p.17), sobretudo no que concerne à segunda corrente do pensamento marxista, declara: "Não questiono o fato de que a classe operária possui um papel histórico extremamente significativo. Minhas dúvidas referem-se apenas à teoria de que só uma classe possa assumir o poder e ser a única representante da transformação". A teoria da revolução para a autora, por conseguinte, "fala a todos os que têm carecimentos radicais, e não pode, portanto, referir-se apenas a uma determinada classe. Assim como há estratos operários que não exprimem estes carecimentos, há outros segmentos sociais (mulheres, jovens, minorias raciais etc.) que os exprimem" (PATTO, 1993).

Para ser capaz de lidar com as questões políticas, sociais e econômicas do século XX, Heller (1982) põe no centro do processo histórico o sujeito e sua subjetividade. Não qualquer sujeito, é bom que se diga: trata-se do sujeito da vida cotidiana, que busca a sua sobrevivência. É nesse ser e estar no mundo, ordinário, de todo o dia, que se forja o humano-genérico. Patto (1993, p.125) explica:

por exemplo, as pessoas trabalham - uma atividade do gênero humano -, mas com motivações particulares; têm sentimentos e paixões manifestações humano-genéricas -, mas os manifestam de modo particular, referido ao eu e a serviço da satisfação de necessidades e da teleologia individuais; a individualidade contém, portanto, a particularidade e a genericidade ou o humano-genérico.

Heller (1982) classifica a vida cotidiana como heterogênea (conteúdos) e hierárquica (importância conferida às atividades), espontânea (as ações são automáticas e irrefletidas), econômica (pensamento e ação funcionam a serviço da cotidianidade, não ultrapassam esse limite; as ideias não se elevam à condição de teoria, as atividades não são práxis), probabilística, baseada em juízos provisórios, na ultrageneralização e na imitação. Essas características do pensamento e da ação na vida cotidiana importantes e mesmo indispensáveis à sobrevivência. Contudo, quando estreitam a margem de liberdade de atuação do sujeito, dão forma a alienação da vida cotidiana. A vida cotidiana não é alienada em si; essa condição se verifica em certas formações sociais, como as sociedades industriais capitalistas. Isso porque, com a divisão social do trabalho, o sujeito da vida cotidiana é o trabalhador que executa parcela do serviço imposto, sendo esvaziado da feição humano-genérica. Transforma-se em um "indivíduo preso a um fragmento do real, à tendência espontânea de orientar-se para seu eu particular" (PATTO, 1993, p.125). A alienação, por fim, pode ser definida como um hiato, um abismo entre intenção e

gesto, entre a produção humano-genérica e a participação consciente dos homens e mulheres da vida cotidiana nessa produção. É a clivagem moderna do sujeito, que vende a sua força de trabalho apartando-a do sentido que atribuí a suas ações. Esse despenhadeiro pode ser mais ou menos profundo a depender das condições socio históricas (HELLER, 1982).

É muito interessante estar diante de visões, olhares, que estão todos corretos. Cada um a sua maneira, cada um a depender do ponto de vista. A escolha do constructo teórico elaborado por Certeau (1994) não se deve, por conseguinte, a erros ou acertos, a veracidade ou falsidade das compreensões expressas até aqui. Certeau (1994) apresenta simplesmente uma concepção do cotidiano mais de acordo com as bases epistemológicas desse estudo, com a cognoscitividade do agente, com as diretrizes mestras da Administração Política (o *pensar e agir*, sobretudo), com o sujeito continuamente por fazer-se da psicanálise. Olho no olho. Um cotidiano que sabe sobre si, foge à leitura tradicional da alienação, e que cria, escapa, subverte. Um cotidiano que é também, nos termos de Bakhtin (2010b), carnaval.

3.2 Michel de Certeau: a antidisciplina da vida cotidiana

Michel de Certeau (1925-1986), jesuíta cujo percurso intelectual como historiador já deixava evidente uma predileção pela antidisciplina, pelos discursos estranhos, místicos, proferidos fora da ordem do próprio discurso, ganha reconhecimento definitivo durante os acontecimentos parisienses de maio de 68, quando, em diversos artigos, sua análise, abre mão dos julgamentos e adota uma perspectiva acolhedora da mudança, livre do medo. O próprio autor afirma que esta oportunidade foi significou uma “ruptura instauradora”.

A formação psicanalítica – estudioso de Freud, frequentador assíduo e organizador dos Seminários de Lacan – também contribuiu diretamente para uma concepção do sujeito como lugar construído na linguagem, imerso na cultura. O sujeito para Certeau (1994) é, pois, da ordem da fabricação e do desmanche, do fazer-se e refazer-se continuamente, como um sistema aberto não subjugado necessariamente pela racionalidade cartesiana moderna. Tal e qual a concepção de sujeito adotada nesse trabalho, exatamente sob as mesmas influências diretas. Talvez por esta razão, Giard (1994), sua colaboradora, afirma que a verdadeira

questão de Certeau pode ser assim expressa: “Como se criar?”, em substituição a outras como “o que” e “como criar”. Assim, desde *A Cultura no plural* (1974), Certeau recusa firmemente uma síntese uniformizadora, homogeizante das possibilidades culturais, imposta por um poder administrativo que julga saber mais e ser representante legítimo do interesse comum. A cultura é da ordem do fluxo, sempre heterogênea, e pode ofertar condições para que o sujeito se crie em inúmeras narrativas.

Ainda sobre a expressão “Como se criar?”, podemos nela reconhecer a “forma de inversão de perspectiva que fundamenta *A invenção do cotidiano*, deslocando a atenção do consumo supostamente passivo dos produtos recebidos para a criação anônima, nascida da prática e do desvio no uso desses produtos” (GIARD, 1994, p 12,13). Aqui explicita-se a orientação teórica do historiador francês: a transgressão, a conduta prática que possui a capacidade, atuando espontânea e vivamente, de desviar um dado, transmutá-lo e fazer dele outra coisa. Tais práticas se proliferam, são anônimas, perecíveis e não capitalizadas nem pela “cultura erudita”, nem pela “cultura popular”. Sobre esta, importante ressaltar que sua definição é outorgada “de fora por funcionários que inventariam e embalsamam aquilo que um poder já eliminou, pois para eles e para o poder “a beleza do morto” é tanto mais emocionante e celebrada quanto melhor enterrada no túmulo” (GIRARD, 1994, p.13).

Convidado pela Délégation Générale à la Recherche Scientifique et Technique (DGRST), departamento do Estado francês, Certeau propõe um projeto de pesquisa que investigará operações culturais compreendidas como movimentos. As trajetórias desenhadas por estes movimentos podem ser determinadas, mas são insuspeitáveis, percorrem caminhos sinuosos, e, por esta razão, devem ser estudadas em sua formalidade e modalidades, expressas nas práticas cotidianas, para que se tornem inteligíveis. E por que conferir-lhes inteligibilidade? Justamente para que os decisores políticos possam eleger prioridades e alocar recursos orçamentários necessários. *A invenção do cotidiano* surge, portanto, motivada pela intenção de melhores políticas públicas; este é também o propósito mediato dessa pesquisa, como já mencionado.

Para empreender este trabalho, foi preciso traçar uma *teoria das práticas cotidianas* e conferir lugar de destaque às “maneiras de fazer” como apropriação ou reapropriação da produção sociocultural e não somente como resistências ou

comportamentos inertes. Frente a este propósito, é mister reconhecer uma característica fundamental da leitura de mundo de Certeau, seu pressuposto, que confere ao seu pensamento estilo único, diferenciando-o com mais precisão do que o conteúdo de suas proposições teóricas. Nos explica Girard:

Em Michel de Certeau são sempre perceptíveis um elo otimista, uma generosidade da inteligência e uma confiança depositada no outro, de sorte que nenhuma situação lhe parece a priori fixa ou desesperadora. Dir-se-ia que, sob a realidade maciça dos poderes e das instituições e sem alimentar ilusões quanto ao seu funcionamento, Certeau sempre discerne um movimento browniano de micro resistências, as quais fundam por sua vez micro liberdades, mobilizam recursos insuspeitos, e assim deslocam as fronteiras verdadeiras da dominação dos poderes sobre a multidão anônima (1994, p.18).

Certeau explicita sensibilidade estética e capacidade de se maravilhar com as “festas efêmeras” que surgem, deixam de existir e ressurgem em muitos momentos. A partir deste olhar atento às liberdades e resistências, ainda que silenciosas, que alteram a feição da versão da verdade imposta pela ordem dogmática das autoridades e instituições, instaura-se no pensador jesuíta a crença na *liberdade gazeteira das práticas*. Por isso, Certeau olha com cuidado os espaços cotidianos e enxerga micro diferenças, táticas sutis, desvios operados pelos fracos, onde outros nada veem, além da uniformidade obediente imposta pelo mais forte. As práticas, como reduto da liberdade inventiva, serão gazeteiras em todos os tempos, diante de todas as ordens, sempre que vigorem forças desiguais.

Junto a esse respeito à inteligência do mais fraco, expresso na máxima “Sempre é bom recordar que não se devem tomar os outros por idiotas” (CERTEAU apud GIRARD, 1994, p. 19, está uma “concepção política do agir e das relações não igualitárias entre um poder qualquer e seus súditos [...] inseparável da referência a uma “arte”, a um “estilo”” (GIRARD, 1994, p. 19, 20). Isto porque, para Certeau, a ordem presente na cultura ordinária é exercida por uma arte, o que significa dizer que é também burlada. Ao tempo que os determinantes institucionais se impõem, as práticas culturais ordinárias se movimentam em lances, com tenacidade, consubstanciando-se em diferentes maneiras de fazer, que ganham, então, estatuto de objeto teórico. Um detalhe interessante: à luz destes conceitos – agir como arte e relações de poder não igualitárias – Certeau interpreta os textos místicos e as práticas cotidianas; notamos, assim, a reunião por semelhança de dois discursos que fogem à ordem. Então, para começo de conversa, o propósito de Certeau é conferir às práticas ou “maneiras de fazer” cotidianas lugar de destaque nos estudos

e pesquisas da atividade social, articulando-as em sondagens, hipóteses, teorias, métodos etc.; em suma, abrir caminhos para futuras análises.

Diante do problema de pesquisa aqui delineado, é importante frisar que também para Certeau “o exame dessas práticas não implica um regresso aos indivíduos” (1994, p.37). O postulado do atomismo social, que considera o indivíduo como unidade elementar constituinte dos grupos e à qual estes podem ser reduzidos, está afastado do estudo coordenado pelo historiado francês. Descreve que “a análise mostra antes que a relação (sempre social) determina seus termos, e não o inverso, e que cada indivíduo é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais” (CERTEAU, 1994, p.38). Além disso, *A invenção do cotidiano* não pretende estudar o sujeito em si mesmo considerado, e sim

explicitar as *combinatórias de operações* que compõem também (sem ser exclusivamente) uma “cultura” e exumar os modelos de ação característicos dos usuários, dos quais se esconde, sob o pudico nome de consumidores, o estatuto de dominados (o que não quer dizer passivos ou dóceis). O cotidiano se inventa com mil maneiras de *caça não autorizada* (CERTEAU, 1994, p. 38).

Além de expressar o objetivo do trabalho de Certeau (1994) (também o nosso, em medida muito mais singela), esta citação é oportuna para desde logo fixarmos um entendimento fundamental: o trabalho dirigido por ele voltou-se essencialmente para o comportamento dos *consumidores*; contudo, graças às elaborações do mesmo autor, sua abrangência ultrapassa esse limite de categoria, se assim podemos chamar, e as análises podem ser usadas para exame e compreensão de tantas outras práticas ou “artes do fazer”. Sendo deste modo, afastamos “o pudico nome de consumidores” e direcionamos nosso olhar perscrutador para os dominados.

3.2.1 *O uso ou o consumo*

O “consumo” se posta frente à produção espetacular – com todas as suas pirotecnias aderentes – de modo clandestino, com criatividade e nos interstícios das expectativas que forçam um uso determinado. A prática do consumo possui “uma quase-invisibilidade, pois ela quase não se faz notar por produtos próprios (onde teria o seu lugar?) mas por uma arte de utilizar aqueles que lhe são impostos” (CERTEAU, 1994, p.94). Diante dos variados estudos sobre as representações e

comportamentos, mister se faz estudar o uso que os grupos ou indivíduos fazem dos objetos sociais. Certeau nos traz um exemplo:

a análise das imagens difundidas pela televisão (representações) e dos tempos passados diante do aparelho (comportamento) deve ser completada pelo estudo daquilo que o consumidor cultural “*fabrica*” durante essas horas e com essas imagens. O mesmo se diga no que diz respeito ao uso do espaço urbano, dos produtos comprados no supermercado ou dos relatos e legendas que o jornal distribui (1994, p.39).

Esta fabricação é uma poética escondida. A produção expansionista é totalitária; define e ocupa regiões e não cede lugar para que os consumidores demonstrem o uso que fazem dos produtos. Então, face ao incontornável, surge o “consumo”, qualificado por Certeau como *outra* produção, dispersa, silenciosa, que não apresenta produtos próprios, todavia deixa a sua marca “nas *maneiras de empregar* os produtos impostos por uma ordem econômica dominante” (CERTEAU, 1994, p. 39). O historiador traz o exemplo de inversões discretas e fundamentais promovidas pelo consumo em outras sociedades, relatando a experiência da colonização espanhola desafiada pelas etnias indígenas, que usavam leis, práticas e representações impostas, seja pela força seja por meio da sedução, para finalidades estranhas à colonização.

É o que se *faz* com as determinações que marca a liberdade criativa, prático-poética, e a transgressão. Os povos colonizados pelos espanhóis, destarte, subvertiam a dominação sem dela escapar, usando os rituais ou ordenamentos impostos de outro modo que não aquele preconizado pela autoridade. Em suma:

Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Procedimentos de consumo conservavam a sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante (CERTEAU, 1994, p.95).

Portanto, apenas analisando o uso de uma representação ou comportamento por aqueles que não os fabricam é que se pode aproximar ou distanciar a finalidade da produção da imagem divulgada pela ordem dominante daquela alcançada pela produção secundária, conferida pela sua manipulação. A pesquisa de Certeau (1994, p.40) se situa nesta diferenciação:

Supõe que à maneira dos povos indígenas os usuários “façam uma bricolagem” com e na economia cultural dominante, usando inúmeras e infinitesimais metamorfoses da lei, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras. Desta atividade de formigas é mister descobrir os procedimentos, as bases, os efeitos, as possibilidades.

É interessante como o autor se utiliza da linguística para explicar esse movimento, presente em muitas práticas cotidianas. O sujeito praticante, dominado, construirá frases próprias a partir de um vocabulário e de uma gramática culturalmente compartilhados, recebidos, pois. Essa performance não revela necessariamente o conhecimento da língua; suas táticas enunciativas não podem ser traduzidas por competência no uso do código. A enunciação, o ato de falar (e não o enunciado, aquilo que se fala), *opera* no campo de um sistema linguístico, a partir da *apropriação* ou reapropriação da língua pelos falantes; assim, “instaura um *presente* relativo a um momento e a um lugar; e estabelece um *contrato com o outro* (o interlocutor) numa rede de lugares e de relações” (CERTEAU, 1994, p.41). O que comumente se denomina “vulgarização” ou “degradação” cultural é uma face da revanche que os dominados exercem sobre os dominadores (CERTEAU, 1994), fazendo uso customizado dos produtos culturais. É um movimento que assinala a importância essencial da nossa atividade sensível e criadora para o conhecimento do mundo, conforme nos ensina Souza (2014).

3.2.2 *Os modos de proceder da criatividade cotidiana*

Uma referência feita por Certeau (1994) ajuda a entender melhor o ponto de vista do seu trabalho e, em consequência direta, a perspectiva adotada na escritura presente. O diálogo é estabelecido com Michel Foucault que, no seu livro *Vigiar e Punir*, revela os dispositivos que reorganizam o funcionamento do poder e, desta maneira, fazem com que a rede de vigilância se espraie por toda parte. Isso se dá da seguinte forma: Foucault desloca sua análise, retirando o foco das instituições que exercem o poder, tão explícitas, ao tempo em que põe no centro de suas atenções os procedimentos técnicos, dispositivos minúsculos que lidam com os detalhes e atuam clandestinamente, ainda que à vista de todos. Esses pequenos detalhes possuem a capacidade de “vampirizar” os aparelhos de poder e reorganizar seu funcionamento, formando uma rede de vigilância.

O estudo das práticas efetivado por Foucault é bem-vindo, pois apresenta um ponto de análise diferente. A questão é que essa “microfísica do poder” permanece no mesmo polo do discurso: privilegia os aparelhos produtores da disciplina, mesmo ao descrever como os procedimentos técnicos atuam substancialmente sobre a performance das instituições. Certeau (1994), por sua vez, questiona que, sendo

verdade a quase onipresença da rede de vigilância, torna-se imprescindível saber como uma sociedade não se reduz a procedimentos disciplinares. E aqui surgem – também, tal como desenhado na microfísica do poder, em dimensão minúscula, cotidiana –, como contrapartida dos dominados, as inventividades populares que não se conformam e alteram a ordem sociopolítica, através da reapropriação do espaço expressas em variadas “maneiras de fazer”, de tal sorte que se conforma uma rede de antidisciplina. Certeau explica que tais práticas cotidianas apresentam questões análogas e contrárias àquelas expostas por Foucault:

análogas, porque se trata de distinguir as operações quase microbianas que proliferam no seio das estruturas tecnocráticas e alteram o seu funcionamento por uma multiplicidade de “táticas” articuladas sobre os “detalhes” do cotidiano; contrárias, por não se tratar mais de precisar como a violência da ordem se transforma em tecnologia disciplinar, mas de exumar as formas sub-reptícias que são assumidas pela criatividade dispersa, tática e bricoladora dos grupos ou dos indivíduos presos agora nas redes da “vigilância”(1994, p.41).

As práticas, entrelaçadas na rede de antidisciplina, podem possuir uma lógica, apresentar-se sob uma forma. Este é um problema antigo que ocupou uma longa tradição filosófica na definição dos seus termos, na tentativa de captar as formulações lógicas contidas nos enunciados cotidianos, fragmentados e determinados por circunstâncias e oportunidades. Esta providência torna-se ainda mais complexa porque as operações de uso, as “artes de fazer”, caracterizam a “cultura popular”. Esta, por sua vez, é guiada por uma *ratio* “popular”, “uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar” (CERTEAU, 1994, p.42). Uma observação importante: não poderia haver nada mais consentâneo à lição da Administração Política que nos conclama a aliar intimamente o pensar com o agir. Sendo desse modo, o fazer cotidiano descentrado, fluido e disperso, é fugidio e surpreendente, escapando às lógicas tradicionais. Graças a esta dificuldade, Certeau (1994) não propõe um modelo no qual se encaixe o conjunto das práticas. Antes, busca ““especificar esquemas operacionais” e procurar se existem entre eles categorias comuns e se, com tais categorias, seria possível explicar o conjunto das práticas” (1994, p.21).

Na tentativa de apreender a formalidade das práticas por meio dos esquemas operacionais, Certeau (1994) formula e aplica dois tipos de enquetes: as descritivas, que enfatizaram maneiras de fazer diferenciadas (práticas da leitura, práticas de espaços urbanos, utilização das ritualizações cotidianas, reempregos e

funcionamentos da memória); e as voltadas para a literatura científica capaz de estimular à elaboração de hipóteses sobre a lógica desses mecanismos forjados na ocasião e no detalhe, sobre “a lógica desse pensamento que não se pensa” (CERTEAU, 1994, p.43). Ao aproximar as operações cotidianas de campos científicos que elegem outros objetos e lógicas, Certeau (1994) abre caminhos metodológicos – além do arcabouço teórico, por suposto – para o objetivo desse trabalho: a virada antropológica das políticas públicas, ou seja, alçar às práticas cotidianas ao lugar de fonte privilegiada para a administração política do Estado.

Sobre as enquetes descritivas, são elas que corporificam a pesquisa propriamente dita. Descrever as maneiras de fazer e, assim, identificar sua lógica; para isso há um capítulo exclusivo. Sobre a literatura científica adequada ao pensamento sobre as práticas, é preciso estar atento aos estudos sociológicos, antropológicos e históricos, que estudam e contextualizam os ritos, os espaços, os usos, os costumes e as relações. De modo semelhante, as pesquisas sociolinguísticas fornecem material fecundo para análise, haja vista ser o uso ordinário da língua uma prática das mais relevantes, com todas as suas imbricações circunstanciais ou estruturais, sutis ou declaradas. Importante frisar que no presente trabalho não faremos um estudo sociolinguístico, nem tampouco sociológico, antropológico ou histórico por excelência. Antes, trata-se de reunir todas essas abordagens como sensibilidades analíticas conformadoras de um quadro referencial de onde se observa a vida cotidiana, essa sim, objeto do olhar mais atento, sempre surpreendido por lógicas de ampla plasticidade, que descaminham e exacerbam o pensamento.

São essas determinações que guiam a busca e o reconhecimento das *operações* poéticas efetivadas pelos sujeitos dominados, reunidos no que Certeau (1994, p.44) chama de uma marginalidade travestida de maioria silenciosa:

A figura atual de uma marginalidade não é mais a de pequenos grupos, mas uma marginalidade de massa; atividade cultural dos não produtores de cultura, uma atividade não assinada, não legível, mas simbolizada, e que é a única possível a todos aqueles que no entanto pagam, comprando-os, os produtos-espetáculos onde se soletra uma economia produtivista. Ela se universaliza. Essa marginalidade se tornou maioria silenciosa.

As mencionadas *operações* serão distintas, de acordo com a largura, por assim dizer, dos espaços de manobra que encontrem, ou criem, no sistema. São elas a manifestação inventiva das práticas de apropriação e uso, de consumo ativo,

daquilo que é imposto; são indicadores de engenhosidade e resistência. Certeau (1994, p.44) explica que “a fraqueza em meios de informação, em bens financeiros e em “seguranças” de todo tipo exige um acréscimo de astúcia, de sonho ou de senso de humor”. Ainda que joguem com dispositivos semelhantes, os efeitos das práticas cotidianas não serão idênticos. As *operações* não são homogêneas, pois respondem a situações sociais desiguais e partem de sujeitos detentores de autonomias em graus diversos. Em outros termos, as *operações* são submetidas a relações de poder.

Fica estabelecida, desta feita, uma disputa, um jogo de forças, violências, tensões, que levará o historiador francês a propor o estudo da cultura a partir de uma análise *polemológica* (CERTEAU, 1994). Ele defende que a cultura, sendo o direito um dos seus modelos, media conflitos, legitimando, deslocando ou controlando a razão do mais forte. É nesse embate entre as forças do sistema e os procedimentos antidisciplinares das “artes” do fazer, “engenhosidade do fraco para tirar partido do forte” (CERTEAU, 1994, p.46), que as práticas cotidianas serão eivadas de caráter político. E aqui encontra-se uma razão explícita para corroborar a tese de que é preciso aprofundar a incorporação das práticas cotidianas, como resistências eticamente valoradas, às políticas públicas.

Política também é a relação do sujeito com o sistema e com os outros. Sob a perspectiva da produção capitalista, onde o poder econômico dita regras (não só econômicas, é bom que se diga), a tensão entre o sujeito e os sistemas técnicos se faz presente, evidenciado a problemática que reveste o *estatuto do indivíduo* nesse contexto: a pessoa é cada vez mais indivíduo e menos sujeito. Isso significa que, em uma relação indiretamente proporcional, o indivíduo é submetido às engrenagens que movimentam a vida coletiva ao tempo em que se envolve menos com esses fazeres, há menor investimento subjetivo. Ainda que se destaque desses enquadramentos, o indivíduo não consegue escapar dos seus ditames, restando-lhe a prática da astúcia frente a eles. Composto de indivíduos, o tecido social se organiza em fragmentos, partes atomizadas, desagregadas, que não conformam um todo. As astúcias, dessa maneira, ao se reapropriarem do sistema e de seus elementos, “visam uma *terapia de socialidades deterioradas*, e usam técnicas de reemprego onde se podem reconhecer os procedimentos das práticas cotidianas” (CERTEAU, 1994, p.52). No horizonte dessa terapia social, por assim dizer, deve-se observar o que pode ser, nos dias atuais, a representação democrática – e legítima

– “das alianças microscópicas, multiformes e inumeráveis entre *manipular* e *gozar*, realidade fugidia e massiva de uma atividade social que joga com sua ordem” (CERTEAU, 1994, p.52). Diante dessa face também política e essencialmente relacional das *operações* cotidianas, o historiador francês explicita: “Deve-se então elaborar uma política dessas astúcias” (CERTEAU, 1994, p.52). Mais um argumento para a tese aqui defendida.

3.2.3 Trajetórias: estratégias e táticas

Com o intuito de aprimorar a percepção das práticas, Certeau (1994) elabora a categoria de “trajetória”. As práticas, que acontecem nas ocasiões, são primas-irmãs do tempo, traçam “trajetórias indeterminadas” que à primeira vista não fazem sentido, pois escapam ao espaço em que se movimentam. O sistema pré-fabricado não é apto a significar a heterogeneidade dessas práticas, desses caminhos; “elas circulam, vão e vem, saem da linha e derivam num relevo imposto, ondulações espumantes de um mar que se insinua entre os rochedos e os dédalos de uma ordem estabelecida (CERTEAU, 1994, p.97). Para ilustrar, é possível comparar as produções práticas ordinárias às “linhas de erre” desenhadas pelos jovens autistas acompanhados por F. Deligny (CERTEAU, 1994). O pesquisador, ainda mais uma vez, descreve o movimento:

No espaço tecnocraticamente construído, escrito e funcionalizado onde circulam, as suas trajetórias formam frases imprevisíveis, “trilhas” em parte ilegíveis. Embora sejam compostas com os vocabulários de línguas recebidas e continuem submetidas a sintaxes prescritas, elas desenhavam as astúcias de interesses outros e de desejos que não são nem determinados nem captados pelos sistemas onde se desenvolvem (CERTEAU, 1994, p. 46).

Figura 3 – Linhas de erre



Fonte: <http://www.jur.puc-rio.br/encontrodeligny/>

Captar essas trajetórias – a lógica das práticas – não é tarefa fácil. A estatística não se presta a esse papel porque classifica e calcula as unidades significantes de acordo com tabulações próprias, o que evidencia o material das práticas, os seus elementos constituintes, porém não o seu movimento, a sua discursividade que reúne tais elementos e, por meio da bricolagem, da inventividade “artesanal”, cria um fraseado único (CERTEAU, 1994). Como informa Certeau (1994, p.46), “decompondo essas “vagabundagens” eficazes em unidades que ela mesma define, recompondo segundo seus códigos os resultados dessas montagens, a enquete estatística só “encontra” o homogêneo”. Resta lançadas fora as *operações* heterogêneas e os seus significados, os seus conteúdos fecundos, que resistem e refazem a vida cotidiana. Por fragmentar em partes a serem controladas o que deve ser estudado como todo contínuo, o olhar estatístico perde o essencial. Por essa razão, a etnografia como escolha metodológica.

Para detalhar estas trilhas construídas e percorridas, Certeau (1994) elabora dois conceitos-chave que devem orientar a observação: estratégia e tática. Define Certeau (1994, p.46):

Chamo de “estratégia” o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico.

Denomino, ao contrário, “tática” um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias.

A estratégia, portanto, é um cálculo de força que parte de um lugar *próprio*, de onde é possível se destacar dos demais e gerir as relações mantidas com os outros. Tática, por sua vez, é um cálculo que não parte de um *próprio*, acontece sempre no lugar do outro; sem fronteiras definidas, não se distingue nem tampouco distingue o outro. Neste lugar ocupado, a tática se insinua, porém não pode tomá-lo como base para suas expansões ou como alicerce que assegure independência frente às intempéries das circunstâncias.

Ainda promovendo essa análise diferenciadora, uma frase de Certeau traz uma distinção fundamental: “O “próprio” é uma vitória do lugar sobre o tempo” (1994,

p.46). Sendo assim, a tática, que não possui lugar, está intimamente ligada à gramática do tempo. As “ocasiões” são percebidas de acordo com o desenrolar dos acontecimentos; são, por conseguinte, oportunidades para agir. Dessa maneira, o fraco, durante as brechas da ocasião, tirando proveito de forças que lhe são impostas, atua. As táticas, como se pode perceber, estão inscritas na relação mantida entre a razão, a ação e o instante (CERTEAU, 1994).

As práticas cotidianas, em muitos casos, são táticas. Também são táticas “uma grande parte das “maneiras de fazer”: vitórias do “fraco” sobre o mais “forte” (os poderosos, a doença, a violência das coisas ou de uma ordem etc.)” (CERTEAU, 1994, p.47). São sucessos travestidos na arte de dar golpes, nas astúcias e simulações fundadas em saberes antigos, “imemoriais inteligências com as astúcias e simulações de plantas e de peixes” (CERTEAU, 1994, p.47). Seja em que tempo for, as táticas se adaptam e, inventivamente, trazem algo de contínuo e permanente. Em sociedades atuais, Certeau (1994, p. 47) descreve como se comportam as táticas:

elas se multiplicam com o esfrelamento das estabilidades locais como se, não estando mais fixadas por uma comunidade circunscrita, saíssem de órbita e se tornassem errantes, e assimilassem os consumidores a imigrantes em um sistema demasiadamente vasto para ser o deles e com as malhas demasiadamente apertadas para que pudessem escapar-lhe.

Nesse sistema, introduzem um movimento browniano (CERTEAU, 1994). O movimento browniano é o movimento aleatório de partículas em suspensão num líquido ou num gás, resultante da colisão destas partículas com as moléculas do fluido. O botânico Escocês Robert Brown foi o primeiro cientista a estudar, em 1827, esse movimento, observando ao microscópio grãos de pólen deslocando-se aleatoriamente em água (LQES, 2016). Interessante visualizar esse movimento que, como as *linhas de erre*, representa as táticas. Talvez ainda mais interessante seja perceber como Certeau (1994) estabelece amplos diálogos com diversas áreas do saber.

Figura 4 – Movimento browniano



Fonte: http://lges.igq.unicamp.br/canal_cientifico/lges_news/lges_news_cit/lges_news_2016/lges_news_novidades_2084.html

Outro traço distintivo: as táticas evidenciam que a inteligência é indissociável “dos combates e dos prazeres cotidianos que articula, ao passo que as estratégias escondem sob cálculos objetivos a sua relação com o poder que os sustenta, guardado pelo lugar próprio ou pela instituição (CERTEAU, 1994, p.47). Dentre as frentes que a pesquisa de Certeau assumiu – leitura, práticas do espaço, maneiras de frequentar um lugar, arte culinária – uma chama particularmente a atenção: os “mil modos de instaurar uma confiabilidade nas situações sofridas, isto é, de abrir ali uma possibilidade de vivê-las reintroduzindo dentro delas a mobilidade plural de interesses e prazeres, uma arte de manipular e comprazer-se” (CERTEAU, 1994, p.50, 51). Isso porque o sofrimento – estrutural da pobreza, afetivo do abandono, psíquico da insegurança e violência – é parte constituinte de toda a vida humana e está presente em cores dramáticas nas práticas cotidianas dos nossos nordestinos, retratados na obra literária analisada. Compreender as táticas empreendidas destas ocasiões pode nos ensinar muito sobre humanidade.

3.2.4 *Culturas populares*

A análise realizada por Certeau (1994), consagrada à língua falada pelos lavradores de Pernambuco sobre a sua situação em 1974 e sobre as gestas de Frei Damião, herói carismático da região, é muito útil para a pesquisa empreendida no

presente trabalho, pois traça um quadro referencial bastante pertinente a obra a ser estudada. Informa o historiador francês, logo de início, que o espaço era estratificado em duas frentes. Por um lado, regido por princípios polemológicos, o “espaço socioeconômico, organizado por uma luta imemorial entre “poderosos” e “pobres”, apresentava-se como o campo das perpétuas vitórias dos ricos e da polícia, mas também como o reinado da mentira” (CERTEAU, 1994, p. 76), afinal onde os fortes sempre ganham, as palavras, com as suas astúcias, enganam. De outro lado, o “espaço *utópico* onde se afirmava, em relatos religiosos, um possível por definição milagroso: Frei Damião era o seu centro quase imóvel sem cessar qualificado pelas histórias sucessivas dos castigos do seu que atingiam seus inimigos” (CERTEAU, 1994, p. 76).

Na disputa desigual de forças, a palavra era falsificada e burlava a proibição de dizer – como típica prática antidisciplinar – para revelar uma injustiça histórica que impunha essa ordem das coisas, todo dia sendo tudo sempre igual, sem que a possibilidade de mudança se afigurasse nem sequer ao longe. No entanto, mesmo sendo um fato rotineiramente reforçado, a relação de forças entre os poucos que oprimem e os muitos que são oprimidos não era aceita, não era legitimada. Sob esse jugo, a convicção dos sujeitos apontava em outra direção: “uma radical recusa ao *estatuto* da ordem que se impõe como natural e um protesto *ético* contra sua fatalidade” (CERTEAU, 1994, p.77).

E é então que o cenário religioso consubstancia esse protesto, balizando a discrepância percebida entre os fatos socio-históricos e o sentido de (in)justiça. O agir metafísico, por meio de manifestações sobrenaturais, evidencia a eventualidade da história vivida e demarca o espaço de resistência. O milagre, assim, que escapa aos ritos das relações socioeconômicas, sustenta a esperança. Certeau (1994, p.77) afirma que essa transfiguração permite que “o vencido da história – corpo no qual se escrevem continuamente as vitórias dos ricos ou de seus aliados – possa, na “pessoa” do “santo” humilhado, Damião, erguer-se graças aos golpes desferidos pelo céu contra os adversários”.

Sem desmerecer ou desconsiderar a realidade, os milagres respondem à vida de viés. Dialogando com o título dessa tese, ainda que o ornitorrinco esteja lá, diante do espelho, com todos os seus detalhes íntegros, a imagem especular será envolta por uma áurea dotada de uma semântica toda especial; o real vai além do que se

vê. O místico, espiritual, suplanta o fracasso manifesto e sublima a repressão sempre presente. Acontecimentos sobrenaturais, explica Certeau (1994, p.78),

apesar de tudo, oferecem ao *possível* um lugar inexpugnável, por ser um não lugar, uma utopia. Criam um espaço diferente, que coexiste com aquele de uma experiência sem ilusões. Dizem uma verdade (o milagroso), não redutível às crenças particulares que lhe servem de metáforas ou de símbolos. Estariam *ao lado* da análise dos fatos como o equivalente daquilo que uma ideologia política introduz *nesta análise*.

Por esse percurso, a crença resiste à fatalidade da ordem imposta. Interessante perceber que esse exercício de fé também foi imposto, junto com o poder que delinea a dimensão socioeconômica, podendo mesmo ser tal liturgia considerada um elemento na estratégia polemológica de colonização. Por descaminhos criativos, usos alternativos e excêntricos, aqueles que creem se apropriam dos meios consagrados e reelaboram sua rede de significados, o que aliás era visto com suspeitas pelas autoridades civis e eclesiásticas. O uso popular confere à prática religiosa outro funcionamento, revestindo-lhe de uma poética de resistência, sem contudo abrir mão da fé e da sinceridade de propósitos que a fundamentam; “sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se veem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida” (CERTEAU, 1994, p.78,79).

Alicerçado nessa espécie de *operação*, Certeau (1994, p.80) expõe que “*uma maneira de utilizar* sistemas impostos constitui a resistência à lei histórica de um estado de fato e a suas legitimações dogmáticas. Uma prática da ordem construída por outros redistribui-lhe o espaço”. São lances táticos empreendidos pelos comuns, em um jogo entre desiguais, que se aproveitam das ocasiões e tornam presentes referências utópicas em tempos e espaços onde não eram esperadas. Um pouco como a fé que traz à existência as coisas que não se veem. A sabedoria da cultura popular, dessa feita, se manifesta “como *trampolinagem*, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltimbanco e à sua arte de saltar no trampolim, e como *trapaçaria*, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais” (CERTEAU, 1994, p.80).

Os modelos operatórios da cultura popular não estão presos ao passado, nem é possível restringi-los à certas localidades distantes, isoladas. Antes, se fazem vívidos contemporaneamente, seja nas grandes cidades ou nos campos. Continuam,

também ontem como hoje, reprimidos; o esforço para silenciá-los permanece. As instituições do saber pretendem dominar as práticas cotidianas delimitando-as, como se apenas achados etnográficos ou linguísticos fossem, e expondo-as como folclore destinado à satisfação de curiosidades sobre coisas longínquas. É um movimento ideológico: esvaziar o conteúdo e apreciar uma forma já sem vida (BARTHES, 2001). Defende Certeau (1994, p.89) que a cultura popular não é “um corpo considerado estranho, estraçalhado a fim de ser exposto, tratado e “citado” por um sistema que reproduz, com os objetos, a situação que impõe aos vivos”. Antes, reúne estilos: nas trocas sociais, a economia do “dom”, praticando a generosidade como revanche; no campo das invenções técnicas, a arte dos “golpes”; e, ainda, “um estilo de resistência moral, isto é, e uma ética da *tenacidade* (mil maneiras de negar à ordem estabelecida o estatuto de lei, de sentido ou fatalidade)” (CERTEAU, 1994, p.88,89).

Na seara econômica, por exemplo, a compartimentalização essencialmente capitalista dos tempos e espaços, em movimento centrípeto em torno do eixo trabalho, tão bem destrinchada por Lefebvre (1991), apesar de ser *fato* não há de ser *lei*. A tática peculiar ao econômico, que importa em *desvio* e *dissimulação*, “é na realidade o retorno de uma ética sócio-política a um sistema econômico” (CERTEAU, 1994, p.89). De fato, de acordo com os estudos de antropologia econômica realizados por Polanyi (2012), se qualquer conclusão pode ser destacada, no estudo das sociedades antigas, é a não modificação do homem como ser social: o sistema econômico era dirigido por motivações não econômicas; a economia, como regra, estava submersa nas relações sociais.

Nesse fulcro, sobre o ser social, conformado numa ordem sociossimbólica capitalista, uma questão importante explicitada por Polanyi (2012) refere-se à motivação do ser humano para agir. Segundo o autor, a ficção mercantil impôs uma prática utilitarista para justificar o fazer humano, resumida em dois principais estímulos: a fome, de um lado, e os ganhos, do outro. Assim, o trabalhador vende a sua força de trabalho no mercado para garantir alimento e os empresários agem para auferir lucros. Esta prática calcada na utilidade, como ensina o autor, “deturpou fatalmente a compreensão que o homem ocidental tinha de si mesmo e de sua sociedade” (2012, p.54).

Em se tratando da sociedade, Polanyi informa que a seguinte compreensão foi adotada: “suas instituições eram “determinadas” pelo sistema econômico” (2012,

p.55). O determinismo econômico surge, assim, como lei de alcance pleno, que submete toda a sociedade humana. O autor afirma que, de fato, essa lei é determinante numa economia de mercado, definindo as classes sociais e exercendo influência importante frente a diversas outras instituições, como o “Estado e o governo, o casamento e a criação dos filhos, a organização da ciência e da educação, a religião e as artes, a escolha da profissão, os tipos de habitação, as formas dos aglomerados humanos e a própria estética da vida privada” (2012, p.55 e 56). Como não existe ação humana “no vácuo (até os santos precisam de um pilar)” (2012, p.56), Polanyi explica que “os efeitos indiretos do sistema de mercado acabaram por determinar o conjunto da sociedade”, reforçando a conclusão equivocada de que a sociedade é o seu sistema econômico (2012, p.56). Esta “ficção mercantil”, elaborada em torno dos interesses norteadores da ação humana e da conformação social, lança a base para a substância social contemporânea.

Toda prática cotidiana que subverte esse entendimento é tática. Pode-se pensar no “*potlatch*, segundo Mauss, jogo de prestações voluntárias que levam em conta a reciprocidade e organizam uma rede social articulada pela “obrigação de dar”” (CERTEAU, 1994, p.89) ou nas experiências organizadas por Santos (2005) no livro (já citado no capítulo anterior) *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. São iniciativas contra hegemônicas que sobrevivem nos interstícios, nas franjas do capitalismo cujas maneiras de fazer são interpretadas pela sociedade do lucro como “excesso (desperdício), contestação (a rejeição do lucro) ou delito (atentado contra a propriedade)” (CERTEAU, 1994, p.89).

3.2.5 Artes de ler e conversar

Lançando mão da astúcia, de metáforas, de operações que combinam elementos heterogêneos, o sujeito se introduz em um lugar não-próprio, customizando-o com as suas experiências, sensibilidades, desejos, tal qual o locatário ao mobiliar o imóvel alugado, ou os locutores que se utilizam da língua materna para contar a sua própria história (CERTEAU, 1994). Assim também *fazem* os dominados, recriando a ordem imposta através de produções cotidianas táticas. Como diz Certeau, “no limite, esta ordem seria o equivalente daquilo que as regras de metro e rima eram antigamente para os poetas: um conjunto de imposições

estimuladoras da invenção, uma regulamentação para facilitar as improvisações” (1994, p. 50).

Considerando a criação literária, uma das práticas a serem descritas, dada a sua importância na cultura atual, é a *leitura*. De importância equivalente, o aprofundamento sobre ela ocorre porque é a maneira de fazer dessa tese (mesmo para observar, se lê). As leituras são viagens do olhar (CERTEAU, 1944, p.48), sobre imagens ou textos, estimuladas por todos os lados. Essa prática, em especial, “parece aliás constituir o ponto máximo da passividade que caracterizaria o consumidor, constituído em *voyeur* (troglodita ou nômade) em uma “sociedade do espetáculo”” (CERTEAU, 1944, p.49). Uma produção silenciosa que percorre os textos, se detém em palavras, segue com vagarosidade ou rapidez. Não domina esse espaço discursivo; antes, o leitor usa de sua astúcia e se apropria do texto alheio, recriando, combinando, pondo em prática as metáforas e metonímias pessoais. Certeau (1994, p.49) afirma que nessas maneiras de fazer o leitor:

Faz das palavras as soluções de histórias mudas. O legível se transforma em memorável: Barthes lê Proust no texto de Stendhal; o espectador lê a paisagem de sua infância na reportagem de atualidades. A fina película do escrito se torna um remover de camadas, um jogo de espaços. Um mundo diferente (o do leitor) se introduz no lugar do autor.

É a tomada do lugar do outro, como locatários que habitam o imóvel alugado ao seu modo, com as suas impressões e memórias; ou falantes que, pelo sotaque, por meio de expressões próprias e modos de falar, brincam e dinamizam a língua materna; pedestres que fazem o seu caminho ao caminhar (CERTEAU, 1994). Portanto, a leitura é uma arte de fazer ativa. A ela, pelo uso da palavra – dos enunciados e enunciações – se compara a arte de conversar. Certeau (1994, p.50) expõe que “as retóricas da conversa ordinária são práticas transformadoras de “situação” de palavra, de produções verbais onde o entrelaçamento das posições locutórias instaura um tecido oral sem proprietários individuais”. Essa comunicação coletiva, que não pertence a ninguém, atesta as competências de manipular “lugares comuns”, tornando-os “habitáveis” (CERTEAU, 1994).

Sendo a leitura uma “arte de fazer” – e considerando que a pesquisa ora em tela se debruça sobre uma obra literária ficcional – é fundamental salientar o papel da literatura nesse contexto de práticas cotidianas. Certeau (1994) informa que Propp realizou uma pesquisa “formalista” sobre os contos populares. Examinou quatrocentos deles e identificou “séries fundamentais” de *funções*, sendo a “função”

“a ação de um personagem, definida do ponto de vista de sua significação no desenrolar da intriga” (CERTEAU, 1994, p.85). A novidade trazida por Propp consiste em, a partir dos contos, analisar as táticas praticadas em situações de conflito. Mais adiante, com outros pesquisadores e em outras oportunidades, foi possível reconhecer nos contos os discursos do povo. São modelos de práticas, maneiras de dizer e de lidar com a linguagem recebida que se revestem de forma cômica ou artística e revelam a arte de viver em um lugar não próprio, no campo do outro. A transcrição do trecho a seguir se aplica em gênero, número e grau a’ *O Auto da Compadecida*:

Uma formalidade das práticas cotidianas vem à tona nessas histórias, que invertem frequentemente as relações de força e, como as histórias de milagres, garantem ao oprimido a vitória num espaço maravilhoso, utópico. Este espaço protege as armas do fraco contra a realidade da ordem estabelecida. Oculta-as também às categorias sociais que “fazem história”, pois a dominam. E onde a historiografia narra no passado as estratégias de poderes instituídos, essas histórias “maravilhosas” oferecem a seu público (ao bom entendedor, um cumprimento) um possível de táticas disponíveis no futuro (CERTEAU, 1994, p.85).

Para concluir essa subseção e nos conduzir adiante, é ainda com Certeau que se reforça a proposição de conhecer as formas de vida – conjunto de práticas cotidianas – a partir da literatura. Veja o que nos diz Girard (1994, p.30,31) sobre a impossibilidade de organizar um índice de personagens:

Lamentei não ter podido incluir nesse índice a galeria de personagens legendários ou fictícios, heróis de mitos gregos ou tirados das “histórias de enfermos” de Freud [...]. Não são autores. Mas a sua tropa bem alinhada atravessa *As Artes de Fazer*, como outrora os filósofos e poetas mortos habitavam os cantos de Dante, ora possíveis atores, ora portadores metafóricos do sentido. Antígona, a Bela Adormecida no Bosque, a Borracheira, Dédalo e Ícaro, Dora e o pequeno Hans, Emílio, Fígaro, Don Juan, Lady Macbeth, Édipo, Robinson na companhia de Sexta-Feira, Scapi, Ulrich e muitos outros povoam estas páginas. Figuras-arquétipos de estatuto intermediário, cumprem o ofício de ligação entre os autores conhecidos, indivíduos nomeados e renomeados, e a multidão anônima dos praticantes inventivos e astutos “produtores desconhecidos, poetas de seus negócios”. Sua presença confere a esta obra inclassificável uma profunda humanidade [...].

Tomando por elementos sensibilizadores a teoria da estruturação de Giddens (2009), como expressão sistemática da possibilidade real de uma abordagem não dicotômica entre agente e estrutura, adota-se as diretrizes elencadas por Certeau (1994) para aproximar o olhar da vida cotidiana pelo respeito, sensibilidade e apuro técnico que demonstra diante dos sujeitos comuns, prestando muita atenção às suas táticas e produções criativas e rebeldes. As elaborações de Certeau confluem com o

campo de pesquisa (Administração Política), o contexto do paradigma emergente, as escolhas epistemológicas (o pragmatismo poético) e metodológicas (Certeau fez etnografia), conferindo ao desenho dessa pesquisa alguma fluidez. E une-se a Bakhtin (2010b), que faz do Carnaval uma tática.

3.3 Mikhail Bakhtin: a celebração de outro mundo possível

O russo Mikhail Bakhtin (1895-1975) foi um tenaz pensador: acometido de doenças crônicas que o deixaram quase imóvel, acabou preso e condenado ao exílio interno no Cazaquistão durante seis anos, enfrentou as mais agudas privações materiais e, ainda assim, deixou uma obra de reconhecida amplitude, profundidade e importância. Sua tese de doutoramento sobre Rabelais levou nada menos do que seis anos para ser “analisada” e, por fim, negaram-lhe o grau de doutor. E seguiu resistindo. O filosofar, no sentido interdisciplinar mais amplo, é precisamente o que muito dos mais ardentes seguidores de Bakhtin consideram sua mais valiosa contribuição à cultura. A tarefa de estabelecer uma teoria literária inequívoca, bem como de explicar de maneira completa e satisfatória textos artísticos e autores, jamais foi a preocupação primordial de Bakhtin. Ao contrário, ele tendia a invocar a literatura como ilustração dos seus princípios e estratégias de viver e de pensar (FIORIN, 2008).

Pelo testemunho do próprio Bakhtin, a sua profissão oficial (a filologia, o campo acadêmico da linguística e da erudição literária) serviu-lhe como espécie de refúgio e cobertura. Ele nunca renegou suas obras sobre Dostoievski e Rabelais. Mas, no início dos anos 60, observou a Sergei Bocharov (“com um esgar”, segundo este) que muito do que escrevera sobre Dostoievski seguia sendo “mera crítica literária (...) e há de haver uma saída para outros mundos”.

Com certeza os mais importantes diálogos de Bakhtin eram com as ideias. Ele as interpretava antes de se sentir compelido a compartilhá-las. Muitas vezes essas ideias estavam associadas a personalidades específicas (vivas ou falecidas). Considerado o ritmo das mudanças que ocorriam ao seu redor – ele viveu todos os grandes cataclismas soviéticos -, Bakhtin mudava suas ideias e seus temas com excepcional vagarosidade. No final da vida ele retornou, com léxico pouquíssimo alterado, às questões de sua juventude. Continuava sendo, obstinadamente, um homem de livros. E valorizava, acima de tudo, duas coisas pelas quais a vida do

século XX (e certamente o ambiente pós-modernista) perdera o apreço: profundidade e duração. Ambas são necessárias para desenvolvermos a aptidão ou o desejo de nos demorarmos sobre alguma coisa tempo suficiente para conhecê-la; esse demorar-se era o primeiro requisito do “amor estético”. A maior parte do tempo, até onde sabemos, Bakhtin viveu na categoria do que ele chama de “Tempo Longo”.

Embora fosse certamente pró-linguagem, afinal era um filósofo da linguagem, Bakhtin não endossava nenhuma das atitudes transfiguracionais para com as palavras adotadas pelos simbolistas, pelo futuristas de vanguarda e mais tarde pelos adeptos do realismo socialista patrocinado pelo Estado. Ele não acreditava ser possível sujeitar-se à natureza por meio das palavras. Não era adepto da doutrina teosófica segundo a qual a designação pode controlar o desconhecido, e nem supunha que se pode manipular a realidade por meio do conhecimento dos signos. Ele passava ao longo das teorias de linguagem encantacionais, mitológicas e ocultistas. Ele tinha outro tipo de ambição em relação às palavras.

Duas considerações fundamentais feitas por Fiorin (2008). Primeiro, Bakhtin não faz, em geral, começos nem finais. Faz apenas meios. Totalmente comprometido com o processo e com a dinâmica da resposta, Bakhtin preocupa-se muito pouco com a forma como alguma coisa *começa* (uma personalidade, uma responsabilidade) ou como ela poderia ser conduzida a um final eficaz e bem proporcionado. Essa negligência para com a gênese e a completa indiferença para com a conclusão deixaram um traço profundo em seu pensamento, conferindo as suas interpretações literárias um aspecto estranho, aéreo, muitas vezes fragmentário. Sua paixão pelo meio do texto em contínuo desenvolvimento também o distancia profundamente de seu objeto Dostoievski, talvez o maior poeta prosaico do pecado original, da Revolução e do Apocalipse no século XIX.

Segundo, Bakhtin não consegue ouvir em nenhum lugar um monólogo totalmente autoconfiante. À medida que amadureceu, ele foi se tornando mais e mais inflexível nessa questão. Em sua opinião, mesmo a linguagem deliberadamente empregada “de forma monológica” – ultimatoss, despedidas categóricas, notas suicidas, ordens militares – espera, na verdade, obter uma resposta; ela quer ser tomada como a penúltima palavra apenas, e a pessoa que expressa um desses fragmentos de discurso monológico sempre espera que em a escuta se dê ao trabalho (contra todas as expectativas e deixas linguísticas) de responder. Nesses terrenos de expectativas mais elevadas, a ausência de resposta

é ela própria uma resposta que faz aparecer, plenamente vocalizada, sua própria angústia. Enquanto estivermos vivos, não teremos o direito de nos afastar de outra pessoa que se dirige a nós para manifestar uma necessidade – e nenhum direito, aparentemente, de sermos deixados sós. Para Bakhtin, nenhum momento é *jámais* totalmente peremptório fechado.

Bakhtin estava convencido de que a consciência do outro não é mera linguagem (FIORIN, 2008). Uma vez contactada, ela se abre de formas que não podem ser “aprendidas” por nenhuma gramática “normatizada” a nossa disposição. De fato, a tendência modernista de reduzir o mundo a paradigmas linguísticos era totalmente estranha a Bakhtin, para quem a linguagem nunca poderia ser redutora e a consciência nunca poderia ser simplesmente “lida”. Com toda humildade do mundo, o “texto” dessa consciência não pode ser recuperado ou diretamente servido – porque ele não existe como tal antes que eu o aborde. O dialogismo usa a linguagem, mas a “filosofia primeira” que lhe subjaz não é, no sentido usual do termo, linguística. Ele se apoia numa lógica interativa que tensiona as palavras ao limite – incentivando-as a adquirir entonação, carne e contornos de uma completa visão de mundo.

3.3.1 *Ouçõ vozes (polifonia, dialogismo e Dostoievski)*

Ao analisar a obra de Dostoievski, Bakhtin (2010b) apresenta um conceito de literariedade que à maioria dos críticos formalistas teria parecido altamente suspeito. Ao contrário dos formalistas russos, que preferiam examinar na produção literária de um dado autor dispositivos mecânicos e impessoais *duros*, como desfamiliarização, retardo, paródia, “alongamento” dos acontecimentos e etapas construtivas do texto, Bakhtin concentra-se quase exclusivamente num único dispositivo, decisivamente *macio*: a consciência humana (FIORIN, 2008).

Para examinar os graus de consciência no terreno da estética, Dostoievski criou – ou descobriu, talvez – a polifonia. Para Bakhtin (2010b), essa ideia era luminosamente radical e causou uma verdadeira mudança de paradigma, uma “revolução copernicana” na história do romance. Na visão do mundo “ptolomaica” anterior, o autor se posta no centro das coisas, como Jeová, distribuindo partículas de consciência aos personagens, que vão tomando forma sob sua pena autoral, em quantidades estritamente necessárias para que cada membro do elenco possa

representar obedientemente o papel que lhe foi atribuído. Dostoievski, explica-nos Bakhtin (2010b), adotou um modelo autoral do gênero “Novo Testamento”, mas baseado em parábolas e paradoxos irresolúveis do que em certezas transmitidas como leis. As recompensas podem parecer injustas, e os fins, poucos claros, mas esse método aumenta as possibilidades de que autor e herói façam um genuíno aprendizado no processo de se definirem mutuamente. A personificação – que significa delimitação – sempre implica mais vulnerabilidade. Os autores polifônicos, quando “descem à terra” para dar a suas criações um tratamento mais horizontal que vertical, projetam seus personagens para saber, potencialmente, tanto quanto sabem eles próprios. Esses autores costumam dizer do herói que criam: ele tem que fazer isso ou aquilo, embora eu não saiba por quê. O que posso fazer para ajudá-lo a mostrar-me suas razões?

Para reforçar esta relação recíproca, diz Bakhtin (2010b), Dostoievski projeta como herói de seus romances não um ser humano destinado a viver uma sequência de acontecimentos – isto é, o portador de uma “trama” previamente planejada -, mas um *herói-ideia*, uma ideia que utiliza o herói como veículo para realização de seu potencial no mundo. O objetivo passa a ser, então, libertar o herói da “trama”, em ambos os sentidos da palavra, o sinistro e o trivial: libertá-lo de todos aqueles fios narrativos epopéicos que ainda aparecem atados ao romance, com seus resultados rotineiros, portanto “aprisionados”, e também dos acontecimentos derivados das necessidades da vida rotineira, monótona e entorpecedora. Pois os *acontecimentos* – como atestam as próprias biografias de Bakhtin e Dostoievski – raramente nos libertam. Em vez de acontecimentos, Dostoievski convida seus heróis e seus leitores a experimentarem as diferenciações e os desdobramentos da palavra expressa, mais ricos e “de final aberto”, num contexto em que todos os participantes estão projetados para responder. O escritor polifônico, quando opta por estruturar suas obras dessa forma, ainda cria, é claro, seus heróis e “reclama” suas histórias. Mas, ao valorizar acima de tudo a discussão aberta sobre questões irresolúveis, o autor os está inserindo num ambiente de máxima liberdade.

A polifonia traz ainda outros benefícios. Uma vez que o laço entre herói e trama é afrouxado e que o diálogo de ideias (em vez de uma série de aventuras exóticas) se torna o denominador comum entre autor, herói e leitor, mais espaço se abre para este último. Ele passa a poder participar ativamente – o que significa dizer não indiretamente ou num plano de igualdade – da narrativa. É a possibilidade

ostensiva da prática da leitura, da tática desenvolvida na maneira de ler. Num romance de ideias, não há “escapismo”; voluntariamente ou não, somos todos da mesma maneira comunicantes. Ou, como Bakhtin (2010b) parece sugerir, independentemente do quão pobres, reprimidas ou mutiladas sejam nossa vidas, sempre podemos interceptar uma conversa e oferecer uma resposta. No que se refere a seu potencial de comunicação sobre um terreno comum, as ideias são simplesmente mais ricas do que as experiências. O caderno de notas de Dostoiévski comprovou o quanto ele próprio se surpreendia com as guinadas que seus romances eram obrigados a dar para acomodar o inesperado crescimento das ideias aduzidas – e verbalmente testadas – por seus personagens.

Para Bakhtin (2010b), o herói polifônico foi a primeira grande contribuição de Dostoiévski para a arte do romance. A segunda foi para a teoria da linguagem. Dentro de cada discurso, disse Bakhtin, há uma luta por significado, frente a qual o autor pode adotar distintas atitudes. Pode optar por abafar ou dar um desfecho ao diálogo, desencorajando qualquer resposta externa e assim empregando o discurso *monologicamente*. Mas pode também enfatizar a bivocidade do discurso: exagerando um dos lados (como na estilização); opondo entre si duas ou mais vozes enquanto favorece uma delas (como na paródia); ou aplicando uma categoria especial, bastante sutil, que Bakhtin (2010b) chama de “discurso bivocálico ativo”, que implica a condução do debate no interior de um discurso de modo que o lado parodiado não aceite a ofensa sem protestar, mas, ao contrário, lute, resista, e tente subverter a situação. Dostoiévski tinha uma excepcional habilidade no trato desse tipo astucioso de discurso; exemplificar com *Os irmãos Karamázov* é de uma contundência suficiente.

Agora, trata-se de resumir o destino da polifonia. Bakhtin era fascinado por modelos científicos e buscava estabelecer uma filosofia moral rigorosa o bastante para rivalizar com a dos alemães. Ele amadureceu em uma época fascinada por manipulações numéricas e classificações, séries, conjuntos e grupos, e pelo surgimento da sociologia como atividade profissional; números prestam-se a grandes estruturas (FIORIN, 2008). E, tal qual Wittgenstein alguns anos mais tarde, Bakhtin tinha a preocupação de preservar o princípio do relacionamento, sem endossar o estruturalismo sistemático (e por que, na verdade, deverão as relações se organizar em sistema para serem válidas?). Entretanto, uma polifonia pura e genuína desafia não só o pensamento sistemático como também a própria

integridade dos personagens com que ele se envolve. Os diálogos polifônicos são conduzidos por personalidades individuais inconclusas e não por sujeitos psicológicos. Algo “descorporificadas”, essas “personalidades individuais inconclusas” que se engajam num diálogo polifônico constituem uma população livre de dependências constrangedoras (BAKHTIN, 2010b). Não é fácil enxergar-se nelas.

3.3.2 *Minha carne é carnaval, meu coração é igual*

Enquanto os homens exercem
Seus podres poderes
Índios e padres e bichas
Negros e mulheres
E adolescentes
Fazem o carnaval.
(Caetano Veloso)

Por início, se afigura a obra de François Rabelais (1493-1553), *A Vida de Gargantua e Pantagruel* (2009), mais corretamente: *Les horribles et épouvantables faits et prouesses du très renommé Pantagruel Roi des Dipsodes, fils du Grand Géant Gargantua* (1532) e *La vie très horrible du grand Gargantua, père de Pantagruel* (1534). O escritor francês narra a história dos gigantes Gargântua, o pai, e Pantagruel, seu filho, amantes da mesa e dos prazeres da carne. De hábitos grotescos, extremamente mundanos, os gigantes desafiaram a Igreja Católica, a cavalaria e as convenções medievais.

O conceito de *carnavalização* emerge justamente de um mergulho de Bakhtin (2010) na vida de excessos dos personagens rabelaisianos (não se pode deixar de notar que aqui uma consistente elaboração teórica é erigida a partir de uma obra literária) que, por sua vez, foram inspirados nas abundantes manifestações populares que se multiplicavam livremente nas praças públicas quando das manifestações da cultura cômica na Idade Média. As imagens que se formavam a partir das festivas e risonhas ruas durante período eram em muito distintas daquelas propostas pelas autoridades instituídas. Algo de tática, por certo. Apresentavam uma marca “não-oficial” indestrutível, que se afastavam grandemente do dogmatismo, ordem ou formalidade unilateralmente imposta. Segundo Bakhtin (2010), dentro do pensamento rabelaisiano que concebe o mundo não há lugar para águas paradas, ideias de perfeição definitiva, estabilidade ou formalidade limitada.

Para Bakhtin (2010), o riso popular e suas formas constituem um campo pouco estudado. Em verdade, denuncia uma espécie de resistência, nascida na época pré-romântica, face a tudo aquilo dotado de caráter popular, que termina por excluir praticamente toda a cultura da praça pública e o humor popular, com a riqueza das suas manifestações, do campo legítimo das apreciações. Os especialistas, por conseguinte, segundo o autor russo, sempre relegaram o humor do povo na praça pública ao lugar de objeto indigno de estudo, seja do ponto de vista cultural, histórico ou literário.

Todavia, para o pensador, na Idade Média e no Renascimento a importância dessas manifestações era de veras relevante. O carnaval, concretamente, instalava a mudança e desafiava a ordem das coisas. Bakhtin (2010, p. 3) explana:

O mundo infinito das formas e manifestações do riso opunha-se à cultura oficial, ao tom sério, religioso e feudal da época. Dentro da sua diversidade, essas formas e manifestações — as festas públicas carnavalescas, os ritos e cultos cômicos especiais, os bufões e tolos, gigantes, anões e monstros, palhaços de diversos estilos e categorias, a literatura paródica, vasta e multiforme, etc. — possuem uma unidade de estilo e constituem partes e parcelas da cultura cômica popular, principalmente da cultura carnavalesca, una e indivisível.

Na época medieval, os festejos carnavalescos com seus atos e ritos cômicos tinham um significado de grande importância na vida cotidiana da comunidade. Além dos carnavais propriamente ditos, que reuniam multidões pelas ruas e praças por dias inteiros, havia também outras celebrações populares como “a festa dos tolos”, “a festa do asno”, “o riso pascal”, entre outras. Somado a isso, deve-se destacar que quase todas as festas religiosas possuíam um aspecto popular, público e cômico. Além da organização de feiras em seu entorno, se faziam acompanhar no seu cortejo de figuras representativas dos carnavais como anões, gigantes etc. Na vida cotidiana, além das cerimônias religiosas, o riso se manifestava de modo semelhante nos ritos civis, pois os bufões e os “bobos”, parodiando os atos sérios, participavam das proclamações dos nomes dos vencedores dos torneios, das cerimônias de entrega do direito de vassalagem etc. Enfim, todas as festas aconteciam com a participação de uma organização cômica, fazendo com que a presença antidisciplinar do carnaval estivesse sempre presente.

Para Bakhtin (2010), há uma diferença de princípio entre os espetáculos e ritos organizados à maneira cômica e as cerimônias oficiais sérias da Igreja ou do Estado feudal; aqueles ofereciam uma visão do mundo e do homem

deliberadamente fora da ordem, exterior à Igreja e ao Estado, enquanto nas festas oficiais, as barreiras eram reafirmadas. Bakhtin (2010, p.5) argumenta que as efemeridades festivas

pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, *um segundo mundo e uma segunda vida* aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas. Isso criava uma espécie de dualidade do mundo e cremos que, sem levá-la em consideração, não se poderia compreender nem a consciência cultural da idade média nem a civilização renascentista.

Essa dualidade pode ser associada à imagem do sujeito (ou do ornitorrinco) refletida no espelho, que deveria replicar o mesmo ser porém é um outro. O servo feudal surge fantasiado na imagem que se desdobra. O carnaval consubstancia em cores as mil maneiras de tomar o lugar instituído por outros, revelando a atividade resistente e incessante daqueles que jogam com o tempo, com a oportunidade, com a ocasião. Precisam fazer com o próprio que não lhes pertence, encontrando brechas em uma rede de força e representações que não lhes definem, porém os prendem. Cai bem a exposição de Certeau (1994, p.80):

Nesses estratégias de combatentes existe uma arte dos golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras do espaço opressor. Destreza tática e alegria de uma tecnicidade. [...] uma mestria que tem seus peritos e sua estática se exerce no labirinto dos poderes, recria sem cessar opacidade e ambiguidade – cantos de sombras e astúcias – no universo da transparência tecnocrática, aí de perde e aí se encontra sem precisar assumir a gestão de uma totalidade. Até o campo da desventura aí é refeito por essa combinação do manipular e do gozar.

Ainda segundo Bakhtin (2010), ignorar ou subestimar o riso popular na Idade Média deforma também o quadro evolutivo histórico da cultura europeia nos séculos seguintes. Importante destacar o seu comentário a respeito das manifestações cômicas durante os cultos dos povos primitivos, quando era comum converter-se divindades em objetos de burla e blasfêmia. Porém, talvez ainda mais interessante seja perceber que, de acordo com as elucidicações de Bakhtin (2010), dentro de um regime social em que não havia classes ou Estado os aspectos sagrados e cômicos das divindades, do homem e do mundo, eram igualmente sagrados e, por que não dizer, igualmente “oficiais”.

O princípio cômico que regia os ritos carnavalescos afastava-os de todo e qualquer dogmatismo — seja da Igreja, seja da Religião, seja do Estado — e de outros campos do pensamento e da ação, como o misticismo, a piedade, a reverência e as regras de etiqueta. Desprovido do caráter mágico ou

encantatório, o carnaval não exigia nada. A vida punha-se ao contrário e o mundo, de ponta-cabeça, desnudado, deixava à mostra as suas fissuras, as suas escórias, revelando um completo inacabamento da existência e a impossibilidade mesma de um corpo separado do mundo (Bakhtin, 2010).

Diferentemente do que ocorre em nossos dias, “a festa carnavalesca” da Idade Média não significava apenas uma pausa nas atividades cotidianas nem um espetáculo a que se assistia. Para muito além disso, sem necessidade de atores, espectadores, palco, luz especial ou ribalta, lá vivia-se a festa em plenitude. Com a vida ao contrário, com os seus elementos normatizadores suspensos, instalava-se a igualdade social demolindo-se as interdições e as barreiras organizadoras da existência hierarquizada e monolítica. As diferenças de idade, sexo etc., eram dissolvidas em meio às máscaras e o travestismo. As distâncias entre as pessoas eram encurtadas ou mesmo extintas e os corpos dançavam sem culpa; o contato era livre e familiar, o diálogo franco e os gestos, alargando-se, libertavam-se. Bakhtin, (2010, p. 6) elucida:

Enquanto dura o carnaval, não se conhece outra vida senão a do carnaval. Impossível escapar a ela, pois o carnaval não tem nenhuma fronteira *espacial*. Durante a realização da festa, só se pode viver de acordo com as suas leis, isto é, as leis da *liberdade*. O carnaval possui um caráter universal, é um estado peculiar do mundo: o seu renascimento e a sua renovação, dos quais participa cada indivíduo. Essa é a própria essência do carnaval, e os que participam dos festejos sentem-no intensamente.

Na visão de Bakhtin (2010), os ritos do carnaval, por seu caráter concreto e sensível e graças ao poderoso elemento de jogo neles contido, aproximam-se das formas teatrais. As formas artísticas da Idade Média carregavam a essência dos carnavais populares, chegando até certo ponto a constituírem parte deles. Entretanto, é uma aproximação: Bakhtin (2010) afirma que o carnaval não é, de maneira alguma, a manifestação puramente artística do espetáculo teatral e, de modo geral, não entra no domínio da arte, situando-se no limiar fronteiro entre a vida e a arte, quiçá revelando-se como a própria vida impregnada de elementos da representação.

O carnaval da Idade Média, diferentemente de outros festejos do mesmo gênero e época, representou com admirável plenitude e pureza a ideia de renovação universal. Não por acaso, comia-se e bebia-se em quantidades pantagruélicas pondo fim, de forma utópica, mas não abstrata — uma vez que concretamente instalava-se, ainda que de forma provisória, uma nova vida — a qualquer ideia de

escassez, crise ou dificuldade mundana. O questionamento lúdico de todas as estruturas e a força corrosiva do riso faziam explodir a liberdade, pondo por terra todo o autoritarismo e desigualdade. Instalava-se então o reino da abundância onde a liberdade projetava uma cosmovisão alternativa (Bakhtin, 2010).

A percepção carnavalesca do mundo, segundo Bakhtin (2010), faz-se sentir a partir do contato familiar que se instala no uso de uma linguagem obscena e liberta das coerções da etiqueta. O excêntrico revela a possibilidade de expressão daquilo que até então era reprimido, posicionando o marginal, o escandaloso, o excluído no centro das relações sociais. Permite ainda (re)unir elementos que “naturalmente” viviam dispersos, separados e fechados em si mesmo: o sagrado e o profano, o sublime e o insignificante, o alto e o baixo. Os textos sagrados são parodiados; as profanações e os sacrilégios ganham corpo e voz e, tudo isso, vivido não como abstração, mas concretamente.

Contra-pondo-se a um mundo feudal compartimentado em corporações onde os lugares sociais eram categoricamente demarcados e os personagens não se apresentavam sem o auxílio dos seus títulos ou insígnias, a festa carnavalesca consagrava a igualdade. As condições de fortuna, emprego, idade ou situação familiar diluíam-se corroídas pelo riso festivo. Conforme Bakhtin (2010, p.9):

O homem tornava a si mesmo e sentia-se um ser humano entre seus semelhantes. O autêntico humanismo que caracterizava essas relações não era em absoluto fruto da imaginação ou do pensamento abstrato, mas experimentava-se concretamente nesse contato vivo, material e sensível. O ideal utópico e o real baseavam-se provisoriamente na percepção carnavalesca do mundo, única no gênero.

Cabe destacar o uso da linguagem – como prática cotidiana – sem peias que tomava conta da praça pública – como tática. Livre das amarras, a língua se enriquecia na possibilidade das variações, das mudanças de sentido, dos improvisos e da retomada de formas em desuso, dando origem a um falar próprio, espontâneo e original capaz de transmitir na sua inteireza a percepção do carnaval.

Importante também ressaltar a complexa natureza do riso carnavalesco. Para Bakhtin (2010), sem compreendê-lo não se compreenderá o sistema de imagens rabelaisiano, cuja influência se fez perceber nas obras de Erasmo de Roterdã, Cervantes, Shakespeare, Boccaccio entre outros grandes nomes da literatura universal. Foi justamente na Idade Média que a fértil cultura popular do riso se apartou da esfera oficial e dos respeitáveis cânones literários e ganhou liberdade. O

riso carnavalesco é em primeiro lugar patrimônio do povo (BAKHTIN, 2010). Esse caráter popular, segundo ele, é inerente a própria natureza do carnaval. Bakhtin (2010, p. 10) afirma:

[...] todos riem, o riso é “geral”; em segundo lugar é universal, atinge a todas as coisas e pessoas (inclusive os que participam do carnaval), o mundo inteiro parece cômico e é percebido e considerado no seu aspecto jocoso, no seu alegre relativismo; por último, esse riso é ambivalente: alegre e cheio de alvoroço, mas ao mesmo tempo burlador, sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente.

No âmbito da concepção carnavalesca da vida cotidiana, o riso se faz ouvir na literatura cômica. Retornando à obra de Rabelais, a mentira, o corpo, o sexo, a bebida, a comida e a satisfação das necessidades naturais são trazidos à tona com o intuito de fazer rir. Bakhtin (2010, p.39) colabora com a compreensão dessas erupções cômicas quando cunha o conceito de “realismo grotesco”: “o grotesco é o cômico no seu aspecto maravilhoso, é o cômico mitológico”, que, por meio de figuras e enquetes aparentemente loucas, liberta-se da “falsa verdade desse mundo”.

É esse riso carnavalesco que se encontra n’*O Auto da Compadecida*: “esse riso e algumas mentiras nos protegem da aspereza do mundo, recriam a realidade, são uma forma única de enfeitar a língua e interpretar o que nos cerca, o que é parte sofisticada e intrigante da literatura” (HOROVITS, 2013, p.5). Pode-se ainda proceder a uma aproximação entre Bakhtin (2010), por meio da definição do “realismo grotesco”, e as palavras de Suassuna (1979, p.204), atentando para os limites expressos na observação final, para não cair no abismo:

[...] é então uma beleza criada a partir daquilo que no mundo e no homem existe de desarmonioso. Essa desarmonia, a feiura, a torpeza que fazem parte do risível, não podem entrar nele em proporção grande, nem desmesurada, senão sairíamos do campo do riso.

4 OH! BENDITO O QUE SEMEIA LIVROS...LIVROS À MÃO CHEIA!¹

A característica que define a boa literatura, ou arte, é a capacidade de fazer se abrir um terceiro olho em nossa testa.

Que nos faça ver coisas antigas e batidas de um modo totalmente novo. Gam lemar e noshan iesh rega shel huledet, “Mesmo uma visão antiga tem um instante de nascimento”, como expressou o grande poeta israelense Nathan Alterman.

(Amós Oz, *Como curar um fanático*)

Logo na primeira linha do capítulo, é preciso soar o alerta: a pesquisa ora empreendida não está localizada no âmbito dos estudos literários. Não se encerra no campo analítico, quando a obra é vista como objeto de conhecimento, nem tampouco possui viés crítico, quando a análise da obra considera o seu valor e sucesso em sintetizar a experiência humana. Não é, por exemplo, a apreciação sobre o contexto e o autor de uma determinada obra; de forma semelhante, não é um estudo a respeito do seu maior ou menor distanciamento frente a formas estruturais ideais ou da sua importância social e histórica. Nem mesmo se propõe a apresentar a análise dos discursos ali presentes, indicando as condições de sua produção e filiações ideológicas. A razão de não enveredar por essas paragens está no reconhecimento admirado da importância desses estudos conjugada a uma incapacidade de fazê-los com um mínimo de competência.

Assim, a obra literária será exposta como campo de pesquisa associado ao escopo teórico da Administração Política, definida, por sua vez, como “a concepção de um modelo de gestão das relações sociais [produção, circulação e distribuição] que tem por objetivo garantir certo nível de bem estar, expresso nas garantias plenas da materialidade” (SANTOS, 2009, p. 37). Um olhar novo sobre algo tão conhecido.

A narrativa, com todos os seus elementos, surge como *lócus* da investigação, que pretende identificar as relações sociais e sua gestão, conhecer seus movimentos e manifestações explícitas ou sutis. Isso significa que a obra literária ficcional se presta à compreensão da Administração Política quando esta se lança à apreciação das macroestruturas – Santos (2009) propõe que a discussão sobre a Administração Política aconteça num contexto tridimensional: sociedade, Estado e capitalismo – e quando trata dos impactos na vida cotidiana dos sujeitos; basta tão somente escolher o livro mais adequado, lembrando que há aqueles que reúnem os

¹ Trecho do poema *O Livro e a América*, de Castro Alves (1847-1871).

dois horizontes de análise. Portanto, a apreciação não se dá frente às características internas ou externas da obra, e sim a partir dela, para nela reconhecer os traçados da Administração Política de uma dada sociedade, em certa circunstância histórica.

Diante dessa proposta, necessário se faz definir um conceito para o que se entende por literatura. Cândido (2004, p.174) traça um quadro referencial: “chamarei de literatura, da maneira mais ampla possível, todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura”. Aqui, ainda segundo o mesmo autor, a literatura é compreendida como força humanizadora, não como sistema de obras (CÂNDIDO, 2002).

É justamente esta compreensão – a literatura como força humanizadora – que responde à questão: por que a literatura? Para Cândido (2004, p.180), a humanização é o movimento que inscreve no ser humano algumas características fundamentais: “exercício da reflexão, a aquisição do saber, a boa disposição para com o próximo, o afinamento das emoções, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso da beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor”. Nesse processo, a humanidade em cada um se desenvolve, haja vista a ampliação da compreensão sobre o mundo, a natureza e o outro.

Na mesma trilha, em possível resposta a outra questão – por que a literatura como campo de pesquisa? – diz Compagnon (2009, p.46):

As coisas que a literatura pode procurar e ensinar são pouco numerosas mas insubstituíveis, prognosticava ainda Ítalo Calvino: a maneira de ver o próximo e a si mesmo, [...] de atribuir valor às coisas pequenas ou grandes, [...] de encontrar as proporções da vida, e o lugar do amor nela, e sua força e seu ritmo, e o lugar da morte, e a maneira de pensar e de não pensar nela. E outras coisas “necessárias e difíceis”, como “a rudeza, a piedade, a tristeza, a ironia, o humor”.

A literatura contribui, portanto, para a formação ética. Esse traço ético da literatura se baseia na afirmação de que não apenas uma teoria, composta de proposições universais, é capaz de exprimir verdades sobre o que seja a boa vida. Antes, a literatura, que promove a análise de relações sempre particulares, com olhar sensível para todos os seus detalhes (crenças, emoções, práticas), encerra “um saber insubstituível, circunstanciado e não resumível sobre a natureza humana, um saber de singularidades” (COMPAGNON, 2009, p.47) capaz de efetivamente dizer sobre a boa vida. Então, não esperamos encontrar na literatura regras gerais a serem indistintamente aplicadas; a partir da exceção, ela nos fornece um

conhecimento heurístico, sobretudo acerca dos comportamentos e motivações humanas (COMPAGNON, 2009).

Haja vista essas singularidades, breves comentários sobre os registros do imaginário, simbólico e real são úteis para que se compreenda o alcance das considerações que são trazidas à reflexão. Conforme delineia Lacan (2007), são três dimensões que se relacionam e se enlaçam de maneira sempre única em cada sujeito: o Imaginário, o Simbólico e o Real. Dunker (2016) apresenta uma didática distinção, ora exposta. O Imaginário encerra a expectativa de entendimento, de compreensão e completude entre um e outro; aquela projeção seguida da mania de imaginar que o entendimento pessoal acerca de uma proposição é partilhado pelo outro. Trata-se de um registro psíquico presidido pelo ego (eu), que busca no Outro, por semelhança e reciprocidade, a unidade. Orienta a relação do sujeito com o seu ambiente e com a formação de seus traços comportamentais. O Simbólico, baseado na linguística de Saussure e antropologia de Lévi-Strauss, é um sistema articulado ao inconsciente; um conjunto de posições e lugares onde nenhum elemento tem uma significação em si: adquire significado a partir das relações que estabelece. Registro da linguagem por excelência. Para Lacan (1988), o inconsciente é estruturado como linguagem, quer dizer, o inconsciente lida com as formas simbólicas (parentesco, mitos, trocas econômicas, relações de gênero, etc.) que se apresentam ao sujeito. O Real, por fim, não é a realidade. De outro modo, é aquilo que deve ser retirado da realidade – constituída pelo simbólico e imaginário – para que ela se apresente como uma totalidade integrada, dotada de sentido. O Real é aquilo que não tem sentido, o que não se integra, o impossível de representar. Bem traduzido pela expressão tão comum: “não há palavras que possam traduzir o que sinto”. Kehl (2011, p.32,33) situa a literatura nesse nó:

Até hoje não se inventou nada melhor do que as narrativas para proporcionar algum sentido para o sem sentido do real. Não é o simbólico que faz efeito de verdade sobre o real, é o imaginário. O mar de histórias, lendas, mitos, fofocas, as mil versões que correm de boca em boca, ainda que mentirosas, ainda que totalmente inventadas, promovem um pequeno descanso na loucura que é estar neste mundo sem bússola, sem instruções de voo, sem verdade, sem amparo.

A literatura está presente em todos os tempos, em todos os povos, satisfazendo a necessidade humana de fantasia, que se põe ombro a ombro com outras necessidades de sobrevivência. Seja organizada como contos, cantos, mitos, lendas, manifestações folclóricas, chistes, piadas, teatro, romances complexos, ela é

criação que conforta, consola, explica, orienta e abre canal para o contato com fabulações indispensáveis à conformação da humanidade. Não faz acepção de pessoas; nenhuma questão geracional ou de escolaridade, gênero ou etnia, é capaz de impedir a produção e gozo da literatura, organizada em diferentes modos de apresentação. Não necessariamente corrompe ou edifica, mas humaniza porque faz viver (CÂNDIDO, 2004). Sem a poesia, sem a ficção, o viver humano seria rude, seco, mecânico. Cândido (2004, p. 175) traz uma belíssima consideração a esse respeito: “a literatura é o sonho acordado das civilizações”.

Literatura como campo de pesquisa também porque “há coisas que só a literatura e seus meios específicos podem nos dar” (CALVINO, 1994, p.11). O texto literário é capaz de simbolizar e condensar múltiplos aspectos do mundo e da vida, tornando-se manancial de experiências. Forja a vida ficcional por sobre e através da vida experimentada no ser e estar no mundo; esse afastamento em verdade é um retorno e conduz a maior inteligibilidade do real concreto. Não se trata de exclusividade; não cabe tão somente à literatura fornecer material de análise ao estudo de quaisquer disciplinas, incluindo a Administração Política. O dia a dia está repleto de elementos para a consecução de trabalhos regidos pelas mais diversas concepções. Acontece que a literatura surge nesse cenário com uma variedade de tipos e situações que lhe é própria. E com características formativas que lhes são próprias também.

Outro importante aspecto está na relação estabelecida entre a literatura e a realidade. Ainda que criação, a poesia ou ficção que caracterizam a literatura não surgem no vácuo; estão inseridas em um espaço tempo. Vem à lembrança os mitos, lendas e contos que possuem por função explicar o mundo, sua origem e funcionamento, e a organização social, sua história, regras e relações estabelecidas. Também os romances, músicas e todo o amplo leque de produções literárias, que esmiúçam sentimentos e dramas humanos fundamentais. Essa paisagem deixa transparecer o óbvio: a literatura não é simples narrativa, precisa e fria nos seus termos, nem forma de ciência, com os seus rigorosos métodos de produção de um saber explicativo. Por isso, Cândido (2002, p.83) afirma que “há uma relação curiosa entre a imaginação explicativa, que é a do cientista, e a imaginação fantástica, ou ficcional, ou poética, que é a do artista e do escritor” e questiona: “haveria pontos de contacto entre ambas?”.

Para sugerir uma aproximação, Cândido (2002) nos traz a investigação de Bachelard a respeito da formação do espírito científico. Este surgiria do devaneio, depurado progressivamente rumo a uma postura intelectual não imaginativa. A criação poética, por seu turno, é também oriunda desse estado de divagação, e segue pelas dimensões da fantasia. O devaneio, portanto, se bifurca. Aqui, uma lembrança lírica que pode explicar esse fenômeno: “São duas flores unidas, duas rosas nascidas,/ Talvez do mesmo arrebol,/ Vivendo no mesmo galho, da mesma gota de orvalho,/ Do mesmo raio de sol” (ALVES, 2004). No entanto, além de etapa inevitável ou base comum, o devaneio aparece a Bachelard como o requisito básico para a atividade espiritual. Cândido (2002, p.83) explica:

O devaneio seria o caminho da verdadeira imaginação, que não se alimenta dos resíduos da percepção e portanto não é uma espécie de resto da realidade; mas estabelece séries autônomas coerentes, a partir dos estímulos da realidade. Uma imaginação criadora *para além*, e não uma imaginação reprodutiva *ao lado*, para falar como ele.

A imaginação literária, divagando, parte do real concreto, mas não se atém a ele, como mera reprodução ou efeito de causalidade. Existe mais aí. Como o espelho dos contos de Machado de Assis (1994), Guimarães Rosa (2005) e J.J. Veiga (1997), a realidade do mundo é metamorfoseada pela força propulsora da criação. O enlace entre o vivido e a criação poética integra ao mesmo tempo que transforma as referências ofertadas pelo sensível. Note que é uma conclusão que corrobora com a afirmação de Kehl (2011) transcrita acima: é o imaginário que faz efeito de verdade sobre o real.

Importante mencionar a contribuição de Bergson (2006) que julgava as categorias da linguagem inaptas para tratar do real com o apuro necessário; a inteligência atribuída aos conceitos, por conseguinte, não está imbuída da sutileza indispensável à distinção da vida. Eis que “a literatura, pela intuição e simpatia, sabe restituir o movimento” (COMPAGNON, 2009, p.37). A arte nos mostra trechos de vida escondidos diante dos nossos olhos, cujo acesso era impossível à consciência racionalizada. E aqui reside o poder do poeta, como nos ensina Compagnon (2009, p.38): “desvelar uma verdade que não seja transcendente mas latente, potencialmente presente, escondida fora da consciência, imanente, singular e, até aí, inexprimível”.

Barthes (2007) traz outra abordagem sobre a distinção entre as ciências e as letras. Embora principie por registrar que as fronteiras entre essas duas regiões são frequentemente apagadas e que uma oposição entre elas pode vir a ser considerada um mito histórico, ressalva que, sob a sua lente de análise, a linguagem, tal distinção ainda se faz adequada. Em que termos? O linguista francês afirma que a distinção supera as dicotomias tradicionalmente postas: não se trata de opor o real à fantasia, a objetividade contrária à subjetividade, verdade versus beleza. Trata-se, isso sim, de lugares distintos de fala, com sujeitos implicados também de forma distinta nessas duas produções linguísticas. De acordo com Barthes (2007), para certo tipo de discurso da ciência o saber é um enunciado. O enunciado é objeto de estudo da linguística e, nesse domínio, “é dado como o produto de uma ausência do enunciador” (BARTHES, 2007, p.20). Ducrot e Todorov (1991, p.379) o definem “como uma sequência de frases, identificada sem referência a um determinado aparecimento dessas frases”. É o discurso da ciência como técnica impessoal, fruto das certezas garantidas por métodos prescritos, a serem observados durante a busca pela verdade (propositalmente no singular).

Nas letras, ou na escritura, como o professor francês prefere chamar, o saber é uma enunciação. E aqui se instala uma diferença fundamental. Para Ducrot e Todorov (1991) a enunciação é a situação do discurso, quando e onde as frases são atualizadas e assumidas por um emissor identificado. Nas palavras de Barthes (2007, p.20):

A enunciação, por sua vez, expondo o lugar e a energia do sujeito, quiçá sua falta (que não é sua ausência), visa o próprio real da linguagem; ela reconhece que a língua é um imenso halo de implicações, de efeitos, de repercussões, de voltas, de rodeios, de redentes; ela assume o fazer ouvir um sujeito ao mesmo tempo insistente e insituável, desconhecido e no entanto reconhecido segundo uma inquietante familiaridade: as palavras não são mais concebidas ilusoriamente como simples instrumentos, são lançadas como projeções, explosões, vibrações, maquinarias, sabores: a escritura faz do saber uma festa.

Sendo enunciação, a literatura implica os sujeitos: o que produz e o que recebe ou acessa. Não como os termos de uma equação que, se corretamente resolvida, alcançará necessariamente um resultado exato; mas como interpretação que cria (sim, o receptor exerce papel ativo na construção de sentido). Essa presença demasiadamente humana nas criações literárias exerce função importante na conformação do sujeito, na elaboração de sua subjetividade, nas formações do

inconsciente. Aquele que lê é levado a seguir junto a personagens e, por meio desse recurso, participa de experiências amplas, diversas, que termina por incorporar – negando-as ou recepcionando-as – a sua individual, particular e restrita existência no mundo. O que se lê, em sentido amplo, causa um impacto difícil de ser mensurado, seja por sua importância, seja pelos caminhos libertários, sem ordem, que os sentidos trilham em cada um.

A escritura, pois, transmite, com a sutileza necessária, a experiência dos outros; outros estes que se distanciam e diferem de nós no tempo, no espaço ou por suas condições de vida. Estas experiências são tratadas, graças ao retorno empreendido pela filosofia moral contemporânea, de acordo com Compagnon (2009, p.48,49), a partir da emoção e da empatia: “o texto literário me fala de mim e dos outros; provoca minha compaixão; quando leio eu me identifico com os outros e sou afetado por seu destino; suas facilidades e seus sofrimentos são momentaneamente os meus”. É no exercício da leitura, sempre aberto, sem conclusão, como experimentação dos possíveis, que é urdido o saber de si e do outro e a “descoberta não de uma personalidade fixa, mas de uma identidade obstinadamente em devenir” (COMPAGNON, 2009, p.57).

A narrativa literária, por conseguinte, exprime ensina a sentir, ver, respirar e tocar incertezas, indecisões, complicações e paradoxos que estão nas ações dos sujeitos e escapam aos discursos eruditos. Este tipo de reflexão, pensamento presente na literatura, “inventa uma reflexão indissociável da ficção, visando menos a enunciar verdades que a introduzir em nossas certezas a dúvida, a ambiguidade e a interrogação” (COMPAGNON, 2009, p.52). Essa veia questionadora da literatura, que nasce das emoções e da empatia e não da racionalidade conceitual das ciências, se dirige contra as ideias prontas, abala as certezas, tira do prumo o leitor perplexo; na expressão de Kundera, “o romance “rasga a cortina” das ideias feitas, da *doxa* ou do *pronto*” (COMPAGNON, 2009, p.50).

Pela sua onipresença mutante, em resposta à necessidade humana de ficção, poesia, fantasia, e pela sua força humanizadora, pode-se justificar a escolha da literatura como fonte de pesquisa. Por meio do conhecimento acerca das funções que exerce e características que possui essa justificação pode ser ainda fortalecida. É o que se verá a seguir.

4.1 As forças e faces da literatura

A literatura possui poderes, como propõe Compagnon (2009). São quatro e correspondem a filiações distintas: a) a perspectiva clássica atribui à literatura a função de instruir deleitando, de ensinar, formar cívica, moral e sentimentalmente os leitores, ao mesmo tempo em que é fonte de prazer; b) a perspectiva romântica, além de defender a reunificação da experiência, toma a literatura como um remédio capaz de libertar o sujeito do domínio da autoridade, sendo, portanto, sempre de oposição, contra qualquer submissão ao poder; c) para a perspectiva moderna, a literatura corrige os defeitos da linguagem e se alça à condição de Filosofia; d) a perspectiva pós-moderna, por sua vez, liberta a literatura da companhia dos poderosos e de todos os engajamentos anteriores, fazendo a escolha radical por situá-la fora do poder ao tempo em que afirma sua neutralidade.

Possui também forças e faces; a elucidação dessas dimensões será importante para uma aproximação mais sistematizada, considerando a natureza complexa de que é dotada a literatura. As forças são indicadas por Barthes (2007) e descritas a partir de três conceitos gregos: *Mimesis*, *Mathesis*, *Semiosis*. As faces, também em tríade, são delimitadas por Cândido (2004, p.176): “(1) ela é uma construção de objetos autônomos como estrutura e significado; (2) ela é uma forma de expressão [...]; (3) ela é uma forma de conhecimento, inclusive como incorporação difusa e inconsciente”. Pela importância dessas duas abordagens, será tentada uma síntese entre elas.

4.1.1 *Literatura como construção*

Este aspecto não parece salutar à primeira vista. No entanto, entender a literatura como construção remete ao princípio organizador das ideias, dos sentimentos, da visão de mundo. Tendo disponível infinitas possibilidades, o autor escolhe, seleciona, de forma mais ou menos consciente, uma forma para a apresentação do texto, as palavras que serão utilizadas, as sequências dos acontecimentos e fenômenos, as descrições de lugares e personagens, etc. A construção permite ordenar o caos e abrir as veredas do conhecimento e da experimentação. Como o vazio precisa de limites para que sejam criados espaços (o aro que faz o anel, as paredes que dão forma à casa), a subjetividade, o devaneio

de Bachelard, precisa passar pelo processo de construção para existir como ficção ou poesia. Cândido (2004, p.177) afirma que “de fato, quando elaboram uma estrutura, o poeta ou o narrador nos propõem um modelo de coerência, gerado pela força da palavra organizada”. Sendo assim,

O caos originário, isto é, o material bruto a partir do qual o produtor escolheu uma forma, se torna ordem; por isso o meu caos interior também se ordena e a mensagem pode atuar. Toda obra literária pressupõe esta superação do caos determinada por um arranjo especial das palavras e fazendo uma proposta de sentido (CÂNDIDO, 2004,p,178).

A obra literária, então, funciona como uma espécie de estratégia para que os leitores também organizem os seus sentimentos, percepções, ideias e ideais. O explícito, isto é, o conteúdo surge por meio de uma forma construída, e esta elaboração impregna a compreensão de forma subliminar, porém inescapável pois dotada de significado. Portanto, a força humanizadora da literatura atua “por meio de conhecimento oriundo da expressão submetida a uma ordem redentora da confusão” (CÂNDIDO, 2004, p.180).

4.1.2 *Literatura como forma de expressão e representação*

A literatura, como construção, organiza emoções, percepções, crenças, visões de mundo. Por via poética ou ficcional, o autor lança ao Outro paisagens do seu universo particular, conferindo feição aos seus pensamentos e sentimentos. A obra literária, portanto, é uma forma de expressão. A expressão, contudo, não se situa no vácuo; está necessariamente implicada no sensível da vida e se serve de estímulos da realidade como imaginação criadora *para além* dela, como já dito acima (CÂNDIDO, 2002). Destarte, a literatura expressa – trajetória de construção do sujeito autor para o Outro – ao tempo em que representa – trabalho artesanal, a partir de elementos vividos, percebidos, experimentados.

De acordo com Barthes (2007), essa segunda dimensão é a *mimesis*. Tal termo grego pode ser definido como “imitação, ação de imitar, representação, ação de reproduzir, de figurar” (CHAUI, 2002, p. 506). Portanto, aqui se configura a força de representação da literatura, presente em todas as suas versões. Pois bem, Barthes (2007) questiona o que se pretende tão insistentemente representar e responde: o Real. No entanto, como descrito acima, o Real escapa ao Imaginário e ao Simbólico, fugindo de qualquer possibilidade de representação; situa-se fora do

discurso. Outro argumento, de caráter topológico, pode ser elencado: a impossibilidade de se coincidir a ordem pluridimensional do real à ordem unidimensional da linguagem (BARTHES, 2007).

A literatura não se quer se render a essa impossibilidade topológica e não admite a incapacidade da linguagem em trazer o Real ao registro Simbólico. É justamente a busca por esse horizonte inalcançável que impulsiona a criação literária; é o incessante do esforço literário. Barthes (2007, p.22) afirma:

Poderíamos imaginar uma história da literatura, ou, melhor, das produções de linguagem, que seria a história dos *expedientes* verbais, muitas vezes louquíssimos, que os homens usaram para reduzir, aprisionar, negar, ou pelo contrário assumir o que é *sempre* um delírio, isto é, a inadequação fundamental da linguagem ao real.

4.1.3 *Literatura como conhecimento*

A literatura possui como função o conhecimento? Como obra autônoma, dotada de estrutura própria e inserida em um dado contexto, seu alcance é limitado ou, ao contrário, lhe é permitido dizer algo sobre o mundo e a vida?

A resposta afirmativa é levada às últimas consequências por algumas correntes estéticas, inclusive marxistas, que defendem ser o conhecimento o atributo essencial da literatura. Ser uma forma de expressão e representação ou uma construção semiológica fica em segundo plano. Não se precisa ir tão longe: as funções e forças da literatura devem coexistir e é o entrelaçamento entre elas que produz o impacto da produção literária. Sendo dessa maneira, admite-se que, a um só tempo, a obra ficcional ou poética traz em si “sugestões da personalidade e do mundo que possui autonomia de significado; mas que esta autonomia não a desliga das suas fontes de inspiração no real, nem anula a sua capacidade de atuar sobre ele” (CÂNDIDO, 2002, p.86).

Sobre a natureza do conhecimento engendrado a partir da indissolubilidade do par constituído pela forma e pelo conteúdo, Cândido (2002) menciona duas frentes:

a) o conhecimento pode ser aprendido consciente, planejado pelo autor que intencionalmente aborda determinadas crenças, opiniões, ideologias. Nesse quadro, Cândido (2004, p.186) destaca que “a literatura pode ser o instrumento consciente de desmascaramento, pelo fato de focalizar a situação ações de restrição dos direitos, ou de negação deles, como a miséria, a servidão, a mutilação espiritual”;

b) o conhecimento pode ser assimilado pelo inconsciente, quando atua na formação do sujeito, organizando emoções e conformando o laço singular que une o imaginário, o simbólico e o real.

Para Barthes (2007) o conhecimento é mais uma força da literatura. Engloba-o sob o termo grego *mathesis*, em um sentido próximo àquele empregado por René Descartes (1596-1560): “o bom método é aquele que permite conhecer verdadeiramente o maior número de coisas com o menor número de regras” (CHAUI, 1996, p. 77). Nesse horizonte, a criação literária desenvolve o conhecimento sobre várias coisas. O linguista francês cita como exemplo o romance *Robinson Crusoé* que reúne história, geografia, botânica, antropologia. Os romances de Machado de Assis seguem essa vereda, articulando diversos saberes, o que explica como Roberto Schwarz (2008) lançou um olhar de profunda compreensão acerca do Brasil a partir de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Um pequeno trecho do movimento dessa elaboração:

Ao transpor para o estilo as relações sociais que observava, ou seja, ao interiorizar o país e o tempo, Machado compunha uma expressão da sociedade real, sociedade horrendamente dividida, em situação muito particular, em parte inconfessável, nos antípodas da pátria romântica. O “homem do seu tempo e do seu país”, deixava de ser um ideal e fazia figura de problema (SCHWARZ, 2008, p.9).

Por essas e outras, Barthes (2007, p.17) defende que “se, por não sei que excesso de socialismo ou de barbárie, todas as nossas disciplinas devessem ser expulsas do ensino, exceto uma, é a disciplina literária que devia ser salva”, posto que condensa as demais. Mesmo considerando sua aptidão enciclopédica, a literatura não cristaliza posições científicas; ela discorre sobre os saberes sem tratá-los diretamente, sem fazer uso do discurso da autoridade. O lugar indireto que designa ao saber é o espaço de criatividade e experimentação que confere ao texto literário condição de trânsito entre o possível, o comprovado, o que se supõe, o imaginado, estando sempre nos interstícios da ciência (BARTHES, 2007).

Elaborando sobre a vida e suas sutilezas, a literatura, de outra parte, constela saberes mutáveis, nunca completos ou definitivos. Ela não defende enunciados de certeza; trama os saberes, flertando com eles, pondo-os em movimento. Barthes (2007, p.19) “a literatura engrena o saber no rolamento da reflexividade infinita: através da escritura, o saber reflete incessantemente sobre o saber, segundo um discurso que não é mais epistemológico mas dramático”.

Ainda no campo da literatura como conhecimento, uma reflexão sobre seu papel educacional parece importante. Pela função formadora do sujeito que desempenha, atuando muitas vezes de maneira subliminar fora de uma sequência causal lógica e previsível, de imediato percebe-se que a literatura não está submetida aos ditames pedagógicos convencionais. Não é ferramenta obediente às normas, que por sua vez transmitem os interesses e a visão de mundo das classes dominantes. Propondo uma analogia, a literatura é como o real, escapando ao simbólico. Humaniza profundamente justo porque “age com o impacto indiscriminado da própria vida e educa como ela, — com altos e baixos, luzes e sombras” (CÂNDIDO, 2002, p.84). Eis então encetado o paradoxo que a literatura promove entre moralistas e educadores: sua força humanizadora, por um lado, e o imponderável dos sentidos, por outro. Na história, por isso, obras literárias são queimadas ou proibidas, pois pervertidas ou subversivas, ou com muito esforço, e certa violência simbólica, acomodadas como manuais de comportamento virtuoso.

4.1.4 *Literatura como semiótica*

A terceira força da literatura, segundo Barthes (2007), é definida sob o termo *semiosis*. A semiótica é o estudo dos signos e da produção de sentido, ou seja, da significação. Como explica Abbagnano (2007), o signo, genericamente, é algo que está por outra coisa para alguém; em sentido próprio e restrito, o signo deve ser compreendidos como a possibilidade de referência ou designação por um objeto, coisa ou acontecimento *presente* de um objeto, coisa ou acontecimento *não-presente*. Na vida em sociedade, ocorre a internalização dos elementos que compõem a cultura; tal tecido de significação é construído e compartilhado através dos signos. Ensina Matos (2000, p. 163):

De fato, não fugiu a John Locke que “... foi necessário ao homem desvendar certos sinais sensíveis externos, por meio dos quais estas ideias invisíveis, das quais seus pensamentos são formados, pudessem ser conhecidas dos outros...” (Locke citado por Epstein, 1991:18). Assim, diante de um desencontro marcado dos sentidos que não se coletivizam, remarcamos indefinidamente o encontro dos sentidos através dos significados (sinais sensíveis) que se coletivizam. [...] As referências de designação (significados) compartilhadas culturalmente tocam apenas em alguma medida (sob algum aspecto ou qualidade, para falar dos ícones e dos símbolos em Peirce) o sentido próprio e único de cada sujeito de quem são a interface sensível, compartilhada.

Como força semiótica, portanto, a literatura brinca com os signos e compartilha as significações, atuando coletivamente e particularmente junto a cada sujeito. Nesse campo, os signos são linguísticos e a brincadeira é por Barthes (2007) descrita como o uso desobediente da língua: apenas a literatura, ao trapacear com a língua, é capaz de salvá-la do poder e da servidão. Afirma Barthes: “essa trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder [...], eu a chamo, quanto a mim: *literatura*” (2007, p.16). A literatura é a instância de liberdade para a língua. E continua: “é no interior da língua que a língua deve ser combatida, desviada: não pela mensagem de que ela é o instrumento, mas pelo jogo das palavras que ela é o teatro” (BARTHES, 2007, p.17). A literatura, assim, dramatiza a linguagem apresentando uma encenação.

Essa função, Barthes (2007) a designa como utópica, definindo a modernidade como o tempo quando são concebidas *utopias de linguagem*. A partir de então, não basta a “história da literatura” esmiuçar escolas, gêneros; é imperioso marcar o profetismo da escritura: ““Mudar a língua”, expressão mallarmeana, é concomitante com “Mudar o mundo”, expressão marxiana” (BARTHES, 2007, p.23). Segue-se, por conseguinte, uma ética da linguagem literária, que busca o pluralismo de expressões, abarcando dentro do mesmo idioma línguas diversas (Saramago já dizia: não há uma língua portuguesa; há línguas em português), com funções e alcances diversos, “promovidas à igualdade [...] *segundo a verdade do desejo*” (BARTHES, 2007, p.24).

Com o intuito de realizar a encenação da linguagem e garantir o seu uso múltiplo e libertário, o escritor – sujeito de uma prática – precisa, conforme preconiza Barthes (2007), teimar e deslocar-se. Ao *teimar*, afirma o irredutível da literatura; aquilo que escapa, foge e resiste aos demais discursos tipificados, como aqueles enunciados pelas filosofias e ciências. De maneira poética, como não poderia deixar de ser, Barthes (2007, p.26) dispõe que “teimar quer dizer, em suma, manter ao revés e contra tudo a força de uma deriva e de uma espera”. Teimando, a escritura se desloca, fugindo ao apetite voraz do poder que de tudo se apossa e manipula. Teimar e deslocar-se, dessa forma, são lances de um jogo. E assim se conforma a força da *semiosis* literária, que “consiste em *jogar* com os signos em vez de destruí-los, em colocá-los numa maquinaria de linguagem cujos breques e travas de segurança arreventaram, em suma, em instituir no próprio seio da linguagem servil

uma verdadeira heteronímia das coisas” (BARTHES, 2007, p.26,27). A literatura é libertária.

. Constatando salutareos pontos de convergência entre os aspectos tratados nos itens anteriores e a criação literária a ser estudada, tem-se O Auto da Compadecida (2005) como construção que organiza o caos e organiza os nossos pensamentos e sentimentos; expressão do sujeito e representação do universo que o envolve; conhecimento sobre o mundo, particularmente sobre o Nordeste e suas gentes; e dotado de força semiótica. Talvez esse último o mais delicado e o mais revolucionário dentre os aspectos. Não custa recordar que o texto foi escrito como uma peça teatral e dessa forma surgiu: como encenação, espetáculo. Nesse esteio, não custa recordar o que disse Barthes (2007, p.27): “Assim não devemos espantarnos se, no horizonte impossível da anarquia linguageira — ali onde a língua tenta escapar ao seu próprio poder, à sua própria servidão —, encontramos algo que se relaciona com o teatro”.

4.2 A Administração Política em diálogo com a Literatura

Lançando nossa atenção à força humanizadora da literatura e as suas forças e faces, é possível conceber pontes de aproximação e diálogo com algumas premissas traçadas no âmbito da Administração Política. Sem a intenção de encerrar possibilidades, vejamos:

- A desconstrução do surrado jargão da Economia que coloca que o grande paradoxo econômico é o encontro de um equilíbrio entre os recursos “escassos” e as “necessidades ilimitadas”.

Muito a literatura tem a contribuir com essa desconstrução, pois irá tocar sempre no cerne do que são as necessidades – objetiva, subjetiva e culturalmente consideradas – para o bem viver. Sobre os recursos escassos, de imediato fica explícito que o que de fato se enfrenta na batalha cotidiana pela vida é uma Administração Política atravessada por interesses particulares que se sobrepõem às garantias para uma vida digna, que deveriam estar voltadas para toda população.

- A desconstrução da exagerada e “deslumbrada” afeição pelo conhecimento forâneo.

A elaboração ficcional é um belíssimo exemplo de fonte legítima para o conhecimento do ser e estar no mundo daquele que escreve, daqueles sobre quem se escreve. Por conseguinte, ainda que siga regras ou técnicas mais ou menos universais para formulação de enunciados, há de ser enunciação; revela uma apreciação que escapa ao poder forâneo. É uma aparição decolonial.

- O pensar e o agir são práticas que devem caminhar simultaneamente.

Entre o rol de personagens que circulam pelas obras literárias e as suas circunstâncias de vida – vida real concreta, afetiva, emocional – o pensar e agir são unidos como momentos de um mesmo contínuo. Em que pese por vezes ser possível separar um e outro no tempo da ação, não é possível desembaraçá-los em sede de concepção.

- A temporalidade não pode ser tomada pelo mandato (político).

O lidar com o tempo é uma das grandes lições que as diferentes literaturas podem nos ensinar. Os seus horizontes tornam ínfimas as tentativas de esquadriñar a temporalidade em mandatos e coisas do gênero, ainda que seja necessário fazê-lo para organizar as atividades político-administrativas. Há um fluxo mais complexo que a Administração Política pretende considerar. Mesmo quando se situa, o tempo na literatura possui uma intensidade que não cabe em datas, como fica evidente nas palavras de Carlos Drummond de Andrade (2012): “O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes, a vida presente”. Talvez possamos dizer que o tempo se manifesta em acontecimentos, mais que em marcos gerenciais.

- A avaliação (das políticas, planos e ações) não pode ser feita pela meta, mas pelas finalidades.

A literatura trata de matéria viva. Em seu mundo ficcional, a avaliação por metas não cabe. Por exemplo: é possível se aproximar do fenômeno da seca, da fome, da ausência de moradia; é possível também se aproximar de realidades opulentas, ou mesmo da saída de condições precárias. Contudo, na vida das pessoas é a própria condição de vida que se impõe, e não quantas cisternas foram construídas (por mais importante que seja, e é, a construção de cisternas; esta é uma informação gerencial relevante, porém não se adequa à avaliação). É mesmo estranho que se pense em enxergar dessa forma o agir estatal, quando a pujança do ser e estar no mundo extrapola tal entendimento.

4.3 O Auto da Compadecida

Não é demais frisar novamente que a pesquisa documentada não pretende apresentar um estudo literário ou linguístico da obra selecionada. A análise decorrerá a partir dela, utilizando-a como suporte. Tendo em vista esse propósito, algumas considerações devem ser formuladas. Primeiro, situar o cenário onde a história acontece: o Nordeste, o ornitorrinco singular. Logo após, breves considerações sobre os discursos, sobretudo literários, sobre o Nordeste e seu povo.

Ao tratar de região, mais especificamente das obras reunidas sob a égide do Regionalismo, atribui-se a literatura a função de representar uma formação socioespacial para tornar acessível a sua análise e conhecimento, possuindo a criação literária desse tipo, portanto, propensão documental. Simultaneamente, a literatura regionalista é um ingrediente importante na conformação de uma identidade nacional, elencando temas e palavreados ímpares, em construção dialógica com os modelos europeus. Cândido (2002, p.86) expõe que

O Arcadismo, no século XVIII, foi uma espécie de identificação com o mundo europeu através de seu homem rústico idealizado na tradição clássica. O Indianismo, já no século XIX, foi uma identificação com o mundo não-europeu, pela busca de um homem rústico americano igualmente idealizado. O Regionalismo, que o sucedeu e se estende até os nossos dias, foi uma busca do *tipicamente brasileiro* através das formas de encontro, surgidas do contacto entre o europeu e o meio americano.

O Regionalismo brasileiro funciona como amálgama da identidade nacional e destaca formações ideais, ao gosto de Weber, podendo humanizar ou alienar (CÂNDIDO, 2002), em consonância com o autor e a obra selecionada. No presente

estudo, *O Auto da Compadecida* (2005) certamente humaniza, haja vista as “verdades tristonhas” e “mentiras risonhas” (NUNES, CABRAL) que decanta.

Outro detalhe, evidente na obra em tela, é a tensão que o Regionalismo estabelece entre tema e linguagem (CÂNDIDO, 2002). A rusticidade do tema consubstancia-se em uma linguagem marcada por dizeres locais, pitorescos, transcritos de forma inculta. Por seu turno, a literatura, observando o postulado da inteligibilidade, convoca o uso da linguagem culta, com as suas normativas. Por isso, é preciso ter cuidado. Cândido (2002, p.86) reflete que, se o Regionalismo mantiver a adequação entre um e outro aspecto, “se torna um instrumento poderoso de transformação da língua e de revelação e autoconsciência do País”; caso contrário, “pode ser também fator de artificialidade na língua e de alienação no plano do conhecimento do País”.

4.3.1 *A região Nordeste*

Os comentários a seguir buscam indicar as características gerais de um território, de uma determinada área, que acabam por moldar o ambiente que abriga situações e personagens retratados pela criatividade da literatura. Tal ambiência acaba por definir elementos nos quais a produção literária se insere e a partir da qual cria. Entende-se que expressões como *era Vitoriana, anos dourados, a opulência da cultura grapiúna, os barões do açúcar e do café, os coronéis latifundiários do algodão e da pecuária; a coligação café-com-leite do Estado oligárquico, os bahianos², a exuberância amazônica* são exemplos de macro contextos que, com diferenças, caso a caso, situam o leitor no ambiente vivenciado pelos personagens.

Em outras palavras, os traços marcantes das relações sociais vigentes em determinado espaço físico e em certo período de tempo formatam o meio que é apropriado pelo autor como referência. Cabe observar que, simultaneamente, o desenrolar da estória de seus personagens indica possibilidades de reforço ou transformação deste cenário, como atestam a teoria da estruturação, a análise das táticas cotidianas e visão psicanalítica do sujeito como sempre por fazer-se.

² Os migrantes do Nordeste e do Norte para São Paulo e Brasília ao longo da década de 1960 são denominados de *bahianos*. OLIVEIRA, 1977; p. 38.

O objetivo desta subseção é observar algumas das características constituintes do macro contexto que irão permitir a melhor compreensão do romance selecionado, cujas questões e personagens retratadas estão localizadas na região nordeste do território brasileiro. A princípio, a região não existe em si mesma; surge a partir da combinação única entre história, interesses, atores sociais, identidade, relações estabelecidas. De acordo com Albuquerque Junior (2001, p.36),

A noção de região, antes de remeter à geografia, remete a uma noção fiscal, administrativa, militar (vem de *regere*, comandar). Longe de nos aproximar de uma divisão natural do espaço ou mesmo do recorte do espaço econômico ou de produção, a região se liga diretamente às relações de poder e sua espacialização; ela remete a uma visão estratégica do espaço, ao seu esquadramento, ao seu recorte e à sua análise, que produz saber. Ela é uma noção que nos envia a um espaço sob domínio comandado. [...] Ela nos põe diante de uma política de saber, de um recorte espacial das relações de poder.

Tal movimento é compatível com a recomendação de Certeau (1994): observar as articulações daquelas coordenadas genéricas e impessoais que compõem o lugar, pois, desse modo, concedendo significado e recompondo a dispersão, os sujeitos criam espaços. De modo semelhante, Santos ensina:

O espaço por suas características e por seu funcionamento, pelo que ele oferece a alguns e recusa a outros, pela seleção de localização feita entre as atividades e entre os homens, é o resultado de uma práxis coletiva que reproduz as relações sociais, [...] o espaço evolui pelo movimento da sociedade total. (1978, p. 171).

Por isso é preciso estar atento para onde acontecem as relações sociais; espaços construídos que os mapas não identificam. No cotidiano destes fazeres coletivos, ocorrem em uma determinada área e período de tempo mobilizações populares significativas de maior ou menor intensidade. Em perspectiva histórica, é possível nomear o sítio Zumbi dos Palmares, em Alagoas, a Revolução dos Alfaiates, em Salvador, a de Guararapes, em Pernambuco, a Independência da Bahia, no Recôncavo, o arraial de Belo Monte, em Canudos, o movimento dos cangaceiros e a Coluna Prestes, entre outras. Tais eventos demonstram tanto a intensidade e o calor das disputas e confrontos sociais como a presença do povo na vida política. As cartografias cumprem seu papel, são bastante úteis, porém, por definição, não são concebidas e produzidas para identificar as relações cotidianas de amor, ódio, disputa e solidariedade, que, como sementes, maturam, se desenvolvem, desabrocham e explodem, sem conseguir tradução na frieza de desenhos estáticos. A região, por conseguinte, ultrapassa as fronteiras mapeadas e o alvoroço do povo na praça retrata e promove a vida social.

Albuquerque Júnior (2001, p.46) apresenta a trajetória da construção da região Nordeste: a partir da Proclamação da República e do início da formação do Sul como um novo pólo de poder, os representantes políticos dos estados do Nordeste “antes dispersos, começam a se agrupar em torno de temas que podem sensibilizar a opinião pública nacional e a carrear recursos e abrir *locus* institucionais no Estado”. Segundo esse autor, formata-se a ideia de Nordeste como uma instância de poder em processo de delimitação, cujos limites serão os marcos do entrenchamento dos tradicionais privilégios.

Resta evidenciado que o recorte espacial de uma região está calcado em condições históricas particulares e em vários discurso que articulam ideias e práticas a seu respeito. Portanto, a região Nordeste não surge por geração espontânea ou força telúrica, nem mesmo como fruto do desenvolvimento capitalista que regionaliza relações de produção. O Nordeste é inventado, como espaço por sobre o lugar; adquire identidade em momento histórico definido e se insere nas elaborações simbólicas regionalistas, que reúnem práticas e discursos capazes de caracterizar singularmente a região. Como diz Albuquerque Júnior (2001, p. 33):

Essas experiências históricas serão agrupadas, fundadas num discurso teórico que pretende ser o conhecimento da região em sua essência, em seus traços definidores, e que articula uma dispersão de experiências cotidianas, sejam dos vencedores, sejam dos vencidos, com fragmentos de memórias de situações passadas, que são tomadas como prenunciadoras do momento que se vive, de “ápice da consciência regional”.

No Nordeste, como das demais regiões, visto serem espaços de poder, a intervenção do Estado é eivada de interesses classistas e outros tantos interesses específicos. As relações institucionais e operacionais de importantes órgãos públicos, como o DNOCS, a CODEVASF, o BNB e a SUDENE³, tanto entre si como com respeito ao Congresso Nacional e a Presidência da República, não são pacíficas e agregadoras, dado que seus dirigentes e profissionais, na maioria das vezes, representam interesses espacializados da oligarquia comercial e agrária. Assim como no caso de Canudos, no século XIX, quando se difundiu a ideia para o Governo Central de que o Arraial concentrava fervorosos opositores, o conjunto de proprietários nordestinos articulou, no século XX, em benefício próprio, visando à

³ Departamento Nacional de Obras contra a Seca (DNOCS, de 1909); Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco (CODEVASF, de 1946), Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE, de 1959) e Banco do Nordeste do Brasil (BNB, de 1951).

captação de recursos e obras, o que se denominou de indústria de seca e indústria das enchentes. Em suma, segundo Carvalho (1988) as políticas e programas de combate à seca acabavam por reforçar os interesses políticos e econômicos dos grupos conservadores, afinal “a racionalização das políticas públicas e dos programas administrativos, decorrentes da aplicação dos critérios do planejamento, ameaçavam o regime tradicional clientelista” (SAMPAIO, 1989, p. 6).

Cabe destacar também a importante distinção entre as diferenças entre regiões e as disparidades regionais. Essas últimas são mais conhecidas e difundidas, já que carregam elementos parametrizáveis, condições passíveis de medição e de comparação, pois utilizam indicadores estatísticos conhecidos e cada vez mais refinados metodologicamente, a exemplo do coeficiente de Gini e do IDH; opera no âmbito da lógica da desigualdade. No caso do Nordeste, essa narrativa fornece argumentos visando à obtenção de um conjunto de favores do Governo Federal a partir do discurso de uma região pobre e espoliada, que financia o crescimento do *Sul maravilha*. No entanto, ao longo dos anos, a prática dos agentes políticos que assumem posição de destaque na conformação da tessitura social regional sinaliza que seus objetivos são outros: mais verbas para os estados a serem utilizadas de acordo com o planejamento dos governos estaduais, de forma a garantir o atendimento de interesses locais e setoriais, e não a erradicação da pobreza e miséria que servira de bandeira. Sendo dessa maneira, discursos inflamados sobre os impactos sociais decorrentes das questões naturais – condições edafoclimáticas do semiárido – se prestam à obtenção de mais recursos (institucionais e financeiros em condições diferenciadas) e mascaram as condições de exploração da mão de obra: “a culpa pelos infortúnios regionais era lançada ao clima e não às relações de produção, ao latifúndio” (LIMA, 2008, p. 237). No decorrer de décadas, tais lideranças institucionais não se mobilizavam significativamente para garantir o acesso pelo imenso contingente de trabalhadores aos meios de produção – terra, equipamentos, instrumentos de trabalho, circuitos de comercialização, crédito e assistência técnica.

Rômulo Almeida, em 1967, destacava o “mito do desenvolvimento equilibrado” para justificar a intervenção do governo federal em obras e serviços públicos visando amenizar os desequilíbrios regionais (ALMEIDA, 1985). Por outro lado, Carvalho (2012) considera que o capitalismo pressupõe um determinado modo desigual e combinado de produção e distribuição social, setorial e espacial da

riqueza. Destaca, neste fulcro, as limitações da moderna “plataforma de produção e circulação de mercadorias” implantada pelo Estado brasileiro que, ao introduzir bruscamente “um segmento industrial numa região atrasada [...] não só não elimina as desigualdades sociais pré-existentes como, conforme tudo indica que acontece no Nordeste brasileiro, as acentua” (CARVALHO, 2012, p.152). No mesmo sentido, Ouriques (2014, p 144) informa que “[...] ao longo da história do capitalismo se pode observar que a característica essencial do sistema é a reprodução da desigualdade que impede qualquer desejo de homogeneização”. O problema está, explicitamente, na Administração Política das relações sociais.

Diante de todo o exposto, no escopo de nosso trabalho de pesquisa consideramos que à redução das disparidades regionais impõem-se consistentes obstáculos; justamente essa situação, estratégica, acaba por ressaltar a importância das diferenças entre regiões como sendo ainda mais relevantes para a transformação da conjuntura no qual a produção literária se insere.

Registre-se que o alcance das percepções sobre as diferenças parte da observação e análise do que ocorre nos espaços construídos e historicamente estruturados, onde as pessoas mantêm suas efetivas relações sociais. No exercício acurado de análise, a realidade se apresenta não como variáveis quantitativas e autônomas; porém na percepção da tessitura social, com as suas contradições explícitas ou latentes. Afasta-se, pois, a simplória abordagem economicista daquilo que ocorre, pulsa, nos espaços e que compõem as múltiplas costuras deste amplo Nordeste. Outro cuidado importante diz respeito às categorias e conceitos utilizados para a leitura da realidade social. Sobre isso, Kraychete (2016, p.892) considera que “numa realidade como a brasileira, as categorias de análise centradas no trabalho assalariado mantêm na penumbra, ou como uma face oculta e indefinida desse nosso capitalismo, o trabalho e a vida cotidiana de milhões de pessoas”. Assim sendo, propõe a observação com maior acuidade das “cenas da vida” que expressam no cotidiano da realidade social as atividades produtivas de um enorme contingente de pessoas. O autor cita como exemplos a mulher que produz “geladinho” na periferia de Salvador, as agricultoras familiares que produzem polpas de frutas e as mulheres que produzem alimentos na cidade (KRAYCHETE, 2016).

O Nordeste, por ser esse espaço de ocupação demográfica e econômica, abriga um pensamento regionalista arraigado e vigoroso. Provocando tensão, alie-se a isso o fato de serem as decisões relativas ao seu processo de acumulação

definidas pelo capital oligopolizado de fora (nacional ou estrangeiro), em articulação com o Estado. Nesse contexto estratégico, cabe identificar e descrever as práticas cotidianas encenadas n' *O Auto da Compadecida* (2005).

4.3.2 *O Nordeste contado em prosa*

Contar em prosa, vale também para o verso, quer dizer construir, expressar e representar, conhecer algo sobre e encenar a linguagem, desafiando-a e fugindo ao poder. Sendo a literatura o campo dessa pesquisa, a partir dos seus princípios é factível pensar a região nordeste como espaço simbólico criado, reunindo enunciados reiterados por profusos – em tempo, lugar de fala e ideologias – discursos. Albuquerque Junior (2001, p.23) afirma que “o Nordeste nasce onde se encontram poder e linguagem, onde se dá a produção imagética. [...] uma distribuição espacial dos sentidos”.

Ao se contar o Nordeste, os signos, os discursos, apontam de imediato para o fenômeno da estereotipização (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2001). Essa estratégia declara e repete, com arrogância, afirmações superficiais e, no mais das vezes, grosseiras sobre o outro, olvidando as diferenças e idiosincrasias que caracterizam diferentes sujeitos e grupos. Esse discurso estereotipado possui desajustes e, ao mesmo tempo, produz efeitos concretos porque, como explica Albuquerque Junior (2001, p.30), “além de lançar mão de matérias e formas de expressão do subliminar, ele se materializa ao ser subjetivado por quem é estereotipado, ao criar uma realidade para o que toma como objeto”. O fato é que não existe uma verdade única para descrever o Nordeste; é preciso fugir dos discursos prontos e do lugar de miserabilidade.

O Nordeste e o nordestino miserável, seja na mídia ou fora dela, não são produtos de um desvio de olhar ou fala, de um desvio no funcionamento do sistema de poder, mas inerentes a este sistema de forças e dele constitutivo. Pois tanto o discriminado como o discriminador são produtos de efeitos de verdade, emersos de uma luta e mostram os rastros dela (p.31).

O Nordeste surge como um terceiro bem delimitado, com especialidades próprias, imiscuindo-se entre a bipolaridade entre o Norte e o Sul do país. Esse percurso respondia às reconfigurações dos fatores reais de poder, inclusive sociais, que aconteciam no Brasil. No caso específico da região nordestina, não é razoável perder de vista alguns acontecimentos fundamentais: fim da escravidão, crise do

açúcar, surgimento das usinas e crescimento das cidades com os seus novos ditames burgueses. A elite tradicional assiste à ruína do território conhecido. O verso e a prosa irão contar o Nordeste em formação: a seca, o cangaço, disputas familiares pela terra e pelo poder, a religiosidade (Certeau usa esse exemplo) e as múltiplas interrelações que se dão entre todas essas partes.

A elaboração cultural, assim, se dá por meio de obras sociológicas e artísticas que configuram o que Albuquerque Junior (2001, p.46) batiza de “espaços da saudade”. São criações românticas, tradicionais e conservadoras, que, ainda de acordo com Albuquerque Junior (2001, p.46, 47) partem dos

filhos dessa “elite regional” desterritorializada, no esforço de criar novos territórios existenciais e sociais, capazes de resgatar o passado de glória da região, o fausto da casa-grande, a “docilidade” da senzala, a “paz e estabilidade” do Império. [...] O Nordeste é gestado como o espaço da saudade dos tempos de glória, saudades do engenho, da sinhá, do sinhô, da Nega Fulô, do sertão e do sertanejo puro e natural, força telúrica da região.

No refluxo dialético da descrição do Nordeste, novas ideias a seu respeito são difundidas a partir dos anos trinta, dessa vez por autores perfilados ao discurso da esquerda. O sinal é trocado; ocorre um deslocamento acerca dos signos que delinearão imaginária e simbolicamente a região. Ao invés de saudade do passado, o que está por vir. Nesse ponto, uma reflexão interessante: embora com sinais trocados, a nova visão sobre o Nordeste comunga com a antiga – e a espiral dialética, em cada ponto, não carrega em si algo do que pretende superar? – duas negações: a modernidade e o capitalismo. E novamente se distanciam a partir desse ponto: nos espaços de saudade, a modernidade e o capitalismo vinham destruir uma bela ordem; nessa nova leitura, a modernidade e o capitalismo são também formas de opressão, que devem ser superadas rumo a construção de uma nova sociedade. Outra partilha se dá quanto aos enunciados: os temas, personagens e ambientes são os mesmos, seja entre os tradicionalistas, seja entre os revolucionários. Albuquerque Junior (2001, p.47) indica que esse movimento enxerga o Nordeste como “territórios de revolta”, são:

Nordestes vistos pelo avesso. Nordeste como região da miséria e da injustiça social; o *locus* da reação à transformação revolucionária da sociedade. Nordeste dos coronéis e comendadores discricionários e dos Fabianos e Severinos amarelos, servis, quase animais a grunhir em seu estado absoluto de alienação. Nordeste que, mesmo assim, fundamentavam com seus mitos populares o sonho de se constituir em territórios de revolta contra a exploração e a dominação burguesas.

O *Auto da Compadecida* (2005) foi concluído em 1955 e encenado pela primeira vez em 1957. Está circundado pelo período que pensa o Nordeste de maneira mais indignada, crítica. Esse enredo fica evidente ao longo do texto, porém sob um manto diverso e poderoso: o humor. Tem-se destacado a mentira e o riso: a primeira, meio de sobrevivência, justificada pela pobreza; enquanto o segundo desafia as estruturas sociais impostas – nos termos de Certeau, tanto a mentira quanto o riso são táticas. Essa literatura de pobres, mentirosos, vincula-se ao meio social, confrontando-o, conforme salienta Geremek (1995), pois ressalta a estruturação da propriedade privada e os correlatos processos de pauperização, trazendo indagações relacionadas à pobreza, que não surgiu ao acaso: “o paupérrimo como fenômeno social é resultado dos processos de empobrecimento e rebaixamento de classe de vastos grupos da população” (GEREMEK, 1995, p.142). Outro estratagema posto em prática por Suassuna (2005), frequente desde o teatro medieval, foi o de não nomear personagens secundários, descrevendo-lhes apenas pela sua função social (padre, bispo, padeiro, mulher do padeiro). E eis instaurada a trama polifônica d’*O Auto da Compadecida* (2005).

Outra feição importante da obra está na relação que estabelece entre a escrita e os excluídos. Bosi (2002) informa que tal relação pode se dar de pelo menos dois modos. Para o primeiro, os excluídos ou marginalizados são *objeto da escrita*, o que abarca temas, personagens, situações narrativas. Caberia ao pesquisador, como consequência desse entendimento, caracterizar a descrição e inserção dos pobres e excluídos nas variadas produções ficcionais ou poéticas. Essa empreitada certamente revela resultados contraditórios, afinal os modos de figuração são tão diversos quanto diversos são os autores. Salutar é o cuidado que deve preceder a uma aproximação desse tipo, afastando a tendência de tudo reduzir a esquemas, relações causais simplistas, tipos estereotipados. Bosi (2002, p.259) lembra que “as vozes narrativas, quando vivas e densas, reclamam atenção para o que é complexo, logo singular. De resto, quem garante que o chamado homem simples seja tão simples assim?”.

No outro modo de relacionar o excluído e a escrita, o pobre, marginalizado, deixa de ser objeto e torna-se *sujeito do processo simbólico* (BOSI, 2002). O ponto de vista do chamado homem simples ganha destaque no início do século XIX, quando na Europa pós-napoleônica o sentimento de nação, com identidade, povo e território, se fortalece. Em meados do mesmo século, cunha-se o termo *folklore* que

significa “sabedoria popular” e se estimulam “todas as manifestações simbólicas capazes de traduzir uma identidade étnica ou nacional: um caráter que fosse diverso da forma culta veiculada pelos estratos oficiais, “altos”, do poder colonizador” (BOSI, p.259).

O *Auto da Compadecida* (2005) é construção exemplar do segundo modo de relacionar o excluído e a escrita. Na obra, o pobre, mentiroso e irônico, é sujeito e parte de um acervo simbólico significativo, carregado de identidade. Tão verdade que surge no horizonte de um trabalho vastíssimo, que se desenrola no tempo, sem previsão de chegar ao fim: investigação e transcrição das narrativas orais, frequentemente anônimas, que abrigam as ricas manifestações e nuances do imaginário popular. Nesses enredos, contados, o excluído é significativo mestre. Bosi (2002, p.260) descreve:

No conjunto, o que aconteceu foi uma verdadeira *operação de passagem*, pela qual o letrado brasileiro foi incorporando ao repertório do leitor culto os signos e as imagens de um estilo de vida interiorano, rústico e pobre. Valorizando esteticamente e moralmente as tradições populares, carrega-se água para o moinho das identidades regionais e, no limite, da identidade nacional.

Nesse Nordeste que se faz sertão, o aspecto natural, geográfico, é presença destacada no *Auto*, por exercer forte influência nas ações dos personagens. A aridez, no comum das leituras, surge como uma espécie de justificção para as mentiras e demais estripulias narradas e praticadas pelos *excluídos*, haja vista tornar as condições de vida do povo sertanejo mais difíceis, mais sofridas. No entanto, uma interpretação nesse sentido vai de encontro ao entendimento que se defende nesta tese. Por essa razão, ajusta-se o campo de visão: o sertão é território de identidade. Ali situam-se os entrelaçamentos entre os registros do imaginário, do simbólico e do real; palco do exercício do “próprio” pelos poderosos e do tempo pelos oprimidos, é o conjunto de tradições e práticas que ofertam aos sertanejos régua e compasso.

No arcabouço teórico elucidado por Certeau (1994), o sertão é um espaço. O historiador francês elabora uma distinção importante entre *espaço* e *lugar*. O *lugar* é a ordem, de qualquer natureza, que determina os regramentos da vida em comum. Trata-se de um “próprio” que tende a estabilidade e demarca posições. Por isso o impedimento de duas coisas ocuparem ao mesmo tempo o mesmo lugar; postam-se os elementos desses sistemas normativos uns ao lado dos outros, cada um ocupando um “próprio” que os define e distingue. Já o *espaço* considera as variáveis de direção, velocidade e tempo. Ao invés de posições estáveis, o *espaço* pressupõe

movimento: “é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais” (CERTEAU, 1994, p.202). A relação entre espaço e lugar é semelhante àquela estabelecida entre a palavra quando falada, isto é, quando figurante de uma enunciação, e o conjunto de dispositivos da língua. Para dialogar com Bakhtin (2010a, 2010b), o espaço não é unívoco, é polifônico. Certeau (1994, p.202) conclui: “Em suma, *o espaço é um lugar praticado*. [...] Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos”.

Não seria possível encontrar um protótipo mais belo que *O Auto* para servir como amálgama de tantos traços. Suassuna (2005) elege como narrador da história o Palhaço. Seus personagens principais são dois excluídos: Chicó e João Grilo. Antes de ter início a peça propriamente dita, a páginas que a anunciam trazem três referências explícitas às histórias populares, fonte dos episódios a serem narrados: *O castigo da soberba*, *O enterro do cachorro* e *História do cavalo que defecava dinheiro*. Na página de abertura do espetáculo, onde descreve como deve ser o cenário, o autor sentencia: “O Auto da Compadecida foi escrito com base em romances e histórias populares do Nordeste” (SUASSUNA, 2005, p.13). Abram as cortinas, pois o espetáculo vai começar!

5 AS PRÁTICAS COTIDIANAS NO AUTO DA COMPADECIDA

Convém iniciar a análise que ora se propõe pelo início, o que significa escolher um modo de ler, de habitar, o texto: os trechos selecionados serão apreciados na ordem em que aparecem na obra e, a partir deles, descritas as associações elaboradas haja vista as escolhas teóricas anteriormente explicitadas. Como locatários no imóvel alugado, essa será a forma de mobiliá-lo. *O Auto da Compadecida* (SUASSUNA, 2005) é escrito como uma peça de teatro e assim funciona como ordem redentora da confusão, propondo um arranjo de ideias, sentimentos e palavras carregadas de sentido, exemplificando a literatura como construção (CÂNDIDO, 2004). Essa maneira de organizar o caos diz muito em si mesma: traz para o palco, à vista de todos, as venturas e desventuras de alguns sujeitos. Esse lugar, o palco, mesmo quando em forma de arena, destaca, lança luzes sobre o enredo que se desenrola ali. Não é como um romance que se oferece à leitura; antes é um espetáculo de cores, luzes e movimento que faz barulho para seduzir e chamar a atenção.

Nessa narrativa, o reparo é lançado às condições de vida do sertanejo pobre, nas figuras de João Grilo e Chicó. A representação ensaiada executa práticas zombeteiras e revela as astúcias do homem comum, jogando com a *mimesis* (BARTHES, 2007). Essa maneira de fazer literatura, “inventa uma reflexão indissociável da ficção, visando menos a enunciar verdades que a introduzir em nossas certezas a dúvida, a ambiguidade e a interrogação” (COMPAGNON, 2009, p.52). Essa veia questionadora, que nasce das emoções e da empatia e não da racionalidade conceitual das ciências, se dirige contra as ideias prontas, abala as certezas, tira do prumo o leitor perplexo.

“Ao abrir o pano” (SUASSUNA, 2005, p.15) e após o desfile festivo dos atores, o anúncio:

PALHAÇO Auto da Compadecida! O julgamento de alguns canalhas, entre os quais um sacristão, um padre e um bispo, para exercício da moralidade. A intervenção de Nossa Senhora no momento propício, para triunfo da misericórdia! Auto da Compadecida! (SUASSUNA, 2005, p.15)

Logo na primeira fala, a providência explícita do julgamento da canalhice – o uso do termo “canalhas” expõe uma verdade circundada de vingança – para o exercício da moralidade, dando vez à busca pela justiça que cotidianamente é

empreendida pelos oprimidos e na realidade não ficcional – terreno próprio do forte – se mostra sem efetividade, e, em seguida, ato contínuo, a intervenção milagrosa de Nossa Senhora, para fazer valer a misericórdia, que alcança também os pecados daqueles que são oprimidos mas não são santos. É a dialética da vida cotidiana que não cabe em descrições simplistas e unívocas.

Eis que esse Palhaço – figura mítica que encerra a alegria, brincadeira, pirraça e a mais melancólica das tristezas –, que entre toque de clarins anuncia o espetáculo, vem a ser o narrador. Ele explica porque assim se afigura:

PALHAÇO Ao escrever esta peça, onde combate o mundanismo, praga de sua igreja, o autor quis ser representado por um palhaço, para indicar que sabe, mais do que ninguém, que sua alma é um velho catre, cheio de insensatez e de solércia. Ele não tinha o direito de tocar nesse tema, mas ousou fazê-lo, baseado no espírito popular de sua gente, porque acredita que esse povo sofre, é um povo salvo e tem direito a certas intimidades (SUASSUNA, 2005, p.16).

Ao combater o mundanismo e ressaltá-lo como praga de sua igreja, escancara o desvio de conduta que essa prática representa nesse meio, que deveria almejar as honras espirituais. E de pronto, em mais um movimento dissonante (como em *exercício da moralidade e triunfo da misericórdia*), afirma não ter moral para fazê-lo, dada a insensatez e solércia de sua alma; ainda assim, o faz calcado no espírito de sua gente. Está dessa feita formalizado o “contrato” entre o autor e o homem ordinário, comum, que aparece como princípio que amplia o saber limitado das ciências, marca sua diferença e universalidade e confere validade ao que é dito (CERTEAU, 1994). Oportuna, pois convergente, a observação de Geremek (1995), que escreve sobre a cultura dos miseráveis. O historiador polonês desvela que os excluídos sociais suscitam desprezo e admiração, fascínio e repulsa, podem ser sublimes e torpes, provocar compaixão ou escárnio. E carregam consigo o saber:

[...] desprovido dos laços materiais e dos comprometimentos da propriedade, o miserável expressa um conhecimento universal da verdade sobre a existência humana, esquecida por todos. E também portador da imagem e da “voz de baixo”, dos níveis inferiores da sociedade, da consciência e das culturas popular (GEREMEK, 1995, p.7).

Quanto à menção ao povo que sofre, é salvo e tem direito a certas intimidades, em apenas um período o autor consegue esboçar a clivagem que a “multidão silenciosa” experimenta, com a acuidade que lhe é peculiar, acerca de sua existência. Um fracionamento entre o espaço socioeconômico – campo de vitória do rico contra o pobre, do poderoso contra o oprimido – que imputa

sofrimento às gentes e o espaço utópico – esfera da justiça, do reconhecimento e superação milagrosa das iniquidades – que assoma com a salvação. Não menos importante é a maneira simpática e gentil de acolher as práticas cotidianas astuciosas e antidisciplinares: o povo tem direito a certas intimidades.

Na esteira da caracterização da história, o Palhaço prossegue com o seu anúncio que agora é comentado por João Grilo:

PALHAÇO Auto da Compadecida! Uma história altamente moral e um apelo à misericórdia.

JOÃO GRILO Ele diz “à misericórdia”, porque sabe que, se fôssemos julgados pela justiça, toda a nação seria condenada (SUASSUNA, 2005, p.16).

Esse é um excelente exemplo de como, tal como sugerido por Giddens (2009), deve-se evitar descrições empobrecidas da cognoscitividade dos sujeitos. João Grilo demonstra em sua fala ter consciência das injustiças cometidas, dos erros praticados, por toda a nação, não somente pelos estratos sociais privilegiados. Não aponta para “eles”. Ao proferir o pronome indefinido “toda”, ele integra a si e aos seus à nação que, a ser julgada pela justiça, seria merecedora de condenação

Um dos tais erros, mencionado inclusive por Manuel na cena do julgamento, são as histórias fantasiosas contadas por Chicó. João Grilo chega a chamá-lo de “sem confiança”:

CHICÓ Eu, sem confiança? Que é isso, João, está me desconhecendo? Juro como ele vem. Quer benzer o cachorro da mulher para ver se o bicho não morre. A dificuldade não é ele vir, é o padre benzer. O bispo está aí e tenho certeza de que o Padre João não vai querer benzer o cachorro.

JOÃO GRILO Não vai benzer ? Por quê? Que é que um cachorro tem de mais?

CHICÓ Bom, eu digo assim porque sei como esse povo é cheio de coisas, mas não é nada demais. Eu mesmo já tive um cavalo bento.

JOÃO GRILO Que é isso, Chicó? (Passa o dedo na garganta.) Já estou ficando por aqui com suas histórias. É sempre uma coisa toda esquisita. Quando se pede uma explicação, vem sempre com “não sei, só sei que foi assim”.

CHICÓ Mas se eu tive mesmo o cavalo, meu filho, o que é que eu vou fazer? Vou mentir, dizer que não tive? [...]

JOÃO GRILO Isso é coisa de seca. Acaba nisso, essa fome: ninguém pode ter menino e haja cavalo no mundo. A comida é mais barata e é coisa que se pode vender. Mas seu cavalo, como foi? (SUASSUNA, 2005, p.17-19)

Além do cavalo bento, Chicó conta ao longo da peça outras histórias, como a morte do pirarucu – quando o peixe o pescou – e a assombração de cachorro. O devaneio pode ser relacionado a duas proposições teóricas importantes:

- a) divisão entre o espaço real concreto, tal como é, e o espaço da utopia. O real concreto é regido por ditames socioeconômicos que exploram o mais fraco, e Chicó está nesse grupo. Também as leis naturais da física marcam o movimento do e no mundo. O espaço da utopia surge desobediente: nesse caso, lança mão não dos santos defensores dos injustiçados, e sim do absurdo, do impossível social e naturalmente.
- b) trajetórias táticas. Como práticas cotidianas que escapam, subvertendo os preceitos da razão dominante, e que lidam com o tempo, com a oportunidade, as quimeras de Chicó surgem sempre em um momento propício. Servem à justificação de uma opinião, de um ponto de vista, que não pode ser expresso de um lugar próprio, posto que não há propriedade. Outrossim, como táticas que são, as histórias fantasiosas põem o seu narrador como personagem principal de grandes aventuras, cheio de qualidades que não possui no desenrolar da sua vida cotidiana. É a chance vaidosa de ser aquele homem corajoso! A tática está, pois, atrelada aos combates e aos prazeres cotidianos que articula (CERTEAU, 1994).

Examinando esse trecho, é digno de apreço o comportamento de João Grilo que, primeiro, se aborrece, cansado das histórias esquisitas de Chicó e, sem demora, se apressa em encontrar uma justificativa para as criações imaginativas do amigo e, então, se presta a ouvi-lo.

Retomando o início desse diálogo específico, vê-se Chicó falando a respeito do desejo de um homem, o Padeiro, de benzer o cachorro da mulher na tentativa de salvar o pequeno animal. Dá-se início a questionamentos – sobre se o Padre benze ou não, sobretudo considerando a presença do bispo; sobre se há algum impedimento moral em se benzer um cachorro – que povoam os próximos atos:

PADRE, aparecendo na igreja Que há? Que gritaria é essa? (Fala afetadamente com aquela pronúncia e aquele estilo que Leon Bloy chamava “sacerdotais”).

CHICÓ Mandaram avisar para o senhor não sair, porque vem uma pessoa aqui trazer um cachorro que está se ultimando para o senhor benzer.

PADRE Para eu benzer?

CHICÓ Sim.

PADRE (com desprezo) Um cachorro?

CHICÓ Sim.

PADRE Que maluquice! Que besteira!

JOÃO GRILO Cansei de dizer a ele que o senhor não benzia. Benze porque benze, vim com ele.

PADRE Não benzo de jeito nenhum.

CHICÓ Mas padre, não vejo nada de mal em se benzer o bicho (SUASSUNA, 2005, p.21,22).

Um comportamento cultural importante a ser ressaltado está na religiosidade formalista das práticas católicas. São ritos os mais diversos, entre sacramentos, procissões, festas, penitências; liturgias impregnadas no cotidiano. Um arsenal tão amplo e diverso fornece inúmeras possibilidades de bricolagem. O uso dos seus elementos, o que se faz com eles, marca a liberdade prático-poética criativa e transgressora (CERTEAU, 1994). Propor o “consumo” da benção de uma autoridade religiosa instituída para um animal é quase um insulto para o Padre conservador, que possui um lugar próprio a ser defendido, ao tempo em que é visto sem receio por Chicó. E os argumentos contra e a favor da benção para o cachorro prosseguem:

JOÃO GRILO No dia em que chegou o motor novo do major Antônio Moraes o senhor não o benzeu?

PADRE Motor é diferente, é uma coisa que todo mundo benze. Cachorro é que eu nunca ouvi falar.

CHICÓ Eu acho cachorro uma coisa muito melhor do que motor.

PADRE É, mas quem vai ficar engraçado sou eu, benzendo o cachorro. Benzer motor é fácil, todo mundo faz isso, mas benzer cachorro?

JOÃO GRILO É, Chicó, o padre tem razão. Quem vai ficar engraçado é ele e uma coisa é o motor do major Antônio Moraes e outra benzer o cachorro do major Antônio Moraes.

PADRE (mão em concha no ouvido) Como?

JOÃO GRILO Eu disse que uma coisa era o motor e outra o cachorro do major Antônio Moraes.

PADRE E o dono do cachorro de quem vocês estão falando é Antônio Moraes?

JOÃO GRILO É. Eu não queria vir, com medo de que o senhor se zangasse, mas o major é rico e poderoso e eu trabalho na mina dele. Com medo de perder meu emprego, fui forçado a obedecer, mas disse a Chicó: o padre vai se zangar.

PADRE (desfazendo-se em sorrisos) Zangar nada, João! Quem é um ministro de Deus para ter direito de se zangar? Falei por falar, mas também vocês não tinham dito de quem era o cachorro!

JOÃO GRILO, cortante Quer dizer que benze, não é?

PADRE (a Chicó) Você o que é que acha?

CHICÓ Eu não acho nada demais.

PADRE Nem eu. Não vejo mal nenhum em abençoar as criaturas de Deus.

JOÃO GRILO Então fica tudo na paz do Senhor, com cachorro benzido e todo mundo satisfeito.

PADRE Digam ao major que venha. Eu estou esperando.

CHICÓ Que invenção foi essa de dizer que o cachorro era do major Antônio Moraes?

JOÃO GRILO Era o único jeito de o padre prometer que benzia. Tem medo da riqueza do major que se péla. Não viu a diferença? Antes era “Que maluquice, que besteira!”, agora “Não vejo mal nenhum em se abençoar as criaturas de Deus!” (SUASSUNA, 2005, p.21-24).

Cabe esquadrihar as falas acima expostas. Fica evidente a força que o poder econômico exerce e a estreita relação que mantém com as demais instituições; na presente obra, particularmente com a igreja. É a imagem do vínculo entre a infraestrutura, com o domínio dos modos de produção (as minas), e a superestrutura, com a igreja servindo ao reconhecimento e manutenção desse poderio. O motor, objeto sem vida de propriedade do major, pode ser benzido sem problemas, e todo mundo benze. Já benzer um cachorro é motivo de pilhéria, a princípio. Quando, porém, se conta que o cachorro é do mesmo sujeito poderoso, a consideração muda, toda zanga é afastada, em meio a sorrisos, e o animal finalmente é reconhecido como criatura de Deus. Um detalhe fundamental: o cachorro não é do major Antônio Moraes e João Grilo sabe disso. Ora, falseando as palavras, mentindo a bem dizer, João Grilo faz uma inversão astuciosa, dá a volta na decisão do Padre utilizando-se do poder econômico do major Antônio Moraes; se apropria, com esperteza, do vínculo entre a organização econômica e as relações sociais firmadas a partir dela. É uma tática, portanto (CERTEAU, 1994). A mentira como esquema operacional que, agindo nas brechas do tempo, da oportunidade, joga com o lugar do outro: com o lugar da instituição igreja, escancarado a sua submissão aos interesses emanados do lugar que concentra os ganhos privados.

Retomando a orientação de Giddens (2009), é precioso descrever com refinamento a motivação do sujeito agente. E João Grilo não esconde:

JOÃO GRILO [...] Mas fiz esse trabalho somente porque se trata de enganar o padre. Não vou com aquela cara (SUASSUNA, 2005, p.25).

A maneira de agir da personagem, a partir da confissão do sentido por ela atribuído a sua ação, está atrelada à sua maneira de pensar. Como modo de proceder da atividade cotidiana, pode ser caracterizada como as “artes de fazer” que congrega em um feixe único a arte de combinar com a arte de utilizar (CERTEAU, 1994). João Grilo age, enganando o Padre João de propósito, porque não vai com a cara dele, pensa ser o pároco merecedor do embuste. E atua no espaço de manobra que tem à disposição: a comparação com o episódio da benção do motor, o

conhecimento sobre a subserviência fundada no medo da riqueza do major e a confiança de que passará incólume. Chicó tenta aconselhar:

CHICÓ João, deixe de ser vingativo que você se desgraça. Qualquer dia você inda se mete numa embrulhada séria.

JOÃO GRILO E o que é que tem isso? Você pensa que eu tenho medo? Só assim é que posso me divertir. Sou louco por uma embrulhada (SUASSUNA, 2005, p. 27,28).

Novamente uma tática – aqui chamada de embrulhada – como prática cotidiana que se põe como resistência zombeteira diante das iniquidades da vida e a partir da qual se aúfere o prazer do divertimento. E que é capaz de reinventar a cada instante, conforme as situações se apresentem, dando cambalhotas e tentando agarrar o ar com as mãos. João Grilo se encontrará nessa situação, pois o major Antônio Moraes, contra todas as previsões, resolve aparecer na igreja para pedir ao Padre uma benção para seu filho. Instala-se a confusão:

JOÃO GRILO Cale a boca, besta. Não diga uma palavra e deixe tudo por minha conta. (Vendo Antônio Moraes no limiar, esquerda.) Ora viva, seu major Antônio Moraes, como vai Vossa Senhoria? Veio procurar o padre? (Antônio Moraes, silencioso e terrível, encaminha-se para a igreja mas João toma-lhe a frente.) Se Vossa Senhoria quer, eu vou chamá-lo. (Antônio Moraes afasta João do caminho com a bengala, encaminhando-se de novo para a igreja. João, aflito, dá a volta, tomando-lhe a frente e fala, como último recurso.) É que eu queria avisar para Vossa Senhoria não ficar espantado: o padre está meio doido.

ANTÔNIO MORAES (parando) Está doido? O padre?

JOÃO GRILO (animando-se) Sim, o padre. Está dum jeito que não respeita mais ninguém e com mania de benzer tudo. Vim dar um recado a ele, mandado por meu patrão, e ele me recebeu muito mal, apesar de meu patrão ser quem é.

ANTÔNIO MORAES E quem é seu patrão?

JOÃO GRILO O padeiro. Pois ele chamou o patrão de cachorro e disse que apesar disso ia benzê-lo.

ANTÔNIO MORAES Que loucura é essa?

JOÃO GRILO Não sei, é a mania dele agora. Benze tudo e chama a gente de cachorro (SUASSUNA, 2005, p.30,31)

Para mascarar uma mentira anterior, João Grilo inventa uma explicação colocando na conta de uma desorganização mental do Padre a bagunça que ele vê armada entre a benção para o cachorro e para o filho do major. Não se furta a tratar Antônio Moraes com os salamaleques de praxe, considerados devidos por um oprimido ao poderoso opressor. Todavia, a aparência disfarça o intento do engodo para auto preservação. O major encontra o padre:

ANTÔNIO MORAES (voltando) Ah, padre, estava aí? Procurei-o por toda parte.

PADRE (da igreja) Ora quanta honra! Uma pessoa como Antônio Moraes na igreja! Há quanto tempo esses pés não cruzam os umbrais da casa de Deus!

ANTÔNIO MORAES Seria melhor dizer logo que faz muito tempo que não venho à missa.

PADRE Qual o que, eu sei de suas ocupações, de sua saúde...

ANTÔNIO MORAES Ocupações? O senhor sabe muito bem que não trabalho e que minha saúde é perfeita.

PADRE (amarelo) Ah,é?

ANTÔNIO MORAES Os donos de terras é que perderam hoje em dia o senso de sua autoridade. Vêem-se senhores trabalhando em suas terras como qualquer foreiro. Mas comigo as coisas são como antigamente, a velha ociosidade senhorial.

PADRE É o que eu vivo dizendo, do jeito que as coisas vão, é o fim do mundo. Mas que coisa o trouxe aqui? Já sei, não diga, o bichinho está doente, não é? (SUASSUNA, 2005, p.31,32)

Antes de descrever a balbúrdia que as demandas entrecruzadas – como antigamente acontecia com as ligações telefônicas – provocaram, faz-se necessário distinguir a franqueza de Antônio Moraes que assume com orgulho a sua condição de homem rico que não precisa trabalhar, desfrutando da velha ociosidade senhorial. O desprezo ao trabalho, indicado como sinal de perda de autoridade, é uma face do ornitorrinco: o labor braçal e rotineiro é atividade para aqueles que só possuem para vender a sua força de trabalho; a riqueza, concentrada, autoriza o ócio. E a igreja – em seu condenado mundanismo – concordando com essa ordem de coisas.

O diálogo prossegue:

ANTÔNIO MORAES É, já sabia?

PADRE Já, aqui tudo se espalha num instante. Já está fedendo?

ANTÔNIO MORAES Fedendo? Quem?

PADRE O bichinho

ANTÔNIO MORAES Não. Que é que o senhor quer dizer?

PADRE Nada, desculpe, é um modo de falar.

ANTÔNIO MORAES Pois o senhor anda com uns modos de falar muito esquisitos.

PADRE Peço que desculpe um pobre padre sem muita instrução. Qual é a doença? Rabugem?

ANTÔNIO MORAES Rabugem?

PADRE Sim, já vi um morrer disso em poucos dias. Começou pelo rabo e espalhou-se pelo resto do corpo.

ANTÔNIO MORAES Pelo rabo?

PADRE Desculpe, desculpe, eu devia ter dito “pela cauda”. Deve-se respeito aos enfermos, mesmo que sejam os de mais baixa qualidade.

ANTÔNIO MORAES Baixa qualidade? Padre João, veja com quem está falando. A igreja é uma coisa respeitável, como garantia da sociedade, mas tudo tem um limite.

PADRE Mas o que foi que eu disse?

ANTÓNIO MORAES Baixa qualidade! Meu nome todo é Antônio Noronha de Brito Moraes e esse Noronha de Brito veio do Conde dos Arcos, ouviu? Gente que veio nas caravelas, ouviu? (SUASSUNA, 2005, p.33)

O major reconhece a igreja como garantia da sociedade, devolvendo a gentileza entre instâncias de poder e de controle. E brada orgulhoso a sua herança, fruto da apropriação e violência colonizadora, defendendo o direito à posição social que ocupa – o que implica ainda que veladamente na defesa do direito de propriedade e usurpação – que pretende legitimar pela história. Tudo isso em meio à graça, ao riso, que tudo desordena e desafia, pois o leitor sabe quem é o grande maestro dessa encenação. O Padre e o major são dois fantoches atuando sob o comando, espontâneo é bem verdade, de João Grilo. Depois do alvoroço, vendo o padre atônito, desesperado, João Grilo, em mais um volteio tático, se oferece para resolver a questão. Padre João, agradecido, aceita. João Grilo se compromete e dá um golpe de mestre:

JOÃO GRILO [...] Agora, eu queria um favorzinho do senhor padre.
 PADRE Eu já estava esperando por uma dessas. Nessa minha profissão a gente se acostuma de tal modo com isso de dar e tomar... O que é?
 JOÃO GRILO O cachorro de meu patrão está muito mal e eu queria que o senhor benzesse o bichinho! (SUASSUNA, 2005, p.35, 36)

O propósito inicial foi expresso dessa vez por completo: revelada a identidade dos donos do cachorro a ser benzido. Depois de idas e vindas, e mais voltas, chegou-se ao ponto. João Grilo se apropriou das relações estratégicas conhecidas – poder econômico e poder religioso/social –, que mantem entre si um cálculo objetivo com vistas à sustentação do poder (CERTEAU, 1994), e jogou, em muitas direções, perfazendo as trajetórias ilustradas pelas “linhas de erre”. Aplica engenhosidades do fraco para existir e resistir sob o domínio do forte (CERTEAU, 1994). Porém, ao saber que o cachorro é do Padeiro, o Padre se recusa a conceder-lhe a benção pois teme a desaprovação do bispo, descrito como uma águia, um grande administrador, que tudo vê, e que visita a paróquia. João Grilo não faz por menos e conta ao Padeiro:

JOÃO GRILO Não pode ser. O bispo está aí e o padre só benzia se fosse o cachorro do major Antônio Moraes, gente mais importante, porque senão o homem pode reclamar.
 PADEIRO Que história é essa? Então Vossa Senhoria pode benzer o cachorro do Major Antônio Moraes e o meu não? (SUASSUNA, 2005, p. 38)

Uma pequena vingança realizada, mais um tumulto instalado. O Padeiro se ofende, a Mulher do Padeiro se ofende. Ameaçam cessar o fornecimento de pão para a igreja e até levar de volta a vaca que haviam doado. Em meio ao rebuliço, o cachorro morre. O drama sentido se inicia, junto com lamentações dissimuladas:

MULHER (entrando) Ai, ai, ai, ai, ai! Ai, ai, ai,ai,ai!

JOÃO GRILO (mesmo tom) Ai, ai, ai, ai, ai! Ai, ai, ai, ai, ai! Dá uma cotovelada em CHICÓ.

CHICÓ (obediente) Ai, ai, ai, ai, ai, Ai, ai, ai, ai, ai!

(Essa lamentação deve ser um mal entendido e representada de propósito, ritmada como choro de palhaço de circo) (SUASSUNA, 2005, p.44,45).

O pedido é atualizado. Não se quer mais a benção do Padre, porque sem valia para o animal já sem vida, e sim a realização do enterro do cachorro. Padre João não aceita levar adiante uma demanda desse tipo. João Grilo, então, afirma para o patrão que consegue providenciar o enterro católico do cachorro desde que receba carta branca para isso. O Padeiro concorda prontamente; não aguenta a tristeza da mulher. João Grilo, autorizado, vai fazer suas embrulhadas:

JOÃO GRILO Estou aqui dizendo que, se é desse jeito, vai ser difícil cumprir o testamento do cachorro, na parte do dinheiro que ele deixou para o padre e para o sacristão.

SACRISTÃO Que é isso? Que é isso? Cachorro com testamento?

JOÃO GRILO Esse era um cachorro inteligente. Antes de morrer, olhava para a torre da igreja toda vez que o sino batia. Nesses últimos tempos, já doente para morrer, botava uns olhos bem compridos para os lados daqui, latindo na maior tristeza. Até que meu patrão entendeu, com a minha patroa, é claro, que ele queria ser abençoado pelo padre e morrer como cristão. Mas nem assim ele sossegou. Foi preciso que o patrão promettesse que vinha encomendar a bênção e que, no caso de ele morrer, teria um enterro em latim. Que em troca do enterro acrescentaria no testamento dele dez contos de réis para o padre e três para o sacristão.

SACRISTÃO (enxugando uma lágrima) Que animal inteligente! Que sentimento nobre! (Calculista) E o testamento? Onde está?

JOÃO GRILO Foi passado em cartório, é coisa garantida. Isto é, era coisa garantida, porque agora o padre vai deixar os urubus comerem o cachorrinho e, se o testamento for cumprido nessas condições, nem meu patrão nem minha patroa estão livres de serem perseguidos pela alma.

CHICÓ (escandalizado) Pela alma?

JOÃO GRILO Alma não digo, porque acho que não existe alma de cachorro, mas assombração de cachorro existe e é uma das mais perigosas. E ninguém quer se arriscar assim a desrespeitar a vontade do morto.

MULHER (duas vezes) Ai, ai, ai, ai, ai!

JOÃO GRILO E CHICÓ (mesma cena)

SACRISTÃO, cortante Que é isso, que é isso? Não há motivo para essas lamentações. Deixem tudo comigo (SUASSUNA, 2005, p.48,49).

Um testamento, João Grilo inventa um testamento pretensamente deixado pelo cachorro para conseguir que o enterro ocorra nos moldes do desejo da Mulher do Padeiro. Fazendo bricolagem, com uma única história ele remenda dois institutos – o sepultamento religioso e o instrumento de direito civil utilizado para garantir a partilha de bens conforme a vontade ali documentada – e a ambição mundana dos membros da igreja. Esse último desejo é o que traveste de razoabilidade a aceitação hipócrita das histórias estapafúrdias contatadas por João Grilo. O Padre continua resistente, até que escuta a boa nova:

SACRISTÃO Mas eu não já disse que fica tudo por minha conta?

PADRE Por sua conta como, se o vigário sou eu?

SACRISTÃO O vigário é o senhor, mas quem sabe quanto o testamento sou eu.

PADRE Hem? O testamento?

SACRISTÃO Sim o testamento.

PADRE Mas que testamento é esse?

SACRISTÃO O testamento do cachorro.

PADRE E ele deixou testamento?

PADEIRO Só para o vigário deixou dez contos.

PADRE Que cachorro inteligente! Que sentimento nobre!

JOÃO GRILO E um cachorro desse ser comido pelos urubus! É a maior das injustiças.

PADRE Comido, ele? De jeito nenhum. Um cachorro desse não pode ser comido pelos urubus (SUASSUNA, 2005, p.51,52)

A mudança de planos motivada pelo testamento do cachorro é rápida. Inteligência e nobreza são reconhecidas no gesto generoso do animal. Mas se a cobiça motiva de um lado, o medo paralisa do outro:

PADRE É, você não vê mal nenhum, mas quem me garante que o bispo também não vê?

SACRISTÃO O bispo?

PADRE Sim, o bispo. É um grande administrador, uma águia a quem nada escapa.

JOÃO GRILO Ah, é um grande administrador? Então pode deixar tudo por minha conta, que eu garanto.

PADRE Você garante?

JOÃO GRILO Garanto. Eu teria medo se fosse o anterior, que era um santo homem. Só o jeito que ele tinha de olhar para a gente me fazia tirar o chapéu. Mas com esses grandes administradores eu me entendo que é uma beleza (SUASSUNA, 2005, p.53).

O padre confia na garantia decidida de João Grilo que, por sua vez, é estimulado pelas qualidades atribuídas ao atual Bispo. Contra a bondade do bispo anterior, João Grilo não ousaria fazer nada; contra a altivez de águia e a frieza de

administrador do atual, ele se porta com desenvoltura e declara se entender com esse tipo que é uma beleza, despido de quaisquer sentimento de culpa, remorso ou outro que o valha. Parece mesmo contente com o desafio e a chance de mais uma embrulhada. A prática cotidiana da conversa e do convencimento adquire a qualidade de tática, do engano como instrumento do oprimido para ludibriar o opressor. Dá-se o enterro do cachorro em latim, como manda a santa igreja católica. Enquanto isso, o Palhaço traz outras notícias:

PALHAÇO Muito bem, muito bem, muito bem. Assim se conseguem as coisas neste mundo. E agora, enquanto Xaréu se enterra “em latim”, imaginemos o que se passa na cidade. Antônio Moraes saiu furioso com o padre e acaba de ter uma longa conferência com o bispo a esse respeito. Este, que está inspecionando sua diocese, tem que atender a inúmeras conveniências. Em primeiro lugar, não pode desprestigiar a Igreja, que o padre, afinal de contas, representa na paróquia. Mas tem também que pensar em certas conjunturas e transigências, pois Antônio Moraes é dono de todas as minas da região e é um homem poderoso, tendo enriquecido fortemente o patrimônio que herdou, e que já era grande, durante a guerra, em que o comércio de minérios esteve no auge. De modo que lá vem o bispo. Peço todo o silêncio e respeito do auditório, porque a grande figura que se aproxima é, além de bispo, um grande administrador e político. Sou o primeiro a me curvar diante deste grande príncipe da Igreja, prestando-lhe minhas mais carinhosas homenagens. *Curva-se profundamente e o Bispo entra pela direita, acompanhado pelo Frade. O Bispo é um personagem medíocre, profundamente enfatado, enquanto o Frade, a quem todos tratam com desprezo mal disfarçado, é a alegria e bondade em pessoa. Ante a curvatura do Palhaço, o Bispo faz um gesto soberano, mandando-o erguer-se. O Frade aponta o Palhaço e dispara na risada, tapando a boca com a mão, mas o Bispo olha-o severamente e o Frade baixa a cabeça, intimidado. Nova curvatura do Palhaço, novo gesto do Bispo* (SUASSUNA, 2005, p.57).

A conversa entre o major Antônio Moraes e o Bispo acontece entre o decidido sentimento de fúria do primeiro e a preocupação do segundo sobre as conveniências. Conveniências essas facilmente figuradas em duas: não desprestigiar a Igreja e não desagradar o dono da fortuna local. A fúria pretende subjugar o ofensor; a preocupação é sintoma da tensão entre defender o espaço institucional próprio e manter a salvo a relação de um poder com o outro. O Bispo entra em cena saudado pelo Palhaço e acompanhado pelo Frade. Nesse movimento, o que merece reparo é o desprezo sofrido pelo Frade que, no entanto, é a alegria e a bondade em pessoa. O riso espontâneo, sincero, que solta ao vê o Palhaço, como a criança que grita “o Rei está nu” (ANDERSEN, 2002), é prova disso. O poder hostiliza qualidades autênticas, pois fomentam maneiras de fazer

revolucionárias; são como a cultura popular, um corpo estranho em meio a um sistema autoritário que busca conformidade. Contudo, as virtudes existem e na cultura popular são práticas de generosidade, como revanche contra os egoístas interesses da ordem capitalista, e de tenacidade ética, contra as formas de dominação (CERTEAU, 1994).

O Bispo confronta Padre João, que só então percebe a confusão desastrada entre os pedidos de bençãos para o cachorro e para o filho de Antônio Moraes. Volta-se contra João Grilo chamando-o de safado:

JOÃO GRILO Muito bem, se é assim, eu falo. Por que Vossa reverendíssima me chamou de safado?

PADRE Porque você é um amarelo muito safado.

JOÃO GRILO Pois se esqueceram de botar isso na minha certidão de idade! (O Padre tenta agredir João mas o Frade o impede)

PADRE Como é que você veio me dizer que o cachorro de Antônio Moraes estava doente, fazendo-me chamar a mulher dele de cachorra?

JOÃO GRILO Ah, e a safadeza é essa? Isso é nada, Padre João! Muito pior é enterrar o cachorro em latim, como se ele fosse cristão, e nem por isso eu vou chamá-lo de safado.

PADRE (enorme grito) Ai! (SUASSUNA, 2005, p.64,65)

João Grilo reage com desfaçatez e ironia e, embaralhando as cartas, denuncia ao Bispo, com ares de inocência, quase ao acaso, assim meio sem querer, o enterro em latim do cachorro autorizado pelo Padre. Apesar da rasteira que deu no Padre João, para revidar a ofensa sofrida, João Grilo vai cumprir o prometido e arranjar as coisas com o Bispo, sem precisar inventar nada de novo, que como esperado mantem o tom das reações dos seus colegas de igreja:

JOÃO GRILO Vossa Excelência Reverendíssima vai suspender o padre?

BISPO Vou, por que não? Acha pouco o que ele fez? Uma vergonha! Uma desmoralização!

PADRE Ai!

BISPO E o sacristão também vai pular fora de seu emprego!

SACRISTÃO Ai!

BISPO Quanto o senhor, Senhor João Grilo, vai ver agora o que é administrar. O senhor vai-se arrepender de suas brincadeiras, jogando a Igreja contra Antônio Moraes. Uma vergonha, uma desmoralização!

JOÃO GRILO É mesmo, é uma vergonha. Um cachorro safado daquele se atrever a deixar três contos para o sacristão, quatro para o padre e seis para o bispo, é demais.

BISPO (mão em concha no ouvido) Como?

JOÃO GRILO Ah! E o senhor não sabe da história do testamento ainda não?

BISPO Do testamento? Que testamento?

CHICÓ O testamento do cachorro.

BISPO Testamento do cachorro?

PADRE (animando-se) Sim, o cachorro tinha um testamento. Maluquice de sua dona. Deixou três contos de réis para o sacristão; quatro para a paróquia e seis para a diocese.

BISPO É por isso que eu vivo dizendo que os animais também são criaturas de Deus. Que animal interessante! Que sentimento nobre! (SUASSUNA, 2005, p.67-69)

Antes do alardeado enterro, João Grilo retirou a bexiga do cachorro para outra finalidade. Chicó alerta para o fato de que a Mulher do Padeiro pode se aborrecer. A resposta traz como justificativa a necessidade:

JOÃO GRILO Que é que tem isso? Eu estava precisando dela [a bexiga do cachorro] para um negócio que estou planejando e a necessidade desculpa tudo. O cachorro já estava morto, não precisava mais dela, eu tirei porque estava precisando! Ela não tem nada a reclamar (SUASSUNA, 2005, p.70).

Alegar a necessidade como defesa é perspicaz porque, ao contrário das mentiras anteriores, há nesse argumento uma face da verdade. O estado de necessidade funciona juridicamente como uma justificativa penal, desclassificando o fato típico como crime vez que exclui a sua antijuridicidade. Reza o Código Penal brasileiro:

Art. 24 - Considera-se em estado de necessidade quem pratica o fato para salvar de perigo atual, que não provocou por sua vontade, nem podia de outro modo evitar, direito próprio ou alheio, cujo sacrifício, nas circunstâncias, não era razoável exigir-se.

É compreendido e incorporado ao senso comum com essa mesma função: justificar, antecedendo a concessão da desculpa. O mais difícil, e mesmo complexo, é caracterizar o tal estado de necessidade. Por vezes, mostra-se evidente; outras tantas requer um olhar mais cuidadoso, haja vista o uso indevido que se pode fazer dele. Afinal, a necessidade refere-se tanto a demandas materiais indispensáveis à manutenção da vida quanto a desejos subjetivos legítimos. Resta firmar um equilíbrio entre a necessidade e o que se faz em nome dela. No caso de João Grilo, a prática da leitura deve conduzir o intérprete a se apropriar do texto e definir os limites dos seus motivos. Ele afirma categoricamente:

JOÃO GRILO [...] Eu o que faço é me defender como posso.

Defende-se inclusive do cangaceiro Severino, que invade a cidade com o seu bando e encontra o Padeiro e sua Mulher, Padre João, o Bispo, o Sacristão, Chicó e o próprio João Grilo na igreja. Após pouca conversa e muita decisão, quase todos

são assassinados, restando João Grilo, Chicó, o Cangaceiro e Severino. O medo da morte não assombra João Grilo, que aplica mais uma tática, agora contra Severino:

SEVERINO Muito bem. Como é o nome de Vossa Senhoria?
 JOÃO GRILO Minha Senhoria não tem nome nenhum, porque não existe. Pobre tem lá senhoria, só tem desgraça.
 SEVERINO Diga então o nome de Vossa Desgracência.
 JOÃO GRILO João Grilo.
 SEVERINO Chega então agora a vez de Sua Desgracência, o Senhor João Grilo, o amarelo mais amarelo que já tive a honra de matar. Pode ir, a casa é sua.
 JOÃO GRILO Um momento. Antes de morrer, quero lhe fazer um grande favor.
 SEVERINO Qual é?
 JOÃO GRILO Dar-lhe esta gaita de presente.
 SEVERINO Uma gaita? Para que eu quero uma gaita?
 JOÃO GRILO Para nunca mais morrer dos ferimentos que a polícia lhe fizer.
 SEVERINO Que conversa é essa? Já ouvi falar de chocalho bento que cura mordida de cobra, mas de gaita que cura ferimento de rifle, é a primeira vez.
 JOÃO GRILO Mas cura. Essa gaita foi benzida por Padre Cícero, pouco antes de morrer.

Nesse episódio, João Grilo não enfrenta o poder de uma igreja corrupta e subserviente; busca livrar-se de uma prática cotidiana, que em alguma medida também se apresenta como tática, consubstanciada em violência. Utiliza-se de um objeto, a gaita, em perfeita adequação prático-poiética, dando uso a coisas, se valendo delas. Usa de modo semelhante a fé de Severino em Padre Cícero, para garantir o convencimento definitivo. Junte-se a isso o teatro montado com a bexiga retirada do cachorro. Os acontecimentos são céleres: João Grilo simula a morte de Chicó, perfurando a bexiga cheia de sangue do cachorro, que estava embaixo da blusa do falso morto; toca a gaita e Chicó se levanta, como se ressuscitado fosse; Severino fica impressionado e ordena que o Cangaceiro atire nele; assim é feito e Severino morre; a gaita, por óbvio, não funciona; o Cangaceiro é atingido, mas antes de morrer acerta um tiro certo em João Grilo.

Não há jeito: o amarelo mais amarelo do sertão morre e continua com as suas trampolinagens. O Palhaço bem que tenta organizar o prosseguir:

PALHAÇO Deitem-se todos e morram.
 JOÃO GRILO Um momento.
 PALHAÇO Homem, morra, que o espetáculo precisa continuar!
 JOÃO GRILO Espere, quer mandar no meu morredor?

A morte figura a passagem da vida para o vazio ou para outro destino, em conformidade com a crença de cada um. Na obra literária em questão, a morte

conduz as personagens para o julgamento. Nessa cena, o riso cômico e corrosivo continua, com ênfase, sendo o vetor que denuncia, demole, subverte e desconstrói a seriedade oficial e hierarquizada da sociedade como um todo e, de forma mais específica e particular, da Igreja Católica. É a partir da cosmovisão carnavalesca que o autor desnuda a pretensa formalidade respeitosa da sociedade e das suas vetustas instituições. Por meio do gênero cômico-sério, expõe práticas abusivas e estratégias de dominação. Bakhtin (2010a) se une a Certeau (1994) para guiar a análise desse novo ciclo da peça.

O ato tem início com o Palhaço falando da necessidade de um trono para Nosso Senhor e explicando o porquê da estética utilizada no vestuário dos demônios (vestidos de vaqueiro): com essas vestimentas a crença do povo do sertão do Nordeste cobre os anjos das trevas. As roupas, como o uniforme do alferes de Machado de Assis, são objetos tangíveis feitos pelas artes do ser humano e que, via de mão dupla, fazem o ser humano, na esteira do entendimento compartilhado pelo pragmatismo poiético (SOUZA, 2015). Ao adornar os demônios com roupas de vaqueiro, o sertanejo nordestino traz para perto de si, para o terreno das coisas conhecidas, figuras que habitam os campos espirituais.

O Palhaço anuncia que a Igreja irá servir porta de entrada para o céu e para o purgatório. Acontece que essa porta, que se abre para o céu e para o purgatório, abre-se também para o inferno. O Diabo é um dos componentes do tribunal, o acusador, o que acentua a possibilidade concreta de alguém ser condenado ao fogo eterno. Por conseguinte, a entrada dos réus dá-se por uma única porta, via de acesso tanto para os que serão declarados culpados e irão para o inferno como para os outros, os inocentes, que irão para o céu, assim como para aqueles outros que, julgados, permanecerão, caso a culpa seja de pequena monta, fazendo um estágio de depuração no purgatório.

A Igreja afasta-se da estética religiosa naquilo que ela tem de acabamento e estaticidade, pois se tornou porta de entrada para o céu, para o inferno e para o purgatório. É lugar inacabado, por fazer-se, incerto; pode-se partir dali para futuros diferentes, opostos até. Assemelha-se, portanto, ao espaço da praça pública quando tomado pelas festas populares, onde o “alto” (o céu) e o “baixo” (a terra, o inferno) fundem-se em um único corpo popular promovendo, assim, o desfazimento das desigualdades sócio hierárquicas (BAKHTIN, 2010a). Na Cena do Julgamento, portanto, o mundo põe-se ao revés. Não resistindo à força do riso cômico-sério na

sua ambivalência, Céu e Inferno se aproximam promovendo também a aproximação entre sagrado e profano; bênção e maldição; louvor e injúria; vida e morte. No lugar da seriedade consagrada pelas verdades eternas, sempre únicas, surge um espaço utópico, matizado pelas cores da liberdade, da igualdade, do perdão e das manifestações polifônicas.

A percepção carnavalesca da vida, segundo Bakhtin (2010a), une elementos “naturalmente” dispersos, separados e fechados em si mesmo. No céu, colocado, topograficamente, no mesmo plano do inferno, reúnem-se réus, Diabo, Manuel (Jesus) e a Compadecida (Maria). O julgamento, arranjado como um tribunal do júri que mesmo quando não ficcional possui um viés de espetáculo, vai criando no seu desenrolar um estar no mundo paródico, ambivalente — pois destruidor e regenerador —, paralelo ao estar no mundo “oficial”, onde a seriedade ritualística e o discurso empolado são quebrados pela informalidade e a improvisação vivas e festivas. Afinal, ali, lugar limite entre o profano e o sagrado, não poderia caber a “seriedade” do Palácio da Justiça. A instigante ambiguidade começa logo:

DEMÔNIO (saindo da sombra, severo) Calem-se todos. Chegou a hora da verdade.
 SEVERINO Da verdade?
 BISPO Da verdade?
 PADRE Da verdade?
 DEMÔNIO Da verdade, sim.
 JOÃO GRILO Então já sei que estou desgraçado, porque comigo era na mentira (SUASSUNA, 2005, p,118,119)

Um Demônio em pessoa anunciando a hora da verdade – um nó lógico – perante a incredulidade expressa em frases repetidas... A imagem que se projeta é a da relatividade e inacabamento da existência. Verdade e mentira. A mentira como uma outra forma de observar e construir o cotidiano. De um lado, a verdade séria, como fotografia perfeita e irretocável da realidade; do outro, o devir, como construto inacabado de uma verdade capaz de aperfeiçoar-se pela mentira risonha, brincalhona e igualitária (BAKHTIN, 2010a). A verdade como estratégia, discurso oficial e dominador que parte de um lugar próprio; a mentira como tática, dando golpes, cambalhotas oportunas, brincando com o tempo para resistir (CERTEAU, 1994). Nessa cena, os limites se tornam confusos. Quando o pai da mentira fala em nome da justiça, João Grilo, em uma cartada honesta, se denuncia prontamente, falando a verdade. É preciso observar, mais do que o conteúdo dos enunciados, a postura subjetiva vinculada à enunciação e suas circunstâncias (CERTAEU, 1994), as relações de poder que estão ali se enfrentado. Não se deve perder de vista a

análise polemológica sugerida por Certeau (1994) como referencial para o entendimento da cultura popular. Só com esse apurado exame será possível tomar o partido do fraco contra o forte.

O Encourado, cioso dos pecados dos réus, encaminha a todos para o inferno, até que João Grilo grita:

JOÃO GRILO Acabem com essa molecagem. Diabo dum barulho danado! É assim, é? É assim, é?

ENCOURADO Assim como?

JOÃO GRILO É assim de vez? É só dizer “pra dentro” e vai tudo? Que diabo de tribunal é esse que não tem apelação?

ENCOURADO É assim mesmo e não tem para onde fugir!

JOÃO GRILO Sai daí, pai da mentira! Sempre ouvi dizer que para se condenar uma pessoa ela tem de ser ouvida! (SUASSUNA, 2005, p.122)

A provocação desencaixa o centro o discurso “oficial”, fazendo aflorar a percepção de outros discursos possíveis e, dessa forma, dessacraliza e relativiza o discurso do poder, fazendo ver tratar-se de somente mais um discurso entre os ruídos da polifonia (BAKHTIN, 2010b). Promove a ruína da ideia de um discurso único, fechado e impermeável, cujos valores são a seriedade e a imutabilidade. É desse jeito que as autoridades constituídas nos moldes da vida terrena, Bispo, Padre, Sacristão, Padeiro e esposa veem-se na hora após a morte igualados ao Cangaceiro e o seu cabra e também ao amarelo João Grilo. E nele, o amarelo mais amarelo da Paróquia, em quem se agarram.

Usando o saber que possui – antes da condenação, todos tem direito a um julgamento e à defesa – , João Grilo instala a dúvida como possibilidade. O Padre, a Mulher do Padeiro e, fiado nela, o Padeiro, elogiam a iniciativa de João. Severino aproveita a deixa e apela para Nosso Senhor Jesus Cristo, seguido pelo Padre. Eles recusam a imposição de um estatuto de ordem como se natural fosse e, crendo, se opõem a sua fatalidade. A cultura popular surge naquela já mencionada divisão entre o espaço socioeconômico, do domínio e exploração, e o espaço utópico (CERTEAU, 1994). O Encourado personifica a realidade cruel, aquela que se vive cotidianamente sem que nenhuma esperança de mudança surja no campo de visão dos dominados, haja vista o conhecimento sobre suas regras e sobre sua tendência a estabilidade. Não há salvação. Contudo, o que se sabe não determina o que se sente; saber não significa concordar, nem tampouco legitimar. O apelo a Nosso Senhor Jesus Cristo é o clamor pelo socorro bem presente na tribulação; clamor à

esfera utópica onde as injustiças são vencidas, os oprimidos libertos, os condenados salvos. E Jesus (Manuel) vem, porque não falha nunca.

Manuel surge e inicia o julgamento. João Grilo, curioso, questiona:

JOÃO GRILO Mas, espere, o senhor é que é Jesus?

MANUEL Sou.

JOÃO GRILO Aquele Jesus a quem chamavam Cristo?

JESUS A quem chamavam, não, que era Cristo, Sou, por que?

JOÃO GRILO Porque...não é lhe faltando com o respeito não, mas eu pensava que o senhor era muito menos queimado.

BISPO Cala-se, atrevido (SUASSUNA, 2005, p.125,126).

Uma dúvida carnavalesca, porque se dirige ao divino com uma sinceridade sem afetação e sem cerimônia; ignora qualquer hierarquia. O Bispo, ao mandá-lo se calar e chamá-lo de atrevido, emite o discurso oficial da autoridade e do respeito formal (BAKHTIN, 2010a). Uma vez mais as peças mudam de lugar no tabuleiro. A interpelação um tanto ingênua, livre e direta é carregada de preconceito racial. Seu conteúdo é condenável. A interpelação do Bispo, a princípio, parece ao menos razoável, na aparente intenção de fazer cessar um insulto. Por outras vias, não é bem assim que as coisas se passam. Manuel dirige ao Bispo a ordem para se calar, arguindo que ele não tem moral para repreender ninguém. Fica evidente a dissimulação príncipe da igreja, que não falou por amor a Manuel. O preconceito de João, por mais sincera que tenha sido a forma utilizada, também é condenado pelo Filho de Deus. Esse é o preconceito, componente estrutural da sociedade brasileira, que não desaparece mesmo na imagem metamorfoseada do espelho.

O julgamento segue adiante, com a leitura dos relatórios de acusação e intervenções diversas. Dentro do espírito do carnaval que põe o mundo de cabeça para baixo, que iguala os desiguais, que, fazendo desmoronar o que se encontra no “alto”, aterra e planifica tudo, tem-se, na cena em que o Encourado, no papel de promotor, acusa o Bispo, outra diástase. Seria uma inversão total de valores caso o Bispo agisse de acordo com os preceitos cristão, contudo há entre os representantes da igreja ora julgados um abismo entre o que se é e o que se deveria ser. O Encourado, apropriando-se do discurso religioso verdadeiro, acaba funcionando, de fato, como um anjo “ascendente”, um ajudante de ordens de Jesus (Manuel). No desenrolar da atuação do “promotor”, no anúncio da hora da verdade e nos outros julgamentos, há uma excentricidade típica do carnaval onde as coisas se

põem às avessas e o discurso se desloca (BAKHTIN, 2010a). Em um certo momento:

JOÃO GRILO O senhor me desculpe, mas a língua fica balançando na boca que chega a me dar uma agonia. Eu posso ouvir um safado desses dizendo que prestava e ficar calado?

MANUEL Deixe a acusação para o colega dele.

SACRISTÃO Colega?

MANUEL É brincadeira minha, mas, depois que João chamou minha atenção, notei que o diabo tem mesmo um jeito assim de sacristão (SUASSUNA, 2005, p, 131, 132).

Essa mudança de sentido, esse deslocamento de uma orientação prática específica da vida ordinária – colegas compartilham estudos, local de trabalho, projetos a serem executados e habitualmente experimentam uma convergência de interesses – dá ao vocábulo “colega” uma irônica conotação. Manuel reúne com esse vocativo duas figuras que estão em lados opostos no tribunal, porém adotam valores aparentados. O uso zombeteiro do termo remete-o a prática cotidiana da reapropriação da linguagem, em um ambiente livre cuja atmosfera o diferencia do ambiente oficial das normas cultas que regem o uso da língua (CERTEAU, 1994). O espírito insubmisso se instala sob os auspícios do riso ambivalente do carnaval, onde não há espaço para a mera denúncia negativa de caráter moral que opera num só plano, o da negação (BAKHTIN, 2010a). O riso e a brincadeira surgem carnavalizando o julgamento. O Diabo não gosta:

ENCOURADO Protesto contra essas brincadeiras. Isso aqui é um lugar sério. MANUEL Calma, rapaz, você não está no inferno. Lá, sim, é um lugar sério. Aqui pode-se brincar [...]. (SUASSUNA, 2005, p.132)

Céu e inferno, alto e baixo, sagrado e profano, brincadeiras e seriedades. O inferno (invertido em mais um nó lógico?) como representativo da seriedade “oficial”, como encarnação do lugar do acerto de contas, do ajuste “final”, como símbolo hierarquizado do acabamento da existência. Aqui, se vence o medo pela ambivalência das imagens. Na cosmovisão carnavalesca, não há preocupações relativas a se a alma, necessariamente, haverá de arder em algum lugar, pois se o riso corrói, desconstrói e mata de um lado, do outro, ao criar a alternativa de um novo mundo, ele é balsâmico, alegre e festeja a vida.

A ambivalência do carnaval, essencialmente dialógica, revela duas vidas temporalmente separadas: há uma vida séria e oficial onde residem a reverência, a piedade, o dogmatismo, a hierarquia e o temor, e uma outra eivada de profanações,

sacrilégios e um riso corrosivo de poderoso efeito sarcástico-cômico (BAKHTIN, 2010a). Tudo é relativizado: pode-se sorrir no durante um julgamento que é “sério” e, em verdade, esse riso é necessário e “salvador”, pois se constitui em uma arma letal para a desconstrução do temor em toda a sua forma.

Em certa altura do julgamento, João Grilo sente a falta de Chicó:

JOÃO GRILO Ah, é verdade, Chicó ficou. Já estava tão acostumado a aperrear pobre de Chicó que me esqueci de que ele tinha ficado. É um amigo meu.

MANUEL Eu o conheço, estou até de olho nele por causa das histórias que vive contando.

JOÃO GRILO Aquilo é o sol. Não vá ligar isso não. O sol do sertão é quente e Chicó começa a ver demais. É o sol (SUASSUNA, 2005, p.133).

A boa vontade de João em apresentar uma justificativa para as histórias contadas por Chicó revela amizade. Ao mencionar o sol quente do sertão como causa dos devaneios oníricos do amigo, que lembram os quadros de Marc Chagall (1887-1985), João Grilo defende a compreensão determinista dos comportamentos humanos calcados no ambiente vivido, como se o ornitorrinco enxergasse no espelho a sua imagem exata. Na mesma linha da “necessidade que desculpa tudo”, a personagem joga para escanteio o livre arbítrio, na tentativa de salvar a si e aos seus. Se acredita nesses argumentos ou se propositalmente se vale deles como táticas, o leitor deve decidir. Manuel decide que João não sabe o que é livre arbítrio.

O Encourado é chamado a fazer as acusações contra João Grilo:

ENCOURADO Agora você me paga, amarelo. O sacristão, o padre e o bispo fizeram o enterro do cachorro, mas a história foi toda tramada por ele. E vendeu um gato à mulher do padeiro dizendo que ele botava dinheiro.

JOÃO GRILO Mentira, Nosso Senhor.

MANUEL Verdade, João Grilo.

JOÃO GRILO É, é verdade, mas do jeito que eles me pagavam, o jeito era eu me virar. Além disso eu estava com pena do gato, tão abandonado, e queria que ele passasse bem.

MULHER É, e nessa pena levou meus quinhentos mil-réis.

ENCOURADO Depois, foi ele quem matou Severino e o cabra dele, com uma história de gaita, Padre Cícero e não sei que mais.

JOÃO GRILO Legítima defesa, Nosso Senhor!

ENCOURADO Mentira, Manuel!

MANUEL Verdade, demônio! (SUASSUNA, 2005, p.138, 139)

No episódio do gato que descome dinheiro, nítido exemplo de realismo grotesco (BAKHTIN, 2010a), elenca-se um argumento com fundamento determinista – do jeito que pagavam, tinha que se virar – e outro inspirado por um sentimento de

cuidado – pena do gato, tão abandonado, queria que passasse bem. O primeiro possui a mesma natureza daqueles outros proferidos por João Grilo em ocasiões anteriores; mais do mesmo. O segundo, pode ser verdade – o gato estava abandonado – verdadeira – ele ficou com pena e queria que o gato passasse bem – ou uma verdade – o gato estava abandonado – falseada, quando utilizada para outros fins – João Grilo queria obter ganhos ilícitos. A arte de ler praticada por cada um guiará as conclusões. Tratando-se da morte matada de Severino e do cabra dele, o argumento bebe em fontes jurídicas consagradas: a legítima defesa é mais um instituto do Direito Penal. João Grilo circula perante as acusações como o folião em meio à multidão; estabelece distintos vínculos, sem obrigação de ser fiel a nenhum deles.

Lidas as acusações contra todos os réus, ouve-se os “ai, meu Deus”. João Grilo observa:

JOÃO GRILO (para Manuel) Olhe a besteira deles: Deus aqui e eles gritando por Deus!

MANUEL E por quem eles iriam gritar?

JOÃO GRILO Por alguém que está mais perto de nós, por gente que é gente mesmo.

MANUEL E eu não sou gente, João? Sou homem, judeu, nascido em Belém, criado em Nazaré, fui ajudante de carpinteiro... Tudo isso vale alguma coisa. JOÃO GRILO O senhor quer saber de uma coisa? Eu vou lhe ser franco: o senhor é gente, mas não muito não. É gente e ao mesmo tempo é Deus, é uma misturada muito grande. Meu negócio é com outro.

O carnaval abala as sagradas hierarquias, ainda que existam com base em princípios de generosidade e compreensão. Busca a liberdade igualitária que permite o diálogo aberto e franco. Conversar com Deus, por mais que seja gente, e gente sofrida, não é a mesma coisa que conversar com gente que é gente mesmo. A carnavalização, força criativa e destruidora, faz destronar tudo que é sério, oficial, desigual e superior (BAKHTIN, 2010a).

E não basta trazer o sagrado para perto, para o terreno das coisas vividas; é preciso insinuar sentimentos humanos, mesmo os mesquinhos, nos planos superiores. João Grilo ainda faz uma última pirraça antes de entrar em contato com aquele alguém que está mais perto de nós:

JOÃO GRILO Eu, se fosse o senhor, nunca diria “Graças a Deus!”

MANUEL Por que? É uma coisa que todo mundo diz, João!

JOÃO GRILO O senhor não é Deus?

MANUEL Sou.

JOÃO GRILO Pois eu, se fosse Deus, só diria “Graças a mim”.

MANUEL Pra que, João?

JOÃO GRILO Pra fazer inveja ao diabo (SUASSUNA, 2005, p.141).

O Encourado reage:

ENCOURADO A confusão já começa. Apelo para a justiça.
JOÃO GRILO E eu para a misericórdia (SUASSUNA, 2005, p.141, 142)

A justiça é proporcional, bem medida, de carácter retributivo. No Sermão da Montanha, Jesus (BIBLIA, 2008) chama de bem aventurados aqueles que tem sede e fome de justiça, porque eles serão saciados. A ambivalência do Diabo apelando à justiça, um bem aventurado nesses termos, permanece. A misericórdia, por sua vez, é um sentimento solidário, cheio de compaixão: não pretende retribuir com diligência o mal praticado, apesar de reconhecê-lo. Afasta-se do código de Hamurabi, do evangelho da lei que impera no Velho Testamento, e promove o exercício do perdão. A misericórdia compreende a condição humana e oferece esse saber como acréscimo à justiça; é carnavalesca, porque suplanta a autoridade das normas e da força, e tática, porque arma do pecador contra o poder que define e julga o que é pecado. No mesmo Sermão, Jesus (BIBLIA, 2008) ensina que são bem aventurados os misericordiosos, pois eles alcançarão a misericórdia.

Com o apoio dos demais réus, alegando uma coragem nascida do rojão que precisou aguentar, João Grilo não se amofina e chama a misericórdia, que atende por Nossa Senhora, a Compadecida:

JOÃO GRILO Ah isso é comigo. Vou fazer um chamado especial, em verso. Garanto que ela vem, querem ver? (Recitando): *Valha-me Nossa Senhora, Mãe de Deus de Nazaré! A vaca mansa dá leite, A braba dá quando quer. A mansa dá sossegada, A braba levanta o pé. Já fui barco, fui navio, Mas hoje sou escaler. Já fui menino, fui homem, Só me falta ser mulher.*

ENCOURADO Vá vendo a falta de respeito, viu?

JOÃO GRILO Falta de respeito nada, rapaz! Isso é o versinho de Canário Pardo que minha mãe cantava para eu dormir. Isso tem nada de falta de respeito! Já fui barco, fui navio, Mas hoje sou escaler. Já fui menino, fui homem, Só me falta ser mulher. Valha-me Nossa Senhora, Mãe de Deus de Nazaré.

(Cena igual à da aparição de Nosso Senhor, e Nossa Senhora, A Compadecida, entra) (SUASSUNA, 2005, p.144,145).

A alegria do carnaval se faz sentir do chamado de João, no uso de uma linguagem popular, cheia de riso, gravada com afeto na memória, que permite um contato familiar com aquela que é gente, gente mesmo. Nossa Senhora compreende e não se zanga:

A COMPADECIDA Não, João, por que eu iria me zangar? Aquele é o versinho que Canário Pardo escreveu para mim e que eu agradeço. Não deixa de ser uma oração, uma invocação. Tem umas graças, mas isso até a

torna alegre e foi coisa de que eu sempre gostei. Quem gosta de tristeza é o diabo.

JOÃO GRILO É porque esse camarada aí, tudo o que se diz ele enrasca a gente, dizendo que é falta de respeito.

A COMPADECIDA É máscara dele, João. Como todo fariseu, o diabo é muito apegado às formas exteriores. É um fariseu consumado (SUASSUNA, 2005, p.145).

Nossa Senhora recebe o verso como oração e declara gostar da alegria. Reconhece a linguagem familiar, aproximativa, quase íntima, que faz emergir o riso que dessacraliza e relativiza as coisas sérias, as verdades inflexíveis e que é dirigido aos poderosos – no caso, ao Encourado, com poder de acusação. A Compadecida confere ao Diabo a pecha de fariseu, apegado às formas exteriores, que gosta de tristeza. Sintetiza tudo o que a folia das festas populares quer desprezar para brincar outra vida possível. A Compadecida intercede em favor de todos – “a fé não costuma faiá” (GIL, 1982) – falando de perdão, da condição da mulher no mundo e pedindo ao filho para ser compassivo com quem é fraco. Manuel escuta. Quanto a Severino e o seu cangaceiro, são salvos diretamente pelo Filho de Deus, sem que seja preciso rogar por eles. A justificativa: foram instrumentos da cólera de Deus, enlouqueceram depois que suas famílias foram assassinadas pela polícia, não eram responsáveis pelos seus atos. Em meio aos brados indignados do Encourado, João Grilo sugere a Manuel, em mais um golpe de oportunidade, que envie os outros cinco réus ao Purgatório:

JOÃO GRILO Os cinco últimos lugares do purgatório estão desocupados?

MANUEL Estão.

JOÃO GRILO Pegue esses cinco camaradas e bote lá!

A COMPADECIDA É uma boa solução, meu filho. Dá para eles pagarem o muito que fizeram e assegurar a sua salvação... [...]

MANUEL Podem ir, vocês cinco. (SUASSUNA, 2005, p.154,155).

Explica que se colocou fora desse encaminhamento porque acredita que o seu caso é de salvação direta... Apesar de válida a tentativa – João Grilo não desistiria tão fácil – não obteve pleno êxito. Antes de ouvir a sua sentença, apela à Compadecida e aproveita para ensiná-la, em uma intimidade carnavalesca, a negociar:

A COMPADECIDA João foi um pobre como nós, meu filho. Teve de suportar as maiores dificuldades, numa terra seca e pobre como a nossa. Não o condene, deixe João ir para o purgatório.

JOÃO GRILO Para o purgatório? Não, não faça isso assim não. (Chamando a Compadecida à parte.) Não repare eu dizer isso mas é que o diabo é

muito negociante e com esse povo a gente pede o mais para impressionar. A senhora pede o céu, porque aí o acordo fica mais fácil a respeito do purgatório SUASSUNA, 2005, p.156,157).

Ao final, uma reviravolta, que é tática, que é festiva, que vence a morte humana, pecados humanos e faz ressuscitar:

A COMPADECIDA Deixe comigo. (A Manuel.)

Peço-lhe então, muito simplesmente, que não condene João.

MANUEL O caso é duro. Compreendo as circunstâncias em que João viveu, mas isso também tem um limite. Afinal de contas, o mandamento existe e foi transgredido. Acho que não posso salvá-lo.

A COMPADECIDA Dê-lhe então outra oportunidade.

MANUEL Como?

A COMPADECIDA Deixe João voltar.

JOÃO GRILO Quer dizer que posso voltar?

MANUEL Pode, João, vá com Deus.

JOÃO GRILO Com Deus e com Nossa Senhora, que foi quem me valeu. (Ajoelhando-se diante de Nossa Senhora e beijando-lhe a mão.) Até à vista, grande advogada. Não me deixe de mão não, estou decidido a tomar jeito, mas a senhora sabe que a carne é fraca.

A COMPADECIDA Até à vista, João.

JOÃO GRILO, beijando a mão de Cristo Muito obrigado senhor. Até à vista.

MANUEL Até à vista, João.

João Grilo (o derradeiro réu), ao ganhar a possibilidade de um recomeço, voltando à terra, à vida, simboliza o inacabamento da existência, a possibilidade de novos futuros e uma vitória do mais fraco, pobre pecador, sobre os ditames do mais forte, a morte que a todos alcança. O mundo volta a começar. Até à vista, João.

6 AO SE FECHAREM AS CORTINAS

Pelas veredas da Bahia, encontra-se continuamente João Grilo, Chicó, Marias, Madalenas, homens e mulheres que resistem criando em um cotidiano árido, menos pelas condições edafoclimáticas do que pelas condições materiais de sobrevivência. São os heróis anônimos que, por meio de suas artes de fazer antidisciplinares, instituem ou reforçam frentes de resistência e modos de vida alternativos. Nesse palco mundo, as práticas cotidianas subvertem, ainda que momentaneamente, a ordem e carnalizam a existência.

Essas artes de fazer, antidisciplinares e zombeteiras, consagram o paradigma decente para uma vida prudente (SANTOS, 2002). O propósito ético alinha-se às práticas cotidianas que acenam para uma outra vida possível. Seus princípios (SANTOS, 2002). são facilmente aplicáveis:

1º) todo conhecimento científico-natural é científico-social, o que significa que os conhecimentos adquiridos com as práticas, qualquer que seja a sua natureza, está atrelado a uma forma de vida, que deve ser olhada com atenção. Os saberes tradicionais sobre as maneiras de plantar, de cozinhar e de curar, por exemplo, existem em circunstâncias sociais típicas, neles inscritos. Ao se conhecer o científico-natural, estar-se-á diante do científico-social, basta que se consiga enxergar.

2º) todo conhecimento é local e total, porque todo conhecimento de um lugar, de uma forma de vida, pode alcançar a humanidade justamente no que tem semelhança, de humano.

3º) todo conhecimento é autoconhecimento, ou seja, as práticas cotidianas denotam conhecimento e simultaneamente revelam muito sobre os sujeitos praticantes e sobre todos e cada um que sobre elas se debruçam a fim de conhecer os seus modos de proceder, a sua lógica.

4º) todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum: está evidenciada a tendência democrática do conhecimento, se espalhar, se espriar. As maneiras de fazer populares já estão por aí, pelas ruas, campos, vielas; resta aprender com elas, conhecê-las e fazer com que o senso comum se desenvolva como no movimento dialético proposto por Hegel (1992) em sua *Fenomenologia do Espírito*: a consciência de si e para si como caminho para o reconhecimento do outro.

Continuando elaborações a fora, é preciso retomar nesse ponto as noções concebidas por Souza (2015):

a) intencionalidade prático-sensível como significadora. As ações sociais, prático-sensíveis, são dirigidas a um fim, são dotadas de intencionalidade, um querer orientado a um objetivo; não existem em um vácuo ético, possuem significados culturalmente atribuídos. As práticas cotidianas, em particular, são ações dirigidas à sobrevivência, à solução de problemas e retratam saberes desobedientes, que ressaltam o ânimo da cultura popular. Inauguram repetidamente outros circuitos de afetos, que escapam àquele onde impera o medo.

b) real como em primeiro lugar atividade sensível (também as gentes). O real do cotidiano é atividade prática, antes de ser a consubstanciação de qualquer modelo teórico mentalista ou metafísico. Há que se aprender com *o que se faz e como se faz e por que se faz*. Sobre as gentes, a concepção defendida é a de imanência do sujeito. O sujeito não é aprioristicamente constituído a partir de estruturas da personalidade a serem preenchidas, não é entidade única, autônoma, com a forma de um Eu independente (SAFATLE, 2016). Aqui, o sujeito é interação, espaço da experiência relacional com o outro, com o mundo, conformado no próprio movimento de sua existência.

c) ação humana como privilegiadamente póiesis, fazer criador que introduz coisas no mundo. A ação humana, intencional e significadora, cria, fabrica, confecciona objetos e relações. Introduz coisas no mundo fora do roteiro e mesmo contra as suas indicações. É essa criatividade libertária que transborda nas práticas cotidianas, quando fortemente coagidas pelos preceitos estruturais faz a flor brotar do impossível chão.

d) significação e normatividade como constituídas na nossa própria prática social sensível de lidar com o mundo e uns com os outros. Portanto, é no lidar com o ambiente e com os outros, ou seja, é no fluxo das relações intersubjetivas, que os significados e as normas são constituídos. A significação, prático sensível, jamais perde de vista as questões orientadoras críticas do pragmatismo – útil para quem? bom para quem? – nem tampouco os princípios da Administração Política – estudar a gestão das relações sociais e conduzir a ação para alcance do bem estar de todos. Sendo dessa forma, não é qualquer prática cotidiana que se presta a forjar políticas públicas; é imprescindível questionar-se a todo instante sobre os valores que expressa, a qualidade do lidar uns com os outros e com o mundo que defende.

O requisito é que a arte de fazer concorra para um ser e estar mais virtuoso, que signifique algo melhor. Nascendo dessas reflexões, a normatividade também observa a ética de cada dia.

As maneiras de fazer de homens e mulheres comuns foram identificadas em linhas muito gerais. Uma verificação imediata é que foram poucas as modalidades de práticas cotidianas trazidas à análise: basicamente os atos de fala. Na definição de Trask (2004, p.42):

Ato de fala (*speech act*) – uma tentativa de fazer alguma coisa simplesmente falando. Há uma quantidade de coisas que podemos fazer, ou tentar fazer, apenas falando. Podemos fazer uma promessa ou uma pergunta, ordenar ou exigir que alguém faça alguma coisa, fazer uma ameaça, dar nome a um navio, declarar duas pessoas marido e mulher, e assim por diante. Cada uma dessas coisas é um *ato de fala* específico.

Antes de uma descrição detalhada de componentes de práticas diversas – trabalhar, morar, comer, se divertir – os atos de fala foram privilegiados porque a sua abundância permitiu delinear aspectos indispensáveis ao exame das práticas cotidianas:

- Os praticantes usam as determinações do sistema sociopolítico e econômico de modo transgressor, prático-poiético, se apropriando e reapropriando das instituições e dos seus institutos com intencionalidades significativas;
- As artes de fazer caracterizam a cultura popular e explicitam uma maneira de pensar investida de uma maneira de agir, postas a serviço de uma análise polemológica dos seus motivos e desenlaces
- Muitas das práticas cotidianas são táticas, engenhosidade oportuna do fraco contra o forte, indissociável dos combates e dos prazeres cotidianos que articulam, enquanto as estratégias seguem a calcular como manter o lugar de poder que ocupam;
- As culturas populares, ao elaborar tão bem a distinção entre o espaço socioeconômico e o espaço utópico, recusam a fatalidade da ordem imposta e protestam, pensando, agindo e criando – inclusive realidades oníricas – , contra a naturalizações de relações opressoras.
- A resistência criativa, astuciosa, antidisciplinar pode assumir a aparência radical de festa. A revolução se faz mais bonita e irônica pelo carnaval.

O traçado desses atributos contribuem para a compreensão ampliada sobre as práticas cotidianas, o que servirá para reconhecer tantas outras no leque múltiplo das atividades da vida. Tudo isso processado a partir de um romance. A literatura exercendo com excelência as suas funções. Construção, expressão e representação, conhecimento e semiótica, as duas primeiras já abordadas no capítulo anterior. Nessa conclusão, cabe exaltar a criação literária como conhecimento consciente, quando trama com os saberes sem eleger enunciados de verdade, ou inconsciente, quando atua nos interstícios do sujeito alerta, contribuindo para a sua formação; e como semiótica, quando se utiliza dos signos, trapaceia com a língua, para salvá-la da servidão. A obra ficcional autoriza todas essas leituras – e habitar um texto, como se viu, é uma maneira de fazer – porque escancara a humanidade diante de si mesma. É o mais verídico dos espelhos.

Diante de todo o exposto, ao se fecharem as cortinas do espetáculo, volta-se aos bastidores, às coxias, e tem início o momento da reflexão sobre tudo o que foi visto – olhar também é uma prática cotidiana – e vivido. É tempo de testemunhar as transformações que a vida dos homens e mulheres comuns operam em toda a organização social. Voltam-se contra o poder arbitrário e injusto e ofertam afetos às sociabilidades desfeitas. A Administração Política cabe ressaltar esses saberes e distinguir as competências de cada ente social diante do novo tão evidente – “surpreenderá a todos não por ser exótico, mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto quando terá sido o óbvio” (Veloso,) – na interrelação que estabelecem. A partir do reconhecimento da potência criativa e libertária que se encontra nas artes de fazer do cotidiano, conclui-se que a virada antropológica na gestão das relações sociais, no âmbito do pensar e agir do Estado, é essencial para a construção de um outro mundo possível.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2001.
- ALVES, C. **Melhores Poemas Castro Alves**. Direção: Edla van Stenn Seleção: Lêdo Ivo. 7.^a ed. São Paulo: Nova Aguilar, 2019.
- ANDRADE, C. D. **Poesia completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.
- ASSIS, M. **O Espelho**: esboço de uma nova teoria sobre a alma humana. *Obra Completa v.II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- ATKINSON, P.; HAMMERSLEY, M. **Ethnography and Participant Observation**. In *Handbook of Qualitative Research*. Ed. N.K. Denzin and Y.S. Lincoln. p. 248-260. Thousand Oaks, CA: Sage, 1994.
- BAKHTIN, M. M. **Cultura popular na idade média e no renascimento**: o contexto de François Rabelais. 7.^a ed. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010a.
- BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Trad. Paulo Bezerra. 5.^a ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- BARTHES, R. **Mitologias**. 11.^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BARTHES, R. **Aula 13**. 13.^a ed. São Paulo: Cultrix, 2007.
- BOSI, A. **Literatura e Resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CALVINO, I. **Por que ler os clássicos**. 2.^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004
- CÂNDIDO, A. **A literatura e a formação do homem**. In: *Textos de intervenção*. 34.^a ed. São Paulo: Duas Cidades, 2002
- CÂNDIDO, A. **Vários Escritos**. 44.^a edição. São Paulo, Rio de Janeiro: Duas Cidades, Ouro sobre Azul, 2004.
- CARVALHO, E. **A cidade do capital e outros estudos**. Salvador: Arcádia, 2012.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHALHOUB, S; NEVES, M.; PEREIRA, L. A. M. **História em cousas miúdas**: capítulos de História Social da crônica no Brasil. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005.
- CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos à Aristóteles. 2.^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- COMPAGNON, A. **Literatura para quê?** Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- CORREIA, M. **A observação participante enquanto técnica de investigação**. *Pensar Enfermagem*, vol. 13, n. 2, 2º Semestre de 2009, p. 30-36.
- FIORIN, J.L. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2008.
- FLICK, U. **Introdução à Metodologia de Pesquisa**: Um Guia Para Iniciantes. São Paulo: Penso, 2013.
- GEREMEK, Bronislaw. **Os Filhos de Caím**: vagabundos e miseráveis na literatura européia. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1995.
- GIARD, L. **História de uma pesquisa**. In: CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

- GIDDENS, A. **A constituição da Sociedade**. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- GIL, G. **Andar com fé**. Rio de Janeiro: WEA Discos, 1982. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CH65dRyJ_Ys Acesso em: 02 jan. 2020.
- GOLDEN-BIDDLE, K ; LOCKE, K. **Appealing Work**: An Investigation of How Ethnographic Texts Convince. *Organization Science*, v. 4, n. 4, nov /1993, p. 595-616.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HELLER, A. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- HOROVITS, M. **A mentira e o riso no Auto da Compadecida, de Ariano Suassuna**. Dissertação (Mestrado). Brasília: Universidade de Brasília (UnB), Programa de Pós-Graduação em Literatura, 2013.
- JAEGGI, R. **Caminhos para uma crítica imanente das formas de vida**. mimeo. Utrecht: 2014.
- KEHL, M. R. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KEHL, M.R. **18 crônicas e mais algumas**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- KRAYCHETE, G. **Categorias de análise do mundo do trabalho e dinâmica da economia dos setores populares**: aderências e disjunções. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 239, p. 892-910, 2016.
- LABORATÓRIO DE QUÍMICA DO ESTADO SÓLIDO. **Afinal é possível medir a velocidade Browniana de uma nanopartícula. Estará errada uma previsão de Einstein?** 2016. Disponível em: http://lges.iqm.unicamp.br/canal_cientifico/lges_news/lges_news_cit/lges_news_2016/lges_news_novidades_2084.html. Acesso em 20 dez. 2019.
- LACAN, J. **O Seminário**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise livro 11. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- LACAN, J. **O Seminário**: o sinthoma livro 23. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- MARTINS, J.S. **A sociabilidade do homem simples**. São Paulo: Editora Contexto, 2012.
- MARTINS, J.S. **Uma sociologia da vida cotidiana**: ensaios na perspectiva de Florestan Fernandes, de Wright Mills e de Henri Lefebvre. São Paulo: Editora Contexto, 2014.
- MATOS, J. **Implicações Pedagógicas de uma Descrição Semiótica do Desenvolvimento Cognitivo a partir de L.S Vygotsky e C.S Peice**. Dissertação (Mestrado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2000.
- MATOS, L. **Geometria de um Nó**: Administração Política e Formação Social brasileira. Dissertação (Mestrado). Salvador: Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia, Núcleo de Pós-Graduação em Administração, 2015.
- NISE da Silveira: no coração da loucura. Direção de Roberto Berliner. Rio de Janeiro: TV Zero, 2016.
- OLIVEIRA, F. **Elegia para uma Re(li)gião**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- OLIVEIRA, F. **Crítica à Razão Dualista O ornitorrinco**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- OURIQUES, N. **O colapso do figurino francês**: crítica às ciências sociais no Brasil. Florianópolis: Insular, 2014.

PATTO, M.H.S. **O conceito de cotidianidade em Agnes Heller e a pesquisa em educação.** Perspectivas, São Paulo, v. 16, p. 119-141, 1993.

PIRES, A.P. **Amostragem e pesquisa qualitativa:** ensaio teórico e metodológico. In: A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2010.

POLANYI, K. **A falácia economicista.** In: Polanyi, K. *A subsistência do homem e ensaios correlatos.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

RABELAIS, François. **Gargantua e Pantagrue.** Coleção Grandes obras da cultura universal, vol. XIV. Tradução de David Jardim Junior. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2009.

RAMOS, G. **Administração e Contexto Brasileiro:** esboço de uma teoria geral da administração. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 1983.

RAMOS, A. G. **A Nova Ciência das Organizações:** uma reconceitualização da riqueza das nações. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 1989.

ROSA, J.G. **Primeiras Estórias.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos:** corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SAMPAIO F. T. **Notas sobre a experiência baiana de planejamento (1ª parte: Governos Balbino / Luiz Viana).** Salvador: SEPLAN-COCEPLAN/NDRH, 1989 (mimeo)

SANTOS, B.S (Org.). **Produzir para viver:** os caminhos da produção não capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, B.S. **Um discurso sobre as ciências.** 4.ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, M. **Sociedade e Espaço:** a Formação Social como Teoria e como Método. In: Boletim Paulista de Geografia, n. 54, junho 1977. AGB, São Paulo.

SANTOS, M. **Por uma Geografia Nova.** São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.

SANTOS, R. S. **Em busca da apresentação de um conceito para a Administração Política** In: Reginaldo de Souza Santos (Org.), *A Administração Política como Campo do Conhecimento.* 2ª ed. Salvador: FEAUFBA; São Paulo: Hucitec-Mandacaru, 2009, p.23-61.

SANTOS, R. S. **Manifesto da Administração Política para o Desenvolvimento do Brasil.** Revista Brasileira de Administração Política (REBAP), v.3, p. 11-40, 2010.

SCHWARZ, R. **Um mestre na periferia do capitalismo:** Machado de Assis. 2 ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

SOUZA, J.C. **O mundo bem nosso:** anti-representacionismo sensível, poético-pragmático, não linguístico. Cognitio, São Paulo, v.16, n.2, p.335-360, jul/dez, 2015.

SUASSUNA. Ariano. **O Auto da Compadecida.** São Paulo: Agir, 2005.

TRASK, R. L. **Dicionário de linguagem e lingüística.** São Paulo: Contexto, 2014.

VAN MAANEN, J. **Ethnography then and now.** Qualitative Research in Organizations and Management: An International Journal, 1(1), pp. 13–21, 2006.

VEIGA, J.J. **Objetos Turbulentos:** contos para ler à luz do dia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil: 1997.

VELOSO, C. **Um índio.** Rio de Janeiro: Universal Music, 1977. Disponível em:

WEBER, M. **Economia e Sociedade.** 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

ZIZEK, S. **A visão em Parallaxe**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2008.