



## **A REVOLUÇÃO DAS COISAS: RITUAIS CAMPONESES, VIOLÊNCIA RACISTA E A DESCONSTRUÇÃO DO FALOCENTRISMO**

Luiz Eduardo Soares

### **Tradução e a desnaturalização da linguagem<sup>[1]</sup>**

Os camponeses cuja história pesquisei nos anos 1970, na Amazônia Legal, estado do Maranhão, não sabiam que havia várias línguas no mundo e, quando descobriram, ficaram perplexos (Soares, 1981). Assombraram-se mais ainda quando expliquei que nossa língua também é incompreensível para os outros. Que nós sejamos ignorantes diante da riqueza do mundo, tudo bem, somos capazes de aceitar nosso lugar, de suportar nossa fragilidade. Mas que alguém não entenda o que nós falamos, isso já é demais, ultrapassa todos os limites. É um absurdo inadmissível, está além da compreensão.

Eles pensam que o sentido do que dizem é transparente. A prova é a própria fala. Afinal, cada um entende o que diz, e os outros membros de nossa comunidade dão sinais de que também entendem, porque respondem e agem de acordo com o sentido comunicado. Acontece que, se alguém não consegue compreender o que falamos, é porque a transparência só funciona para nós, para nossa comunidade, o que quer que isso signifique. É como se eles estivessem descobrindo a pluralidade dos mundos. Há mundos que não vemos, porque são invisíveis para nós. Esse fato para eles é óbvio e não perturba. Só que esses outros mundos, para eles perfeitamente aceitáveis, são frequentados por espíritos, não por seres humanos de carne e osso. O incrível, inverossímil, fabuloso é descobrir que existem outros mundos povoados por seres humanos, que a qualquer momento podem se encontrar conosco, como os espíritos, mas sob condições muito especiais: nós os vemos, eles nos veem, mas não os entendemos, nem eles a nós.

Parece alguma coisa trivial, mas não é.

E tem a história da água. O exemplo que um membro do grupo trouxe sempre me pareceu significativo. Ele me perguntou: “Quer dizer que, se um cristão passar em minha porta e pedir um copo d’água, não vou dar, porque não vou entender?”

Se o diálogo universal estiver prejudicado, as relações entre as pessoas vão sofrer a tal ponto que será sacrificado até mesmo o gesto mais elementar de compaixão e hospitalidade. Cristão para eles recobria o universo dos humanos.

Atenção, aqui, para o uso da categoria cristão como sinônimo de humanidade. Talvez seja esta suposição que fique abalada com a multiplicidade das línguas, com o fim da transparência de todos diante de todos. A unidade deixa de existir. A grande unidade do mundo e dos humanos, cuja imagem talvez seja parte fundamental desse próprio mundo. A unidade desaparece. Os fundamentos que mantêm a integridade do universo estão ameaçados.

Para exorcizar essa ameaça, o povo de Bom Jesus recorria a um dispositivo muito interessante: o investimento ritualizado em uma categoria não discursiva, como se seu desejo oculto e inconsciente fosse aniquilar qualquer risco de desestabilização dos pilares de sua identidade social e política: o *mastro* festeiro, garantia de unidade do grupo e do mundo. E tudo isso prescindindo das palavras, essas traiçoeiras armadilhas que nos deixam a um passo da desnaturalização do que somos, percebemos e acreditamos.

### **O mastro: festa camponesa na Amazônia e resistência política**

Bom Jesus, em 1978, era uma comunidade camponesa formada por aproximadamente cinco mil negros, herdeiros de escravos, que se mantinham unidos e resistiam com sucesso ao processo de subordinação político-econômica dos trabalhadores rurais. Por isso, o grupo constituía um caso atípico numa região marcada pela expropriação das terras, promovida, com violência, por grileiros e latifundiários. A cultura, a afirmação étnica e a formação da identidade especificamente política (ainda que referida à luta pela terra comum e por autonomia no trabalho) eram peças-chave para a compreensão da singularidade histórica do grupo. Os pontos altos da vida cultural eram as festas. Um dos “festejos” mais aguardados, na comunidade de Bom Jesus, é a “busca do mastro”, que ocorre no dia 15 de dezembro (a partir deste ponto passo a empregar os verbos no presente). Todo ano, por um processo em que concorrem disposição pessoal e anuência coletiva, um membro idoso do grupo assume o papel respeitável e ambicionado de “dono do mastro”.

O mastro é o marco de um ciclo de festividades, cujo ápice é o Natal e a conclusão, a “festa de reis”, dia 6 de janeiro. É o marco, o símbolo, e sua fixação no centro do povoado dá início à cadeia de preparativos, já vividos como pequenas festas.

Nas semanas que antecedem o esperado 15 de dezembro, o “dono” procura, nas matas internas a Bom Jesus, um “pau”, isto é, um tronco em condições propícias. Basicamente, ele deve ser alto, razoavelmente retilíneo, não muito pesado e o mais liso possível, quer dizer, com poucos e finos galhos, obstáculos desagradáveis e trabalhosos à sua preparação. Aí começa a argúcia do “dono”. Uma vez escolhido o mastro, ele fará segredo do engenho de sua arte ou do sucesso de sua missão.

O dia 15 amanhece com fogos anunciando o ponto de partida rumo ao Natal e, imediatamente, o início dos festejos comunitários nomeados “busca do mastro”.<sup>[2]</sup> Depois de cumpridas as tarefas cotidianas, mais ou menos às 16 horas e 30 minutos, reúnem-se na casa do “dono” todos os interessados em participar da expedição. Bebem cachaça, cantam, contam histórias jocosas, piadas, falam obscenidades, brincam uns com os outros. Munem-se de instrumentos de trabalho, de uma garrafa (uma única garrafa serve a todos) de cachaça, e saem em direção ao local indicado pelo “dono”. Na saída do povoado uma mulher passa a integrar a equipe, até aqui exclusivamente masculina. Ela carrega uma bandeira que estampa a imagem de São Benedito e acompanha os homens silenciosa e aparentemente indiferente. Muitos saem de suas casas para assistir à partida, saudada com o espocar de fogos, enquanto os retardatários ainda chegam da roça.

Todo o percurso é marcado por manifestações jocosas de alegria, irreverência recíproca, goles da garrafa conduzida pelo “dono”, cantos, brincadeiras corporais, mimetização de brigas e confraternizações regadas a cachaça e júbilo. É um clima intenso de exaltação lúdica, vivido com feliz excitação.

Desde a saída do povoado de Bom Jesus – o “dono do mastro” é sempre de Bom Jesus – até o fim da festa, em pleno centro do povoado, o pesquisador experimentou, pela primeira vez em seu período de convívio com o grupo, a neutralização de sua presença, a diluição de sua identidade.

Alguns quilômetros adiante, em plena mata, relativamente densa, o “dono” desfaz a expectativa e apresenta com orgulho seu achado. Espraiam-se expressões de aprovação e, sempre com o espírito embriagado, de ludicidade agressiva e carinhosa – na impressão do pesquisador –, inicia-se a empresa de corte e polimento do “mastro”, contando com o entusiasmo e a dedicação coletivos. Em cerca de trinta ou quarenta minutos a tarefa está concluída e forma-se uma fila indiana, isto é, os homens dispõem-se numa fila reta para que todos possam compartilhar a responsabilidade pelo transporte do tronco, que se estende, assim, sobre os ombros de uns quinze homens, substituídos pelos outros, mais ou menos dez, periodicamente. Na saída da mata reencontra-se a mulher com a bandeira, que não havia penetrado na teia escura das árvores.

A volta repete a situação da ida, com a diferença apenas de grau de ousadia nas brincadeiras e na intensidade de emoções investidas. A bebida, o ritmo crescente dos cantos e das imputações jocosas compatibilizam-se com as diversas etapas da missão. Há uma sincronização entre nível de intensidade em que é vivida a experiência e momento do ritual, num sentido contínuo e progressivo.

A posição da mulher se distinguia da do pesquisador somente pelo fato de ela portar um elemento pertinente ao sistema e assumir, por isso, uma função codificada. De resto, seu comportamento distante e imperturbável, respondendo na mesma moeda à indiferença com que era tratada – o que se refletia na liberdade total de vocabulário e ação, não costumeira diante de mulheres –, era equivalente ao do pesquisador, por ter sido esquecido como tal e por não se sentir em condições de participar como se fosse um membro do grupo.

Quando a expedição se aproxima do povoado, ouvem-se fogos e os sons provocados pela agitação do carnaval que aguarda o “mastro”. Aglomerações das famílias esperam a turma precedida pela bandeira de São Benedito. Recebem-na e cercam-na em sua trajetória interna ao povoado, pontuada pela visita a todas as casas, uma a uma, a começar pela venda. Todos estancam ante a porta dianteira de cada residência, cantando e brincando, esforçando-se por conquistar uma pontinha que seja do “mastro”. O “dono” do mastro o introduz pela porta, auxiliado pelos transportadores, e repousa sua parte superior e mais pontiaguda sobre um banco de madeira disposto pelo “dono da casa” na sala, de modo a acolher o insigne objeto visitante. Pede, a seguir, o “dono do mastro”, em conjunto com o coro livre de vozes alegres, ao anfitrião momentâneo uma contribuição no valor de cinco cruzeiros – valor de dezembro de 1978 (cerca de 25 *cents* ou ¼ de dólar) –, destinada à compra de cachaça, que será primeiro parcialmente consumida e depois amarrada ao topo do tronco. O comportamento invariavelmente reproduzido pelo doador-anfitrião é de vergonha, constrangimento, mesclado a um tom farsesco e correspondente ao clima geral em que o “dono da casa”, centro provisório do drama, manifesta impressões de que está honrado e explorado, e pechincha, entre risos, sua contribuição, a qual, ao se efetivar, provoca ruidosas comemorações. Os anfitriões participam de todo o rosário de visitas, cada um mudando de papel quando o cortejo atinge sua residência: deixam de carregar o “mastro” e passam a recebê-lo, assumindo o posto episódico de interlocutor ritual do “dono do mastro” e da comunidade portadora do “mastro”.

Uma vez fechado o círculo das visitas, a caminhada coletiva se transforma, quase imperceptivelmente, em procissão, ao surgirem as primeiras canções de inspiração religiosa e as primeiras velas sobre a cabeça de mulheres – expressivas de pagamento de promessas –, paralelamente à maior circunscrição dos participantes e ao direcionamento mais linear e regular conferido ao curso da caminhada. A região atravessada pela procissão margeia por fora o círculo das casas em que se estrutura o povoado, marcando uma espécie de retorno marginal rumo ao ponto de chegada, o local de soerguimento do “mastro”, situado na frente da porta frontal da capelinha, núcleo de convergência obrigatória de todas as procissões organizadas na área vizinha ao povoado.

Nesse estágio não há mais visitas, nem sequer casas nas bordas do leito da caminhada. Não obstante, o “dono do mastro”, acompanhado do líder religioso – responsável pela conservação da capela e pelo comando dos cantos e orações coletivas –, continua encabeçando o grupo, à frente do “mastro”. Enquanto o deslocamento não tinha características eminentemente religiosas, durante o período da coleta de fundos e das visitas, ele se postara junto às portas atravessadas pelo tronco e desfiara uma série de canções alternadas por refrãos e improvisos.

A procissão novamente se torna aglomeração jocosa, alegre e descontraída, quando atinge o ponto previamente indicado e preparado – o buraco já tinha sido escavado e serve anualmente à fixação do “mastro” –, e não chega a penetrar na capela. Volta-se a beber fartamente e inicia-se a confecção da copa do “mastro”, composta de um maço de relva, uma garrafa de cachaça, um cacho de banana e da bandeira de São Benedito. O tronco é erguido em meio a fogos e celebrações ruidosas. Somente nesta fase o líder político assessora o

“dono do mastro” na orientação das tarefas e participa mais diretamente das comemorações e das bebidas conjuntas, ainda que jamais se envolva em torneios jocosos, recusando-se a esquecer a dignidade de sua posição.

Plantado o “mastro”, já é noite, a comunidade se separa para as refeições, o banho, e volta a se reunir mais tarde no “tambor de crioula” e na reza coletiva organizada na casa de um membro do povoado.

A primeira parte do ritual, isto é, a fase que comporta a ida e a volta do mato, e o corte e dilapidação do tronco, problematiza basicamente o trabalho.

A fase subsequente da “busca do mastro” tematiza as relações entre o individual e o coletivo, o privado e o público, a partir das atitudes que cercam as visitas do “mastro”. O indivíduo participa das tarefas conjuntas, acompanhando de fora a série de visitas, até tornar-se o centro das ações quando entrar em sua casa e receber a ponta do “mastro”, oferecendo-lhe um banquinho e contribuindo para a bebida coletiva. Nesse instante o indivíduo passa a existir como tal a partir do reconhecimento do grupo, ou seja, a individualidade é legitimada pela integração comunitária e se institui através da sanção coletiva. Ser um indivíduo nesse contexto significa pertencer, assumindo aí um lugar, comungando sua identidade social, tornando-se, plenamente, um negro e uma negra de Bom Jesus.

A visita repete um modelo único: entra na residência apenas a parte superior do “mastro”, guiado por seu “dono”, que se posta exatamente na porta, fazendo a mediação entre os de fora, a comunidade, e os de dentro, a família e, especialmente, o “dono da casa” – o líder religioso fica próximo à porta, mas sem avançar tanto. O interlocutor do grupo, este representado pelo intermediário – o “dono do mastro” representa o grupo porque o “mastro” será símbolo de unidade, por suas características totalizante e sintética, conforme se verá –, é o indivíduo “dono da casa”, preferencialmente, e também a unidade doméstica, por conseguinte. Portanto, o estatuto da individualidade passa pela inserção não só no grupo, mas também numa unidade doméstica, sendo a primeira mediada pela segunda e esta mediada pela primeira, o que articula individualidade-unidade doméstica-grupo num trinômio indissolúvel. Observe-se que cada termo é dependente do sistema triangular, tornando-se impensável e incapaz de ser socialmente experimentado dissociado do conjunto, o qual, evidentemente, não compromete o grau indispensável de autonomia de cada face do triedro.

Quando assisti à sequência das visitas, impressionou-me a carga erótica nos atos conjuntos de empurrar o “mastro” pela porta, casa adentro. A penetração do “mastro” era realmente vista e experimentada pelos atores do ritual como um momento altamente erótico, em que um pênis coletivo estabelecia uma verdadeira cópula com os agentes de uma unidade familiar.

Esse fato confirma plenamente as indicações analíticas sugeridas. A expressão cópula não foi empregada arbitrariamente. Afinal, ela designa, além do ato sexual, a fixação de uma relação entre dois elementos, apontando para uma conjunção. Cópula, no caso, interliga organicamente público e privado, individual/doméstico e comunitário, estabelecendo uma reciprocidade de determinações fundamental para a atualização da solidariedade e da comunhão social-identitária, preservadas autonomias das unidades combinadas e definidas pela combinação.

Quando o “mastro” é replantado no meio do terreno central do povoado, margeado pelas casas, a questão colocada é a da fronteira natureza-sociedade, sem que as outras oposições, primordiais nas demais etapas, deixem de estar também, de algum modo, presentes. A árvore é agora recriada, reconstruída com as marcas da sociedade, a saber, o cacho de banana – produto econômico fundamental –, a bandeira de São Benedito (um santo negro) – identidade étnica e religiosa –, a cachaça – representante por excelência do domínio do lazer – e a relva, ocupando o lugar da natureza, neste ecossistema resumido. Nesse instante a árvore que foi retirada da mata ganha um novo aspecto e um novo sentido.

O “mastro”, entidade una e indivisível, irredutível, congrega no processo de sua confecção social e de seu soerguimento, que culmina com a concepção definitiva da copa, representantes de quatro esferas essenciais na vida do grupo, indissociáveis no fluxo da vida cotidiana: economia (trabalho e riqueza); religião (código que rege relações sociais e relações entre a sociedade e a natureza – morte, vida, doença, saúde); lazer (brincadeira, diversões, namoros, jogos, elaboração das relações sociais e produção de vínculos); natureza (interlocutor por excelência da sociedade em seu esforço de afirmação e sobrevivência).

A unificação dos domínios transforma o “mastro” numa *categoria cultural supradiscursiva*, numa *categoria ritual fenomênica*, numa *coisa-imatada de sentido*, num *objeto-categoria*, reificando a invenção e seus instrumentos supremos, não para cristalizá-los, mas *para permitir a vivência* de seus desdobramentos sociais integralmente, a partir de sua instituição objetiva democrática. O “mastro” deixa de ser mero símbolo para agir como *mediador* (o mediador conjuga, quem conjuga impõe sintaxes não previstas pela imanência do léxico, e quem produz combinações e articulações sintáticas cria significados, produz sentido) e *gerador de símbolos*.

Tal unificação não esvazia especificidades e autonomias, apenas *as articula, submetendo-as a uma unidade de fundo*, uma lógica unívoca, sustentada e gerida, neste caso, pela elaboração e reprodução da identidade do grupo, que de certo modo homogeneiza e torna transitivos os diversos campos da experiência social.

Sem pretender dar conta de toda a riqueza semântica do material etnográfico, poder-se-ia concluir ressaltando o caráter totalizante e sintético deste empreendimento comunitário, cumpridor de um importante papel de *elaboração cognitiva e afetiva das práticas e crenças* fundamentais desta sociedade. *Possibilita a experiência (e o reforço) da unidade do grupo*, arma-chave de resistência às pretensões predatórias de “barões” e seus aliados. A pequena *sociedade de Bom Jesus resume em algumas horas o drama de sua reprodução enquanto grupo e indivíduos*.

Uma declaração de Sr. Edésio (o líder político) demonstra a clareza da percepção sobre o lugar e a função de festejos como a “busca do mastro”. Em suma, ele diz lamentar uma eventual resolução da “questão das terras” pela via *individualista* (a distribuição individualizada

dos títulos de propriedade), entre outros motivos, porque o “povo” ficaria definitivamente privado da convivência, da solidariedade comunitária e das festas, momentos essencialmente comunitários – o que não quer dizer que não haja tensões e conflitos até violentos, mas estes se subordinam à lógica da reprodução da identidade do grupo. Se estas confissões revelam uma aproximação entre festas, tal como são realizadas em Bom Jesus, e vida comunitária, denunciam, por outro lado, uma realidade fundamental: festas são realizações políticas, verdadeiros exercícios de formulação e divulgação de determinada versão sobre o que seja efetivamente o povo de Bom Jesus. Fornecendo estruturas de plausibilidade, criando condições de aceitabilidade de certa construção da identidade e definição do real (Berger e Luckmann, 2014), os dramas rituais dos festejos convertem-se em aparelhos informais de hegemonia no plano interno, instrumento considerável na ampliação das bases sociais do projeto *comunitarista*, e em contra-aparelhos de hegemonia, abrindo uma frente ideológica de resistência, responsável por uma espécie de guerra de posições, nos termos de Gramsci. Aí está, infiltrando-se sub-repticiamente, o passageiro obrigatório da experiência social camponesa, também presente na esfera dos festejos, do lazer e da brincadeira: a luta pela terra e contra a expropriação e a opressão de classe, através de suas mediações e com o peso de seus desdobramentos.

### **O poste: rolezinhos, linchamento e a subversão da ordem geopolítica**

No dia 31 de janeiro de 2014, cerca de trinta rapazes em quinze motos cercaram quatro adolescentes na avenida Rui Barbosa, no bairro carioca do Flamengo, aparentemente sob pretexto de que pareciam suspeitos. Dois meninos abordados conseguiram fugir. Os outros dois viram uma pistola 9mm com um dos motoqueiros e não correram. Foram espancados. Um deles fugiu. Seu parceiro de infortúnio, um adolescente negro, foi amarrado pelo pescoço a um *poste* (outro *mastro*, aqui cumprindo função simbólica invertida, como veremos), onde o deixaram nu, sangrando como uma presa abatida. Os justiceiros foram embora. Logo surgiram mais notícias sobre a gangue de motoqueiros. Outros jovens pobres foram surrados e deixados nus, sob ameaça de linchamento. Enquanto batiam em suas vítimas, os motoqueiros as acusavam de terem cometido roubos e outros delitos. Os sinais parecem claros, mesmo que não fossem conscientes. Por que amarrar pelo pescoço a um *poste*? Por que deixar a vítima nua? Havia mensagens nessas escolhas. E elas só poderiam ser compreendidas no contexto marcado pelos rolezinhos e pela disseminação do ódio.

Os quase linchamentos não foram casos isolados. Todo ano há linchamentos no Brasil. A novidade estava no cruzamento entre o espaço e o tempo em que ocorreram esses episódios: na zona sul do Rio de Janeiro, área afluyente da cidade, no auge da febre dos rolezinhos.

Encontros de jovens da periferia de São Paulo em postos de gasolina, de madrugada, nos fins de semana, ou em estacionamentos de supermercados, já ocorriam havia algum tempo. Eram os “gritos por lazer”, como diziam os participantes, ávidos por divertimento tão escasso em zonas áridas, desprovidas de programas acessíveis e atraentes. Mas em 8 de dezembro de 2013 a turma inovou: cerca de seis mil jovens reuniram-se no Shopping Metrô Itaquera. Segundo membros ativos do grupo, foram dar um rolezinho naquele espaço de lazer e consumo da classe média. Houve tumulto, o shopping fechou uma hora e meia mais cedo, clientes e lojistas temeram violência, alguns relataram furtos, mas a administração negou que tivesse havido delitos, muito menos o alegado arrastão. O medo atrapalhou o passeio das famílias e a rotina do estabelecimento, mas nada relevante foi reportado à autoridade policial. A situação era esdrúxula, porque, a rigor, não havia nada de errado e, portanto, nada a fazer para impedir que jovens pobres ocupassem espaços na cidade que também lhes pertenciam, ainda que não costumassem frequentá-los. Em certo sentido, sem que houvesse uma norma explícita que vetasse sua presença, aquela nova experiência trazia à tona barreiras imaginárias. A visita inesperada causava incômodo. Os dois lados percebiam a sutileza do que estava acontecendo. Sim, os eventos eram grandiosos, faziam muito barulho, mas o gesto que mudava as peças no tabuleiro era sutil e tocava cordas delicadas da sensibilidade nacional. Os meninos e as meninas compreenderam que as ocupações tornar-se-iam atos políticos: era como se reafirmassem seus direitos sobre os espaços públicos, dos quais os pobres e negros sempre estiveram excluídos no Brasil.

Foi assim que os rolezinhos se tornaram uma brincadeira bastante séria e tocaram o nervo de um dos maiores tabus brasileiros: o racismo, recalcado sob a ideologia da democracia racial. A tolerância existe desde que uns fiquem de um lado e outros, de outro, apartados geograficamente, nos shoppings, nos ambientes usualmente frequentados por uns e por outros. As desigualdades sociais e econômicas garantiam essa distância, isolando, canalizando ou sublimando tensionamentos. A avalanche de mudanças substantivas das duas últimas décadas levou a maioria a sentir-se valorizada e fortalecida, fazendo-a adotar a linguagem dos direitos, seja como consumidor, seja como cidadão. Crimes racistas começaram a ser denunciados e tratados com seriedade. Pela primeira vez na história do país, numerosos contingentes de jovens negros chegaram à universidade e eles não estavam mais dispostos a levar desaforo para casa. Referências à elite branca, antes uma caricatura exótica, passaram a marcar as conversas dos segmentos politicamente mobilizados da sociedade. O primeiro rolezinho foi um sucesso midiático e garantiu o êxito da convocação para o seguinte, que reuniu duas mil e quinhentas pessoas no Shopping Internacional de Guarulhos, região metropolitana de São Paulo, no dia 14 de dezembro de 2013. A sequência de atos pode ser vista como o rompimento performático de muros simbólicos que apartavam pobres e ricos, promovendo mudanças na geopolítica convencional, elitista e racista. Animados com o entusiasmo com que eram acatadas as convocações pelas redes sociais, assim como pela intensidade das reações que as incursões suscitavam, os jovens não recuaram.

Os rolezinhos eram pacíficos e lúdicos, mas assustavam. A continuação dos rolezinhos precipitou declarações duras por parte das associações de lojistas e o governo estadual paulista foi instado a reprimir com severidade aquelas brincadeiras. Elas estavam perturbando os consumidores, afastando-os dos shoppings e custando caro ao comércio. No dia 11 de janeiro, a polícia militar não hesitou em recorrer a balas de borracha e gás lacrimogêneo para dispersar a aglomeração dos jovens no Shopping Metrô Itaquera, que fora palco do primeiro episódio da série. Um jovem acabou sendo detido. Dois roubos e dois furtos foram registrados. Naquele mesmo dia, haviam sido marcados rolezinhos em outros shoppings paulistas. Os estabelecimentos interpelaram a Justiça, requerendo a proibição dos eventos. Difícil era definir as regras do jogo. Como filtrar os admissíveis? Pela idade? Cor e vestimenta seriam indicadores inconstitucionais. Pelo número? Só funcionaria se os milhares chegassem todos de uma vez. Como distinguir entre consumidores e

visitantes dispostos a participar da performance, a qual, aliás, resumia-se a estar nos espaços escolhidos em grande número, eventualmente cantando as canções mais apreciadas? Curiosamente, partícipes do rolezinho eram também consumidores. Não havia depredações, crimes, violência. Por que e com base em quais critérios proibir a entrada?

O primeiro rolezinho do Rio de Janeiro só seria convocado para o dia 19 de fevereiro de 2014. Mesmo assim, no Rio, sabia-se tudo sobre os rolezinhos e falava-se bastante a respeito, uma vez que jornais, revistas, rádios e TVs cobriram em detalhes o que acontecia em São Paulo. Outros estados começavam a assistir a eventos semelhantes. O exemplo paulista era contagioso. As condições estavam dadas para que a experiência se alastrasse.

Portanto, quando o adolescente negro foi espancado e abandonado nu, amarrado pelo pescoço a um *poste*, o *mastro* do martírio, os rolezinhos estavam presentes no repertório cotidiano da mídia e do imaginário social. Eram muito fortes as imagens de jovens negros deslocando-se como populações errantes em ondas migratórias para dentro dos templos do consumo da classe média, os shoppings centers, atravessando limites que antes talvez fossem considerados intransponíveis. Não que antes os jovens pobres e negros fossem proibidos de entrar e passear nos shoppings. Como os preços e o ambiente não lhes eram, digamos, familiares, sua presença não era significativa. Entrando em grande número, punham uma lente de aumento sobre sua presença, tornando-a um fato público notório. A geopolítica do surdo *apartheid* nacional estava sendo desestabilizada. Paredes haviam sido postas abaixo por efeito da redução das desigualdades e do novo protagonismo assumido pela juventude das periferias. Esta mobilidade assombrava muita gente. Quando os trinta motoqueiros atacaram os adolescentes no Rio de Janeiro, era esse o quadro de fundo, mesmo que nada disso fosse verbalizado. Os justiceiros cariocas amarraram o menino no *poste* para dramatizar sua fixação territorial, criando um contraponto às ondas migratórias, ao nomadismo que desconhece fronteiras de classe e de cor, à errância que ignora a geografia social estabelecida pela tradicional distribuição de poder. Enlaçaram-no pelo pescoço para privá-lo de voz, e sabemos que a voz é o meio mais importante de afirmação da natureza humana. Voz articula a linguagem e a linguagem constitui o sujeito, dota-o de subjetividade, dignidade e direitos. A nudez corresponde à privação dos signos mais elementares de pertencimento à sociedade, as roupas. O jovem negro foi reduzido ao corpo sem voz, desprovido de movimentos e linguagem – subjetividade, dignidade, direitos e inserção social. A agressão ao adolescente foi uma resposta brutal aos rolezinhos, paradoxalmente demonstrando seu profundo sentido histórico. As sociedades mudam como animais trocam de pele. No Brasil, a velha epiderme não cederia sem resistência.

Se o *mastro*, em Bom Jesus, operava como uma categoria supradiscursiva, um objeto-categoria, proporcionando a experiência da unidade do grupo e da integração cósmica multidimensional, articulando, sob a égide da unidade, da harmonia, trabalho-lazer-religião-natureza-política-indivíduo-sociedade, o drama selvagem do linchamento põe no centro de seu dispositivo gerador de sentido um *poste*: o *mastro* que aqui funciona como operador da fixação territorial, da reificação das desigualdades, do *apartheid* social e do racismo estrutural da sociedade brasileira. Outro indicador desse papel funesto é o fato de que o *poste* está onde o puseram e onde permanecerá. É um elemento fixo do cenário ritual. Por outro lado, o *mastro* de Bom Jesus migra da mata para o centro da aldeia por obra do esforço coletivo. É móvel. O deslocamento dá-se enquanto está em marcha o ritual, como sua parte estratégica, no tempo do próprio ritual.

**Material de desconstrução: a explosão congelada e o falocentrismo estilhaçado**



*Cold Dark Matter: an exploded view, de Cornelia Parker.*

*Matéria escura e fria: uma visão explodida [Cold Dark Matter: an exploded view]*, de Cornelia Parker, realizada em 1991, que figura na coleção da Tate Gallery, em Londres. A obra combina madeira, papel, plástico, metal, cerâmica, tecido e arame. Trata-se de instalação magnífica, magnética, que sobrepõe o estupor da catástrofe ao encanto da beleza sublime, leve, suspensa, típica de um móvel. Combinam-se fragmentação e unidade, deslocamento veloz centrípeto e corporeidade íntegra imóvel, alusiva a uma ordem centrífuga. A imagem atraente de repouso e aconchego, como de uma luminária doméstica harmoniosa, que aquece e preenche o ambiente, corresponde também à confusão de tralhas, lixo e pedaços de demolição. Há humor, ressaltado pela autora, referindo-se à própria inspiração original da obra: a linguagem dos quadrinhos quando retratam explosões e violência. Ousaria sugerir que há também, não importa se consciente ou inconscientemente, citação a *Zabriskie Point* (1970), de Michelangelo Antonioni: objetos de consumo explodem em câmera lenta. O formato circular remete a autonomia, perfeição, autossuficiência, mas as sombras projetadas em todo o ambiente por luzes multidirecionais aludem à cacofonia de excessos, sobras, vazios, assimetrias, subordinando o humor à desordem assustadora, ou a beleza à ruína. O contraponto impõe-se de imediato: a alquimia da obra transforma o apocalipse na origem explosiva do universo, morte em nascimento. O circuito é incessante: a obra transfere o movimento e a incerteza a quem a contempla, furtando-se ante qualquer esforço de apreensão.

Em *Cold Dark Matter*, a madeira sobressai, pedaços de pau espetam o ar, apontam para todos os lados. O trabalho da desintegração está congelado, o processo de desagregação está retido. O movimento está preso na moldura esférica da forma.

Coloquemos o mastro e o poste para conversar com a visão explosiva de Cornelia Parker. Ante o mastro camponês amazônico, a instalação britânica sentencia: a unidade não é mais possível, nem a social, nem a cósmica. Céu e terra não cabem mais em um mesmo objeto, inconsútil e apaziguador. O alto e o baixo não se ligam por um tronco comprido, plantado e erguido no centro do povoado. A articulação entre as esferas da vida cotidiana não pode mais ser representada por um objeto-categoria que interpela a fragmentação, submete-a à sua ordem e evoca a identidade sob a égide de uma montagem falocêntrica. A acoplagem possível é a do convívio entre os pedaços (a metonímia dos paus), não a do encaixe de peças destinadas a completar a forma, não o jogo mimético entre o buraco escavado no chão e a imponência ereta do mastro. Na instalação de 1991, cada peça porta o que à outra falta. Em *Cold Dark Matter*, os pedaços portam a falta e são excessivos, não se complementam, são intransitivos, não constroem juntos uma mensagem: fazem circular

estilhaços de sentidos contraditórios. Entretanto, embora refratária a sínteses e à unidade, a obra opera a representação de um tempo cético e marcado por contradições, que se caracteriza por afirmar-se rebelde à representação. Representa o irrepresentável, sendo este paradoxo aspecto estratégico de nosso tempo. O contraste com o mastro e com o poste, e a explosão presumida do que era uno em pedaços, sinaliza a resistência ao falocentrismo e, nesse sentido, a manifestação feminina. A explosão enquanto origem da vida também alude ao feminino. Até certo ponto, a impossibilidade da representação não passa da falência do falocentrismo, tradicionalmente confundido com a própria matriz da representação: o jogo de correspondências é assimétrico e toma como referência o homem – confundido com a espécie –, o Deus, o poder, o Pai. A unidade remete ao poder, amálgama entre as partes. E o poder, no mundo europeu que herdamos, foi predominantemente masculino. O homem foi o fiador do sentido e do saber, medida de todas as coisas. *Cold Dark Matter* propõe a beleza de todas as coisas em revolução permanente, sem qualquer insinuação ideológica trivial.

O poste opera reassegurando a ordem posta em risco pelos rolezinhos – ou, por analogia, pelas migrações na Europa e em outras partes do mundo (o imaginário globalizou-se). Os linchadores recorreram ao poste para fixar sua vítima e enviar um sinal claro: deslocamentos, não; a geopolítica interna brasileira, racista e desigual, não poderia ser subvertida. O grau de violência corresponde à magnitude da insegurança dos alçozes. Parece evidente que a ordem a ser defendida com beligerância criminoso não é apenas socioeconômica e política, mas também aquela que identifica os gêneros e a sexualidade por contrastes e classificações unidimensionais. Ou seja, o poste funciona também como suporte do falocentrismo ameaçado.

*Cold Dark Matter* explode o poste, manda-o para o espaço aos pedaços. E em sua silhueta esférica – mesmo porosa, vazada, lacunar, falhada – anula a possibilidade de assentar um ponto de fixação, uma referência segura e constante, assim como um ponto de vista *sub specie aeternitatis* (a razão), além da história e da cultura, a partir do qual fosse possível identificar, com precisão absoluta, o belo, o justo e o verdadeiro. Uma linguagem refratária ao falocentrismo não coloca o feminino no centro, não tem centro. O feminino enquanto par do masculino é apenas uma projeção falocêntrica.

Um mastro move-se (é movido) para ligar as pessoas, tecendo uma rede integradora, celebrando o convívio, o prazer e a vida: Bom Jesus, 1978. Um mastro fixo, o poste, serve para separar as pessoas e bloquear a mobilidade, que reinventa a geopolítica brasileira, de cores e classes: Rio de Janeiro, 2014.

Há um diálogo tácito entre objetos através do tempo, se abrimos espaço para recepcioná-lo, interpretativamente, aproximando configurações culturais diferentes e momentos históricos distintos, construídos e experimentados em linguagens diversas. *Coisas-categoria imantadas de sentido e, sobretudo, operacionais, isto é, que fazem coisas, produzem efeitos, como os atos de fala, os performativos.* Coisas-categoria inscritos em dramas específicos, funcionando mais do que apenas como cenário e coadjuvantes. As coisas, por sua forma e participação ritual, pensam, interrogam, propõem um vocabulário estético-político que redefine a problemática da tradução.<sup>[3]</sup>

Na medida em que subtraímos o substrato antropomórfico e antropocêntrico dos componentes do drama, e deixamos as coisas circularem, elas podem, atuando, contar sua própria história, emendando a nossa e abrindo para nós novas perspectivas. A opacidade dos objetos é impenetrável, tanto quanto sua “fala” é *inatural*. Todos os humanos estamos de fora do circuito da comunicação. Contudo, as coisas são eloquentes, e o mundo urbano contemporâneo, irrepresentável mas aberto a intervenções criadoras, nas festas populares e na arte, não é cristão.

Para finalizar, me permito uma reflexão complementar. Não há equivalência nos símbolos, salvo em matemática. O regime da representação é uma esteira esticada pela tração exercida por tensionamentos. Por isso, a noção de correspondência, que tacitamente conforma a teoria popular da representação (e não apenas popular), é *misleading* (traíçoeira, enganosa, capciosa, falsa). A matriz da assimetria inscrita nas bipolaridades e nos dualismos é a relação entre gêneros: ela é necessariamente, porque historicamente, assimétrica, ou seja, falocêntrica. O feminino não é o oposto, o inverso simétrico, a contraparte, o outro em igualdade de condições do masculino; mas o outro subalterno, o outro posterior subordinado ao eixo masculino, sussumido pela categoria “homens”. Não por acaso a palavra por muitos séculos foi sinônimo de humanidade (ainda é, em tantas falas). Em outras palavras, o feminino é o oposto complementar do masculino, não o contrário. Isto é, há o homem e a mulher, o masculino e o feminino, não a mulher e o homem. A primazia está posta na temporalidade do enunciado. Temporalidade implica negação da reversibilidade. Quer dizer: importa saber quem vem primeiro na asserção, e a escolha não é aleatória. Quem vem primeiro rege a relação. A anedota bíblica da costela e a masculinidade de Deus fundam essa assimetria, constitutiva das “equivalências diádicas”. A psicanálise e certa antropologia identificaram o fenômeno, mas tenderam a naturalizá-lo. O que farão as mulheres para libertar-se da regência do masculino? Elas dirão. Ou melhor, já disseram, já o estão dizendo. Basta dispor-se a ouvir, contemplar e ler. *Cold Dark Matter* é um exemplo.

---

\* **Luiz Eduardo Soares** é escritor, antropólogo, professor visitante da UFRJ e ex-professor da UERJ, do IUPERJ e da UNICAMP. Publicou vinte livros, dos quais os mais recentes são *Desmilitarizar: segurança pública e direitos humanos* (Boitempo, 2019), *O Brasil e seu Duplo* (Todavia, 2019) e *Dentro da noite feroz: o fascismo no Brasil* (Boitempo, 2020).

## Referências

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

SOARES, Luiz Eduardo. *Campesinato: ideologia e política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

## Notas

[1] Agradeço a Paul Heritage e André Piza o convite para publicar a tradução deste artigo, sob o título “Things think of us: translation, festa, social movements, violence and art”, em HERITAGE, P.; STROZENBERG, I. *The Art of Cultural Exchange; translation and transformation between the UK and Brazil (2012-2016)*. 1 ed. Delaware e Málaga: Vernon Press, 2019, p. 95-110. A versão original permanecia inédita até a presente publicação. Sou grato a Beatriz Resende pela generosa acolhida na *Revista Z Cultural*. Outra versão da análise dos rolezinhos foi publicada em meu livro *O Brasil e seu duplo* (Todavia, 2019).

[2] A descrição da festa constitui versão modificada de parte do capítulo “Contraponto ritual às representações externas” em *Campesinato: ideologia e política* (Soares, 1981).

[3] Agradeço a Luiz Camilo Osório a leitura generosa, inteligente e criativa. Sua sugestão de incluir, no conjunto das intervenções estético-sociais analisadas, a obra *Fantasma*, de Antonio Manuel, é preciosa. Pretendo segui-la, no futuro próximo.