

# Festas da política

A coleção Antropologia da Política é coordenada por Moacir G. S. Palmeira, Mariza G. S. Peirano, César Barreira e José Sergio Leite Lopes e apresenta as seguintes publicações:

- 1 - A HONRA DA POLÍTICA – Decoro parlamentar e cassação de mandato no Congresso Nacional (1949-1994), de *Carla Teixeira*
- 2 - CHUVA DE PAPÉIS – Ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil, de *Irllys Barreira*
- 3 - CRIMES POR ENCOMENDA – Violência e pistolagem no cenário brasileiro, de *César Barreira*
- 4 - EM NOME DAS "BASES" – Política, favor e dependência pessoal, de *Marcos Otávio Bezerra*
- 5 - FAZENDO A LUTA – Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas, de *John Cunha Comerford*
- 6 - CARISMA, SOCIEDADE E POLÍTICA – Novas linguagens do religioso e do político, de *Julia Miranda*
- 7 - ALGUMA ANTROPOLOGIA, de *Marcio Goldman*
- 8 - ELEIÇÕES E REPRESENTAÇÃO NO RIO DE JANEIRO, de *Karina Kuschnir*
- 9 - A MARCHA NACIONAL DOS SEM-TERRA – Um estudo sobre a fabricação do social, de *Christine de Alencar Chaves*
- 10 - MULHERES QUE MATAM – Universo imaginário do crime no feminino, de *Rosemary de Oliveira Almeida*
- 11 - EM NOME DE QUEM? – Recursos sociais no recrutamento de elites políticas, de *Odaci Luiz Coradini*
- 12 - O DITO E O FEITO – Ensaio de antropologia dos rituais, de *Mariza Peirano*
- 13 - NO BICO DA CEGONHA – Histórias de adoção e da adoção internacional no Brasil, de *Domingos Abreu*
- 14 - DIREITO LEGAL E INSULTO MORAL – Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA, de *Luís R. Cardoso de Oliveira*
- 15 - OS FILHOS DO ESTADO – Auto-imagem e disciplina na formação dos oficiais da Polícia Militar do Ceará, de *Leonardo Damasceno de Sá*
- 16 - OLIVEIRA VIANNA – De Saquarema à Alameda São Boaventura, 41 - Niterói. O autor, os livros, a obra, de *Luiz de Castro Faria*
- 17 - INTRIGAS E QUESTÕES – Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco, de *Ana Claudia Marques*
- 18 - GESTAR E GERIR – Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil, de *Antonio Carlos de Souza Lima*
- 19 - FESTAS DA POLÍTICA – Uma etnografia da modernidade no sertão (Buritit/MG), de *Christine de Alencar Chaves*
- 20 - ECOS DA VIOLÊNCIA – Narrativas e relação de poder no Nordeste canavieiro, de *Geovani Jacó de Freitas*

## Festas da política

Uma etnografia da modernidade  
no sertão (Buritit/MG)

© Copyright 2003, Christine de Alencar Chaves  
Direitos cedidos para esta edição à  
DUMARÁ DISTRIBUIDORA DE PUBLICAÇÕES LTDA.  
Travessa Juraci, 37 – Penha Circular  
21020-220 – Rio de Janeiro, RJ  
Tel.: (21) 2564 6869 Fax: (21) 2590 0135  
E-mail: relume@relumedumara.com.br

*Revisão*  
A. Custódio

*Editoração*  
Dilmo Milheiros

*Capa*  
Simone Villas-Boas

*A  
Venúzia,  
minha mãe.*

---

*Apoio*



CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

---

C438f Chaves, Christine de Alencar  
Festas da política : uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis/  
MG) / Christine de Alencar Chaves. – Rio de Janeiro : Relume Dumará :  
Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003  
. – (Coleção Antropologia da política ; 19)

Inclui bibliografia  
ISBN 85-7316-335-6

1. Eleições – Buritis (MG). 2. Campanha eleitoral – Buritis (MG). 3.  
Candidatos políticos – Conduta. 4. Eleitores – Conduta. I. Universidade Feder-  
al do Rio de Janeiro. Núcleo de Antropologia da Política. II. Título. III. Série.

03-1844

CDD 324.60981512  
CDU 324(815.12)

---

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada  
desta publicação, por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui  
violação da Lei nº 5.988.

## AGRADECIMENTOS

É difícil fazer justiça a todos quantos a efetivação deste trabalho deixou-me em débito. Como fazer jus a cada um e à sua contribuição? Assumindo por inteiro a responsabilidade sobre ele, agradeço a todos que, de variadas maneiras, concorreram para a sua realização. Agradeço a Maria Dina, professora de Sociologia cuja sensibilidade antropológica soube estimular essa vocação na estudante de Ciências Sociais. A ela devo, ainda, o exemplo primeiro de verdadeiro empenho e seriedade intelectuais. Agradeço aos meus professores no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, em quem tive o modelo de zelo intelectual e busca permanente da excelência acadêmica.

Em especial, sou grata a Mariza Peirano, que orientou a dissertação que deu origem a este livro. Sou-lhe grata pela leitura sempre atenta e cuidadosa do texto e pelo respeito a ele; pela maneira gentil, posto que segura, de intervenção no curso de sua elaboração; por dar-me a oportunidade de construí-lo com liberdade; por acompanhar-me neste percurso. Passados os anos, minha admiração e estima cresceram com a amizade que se formou entre nós – amizade que me é verdadeiramente preciosa.

Agradeço à Rosa e ao senhor Vicente, funcionários do Departamento de Antropologia da UnB, pela contínua e dedicada atenção aos interesses dos alunos, e pela presteza e eficiência de seus serviços. Difícil dar o relevo devido à importância dos amigos e aos colegas da “catacumba” – nome que de forma alguma traduz o calor humano e o vivo interesse e curiosidade intelectual que o lugar abriga. O valor do estímulo deles recebido nos momentos de desencorajamento é impossível de ser apreciado, como difícil é dar a exata expressão do meu reconhecimento. Com cada um dos meus colegas desejo compartilhar a alegria da conclusão do trabalho – e também de sua publicação –, porque não deixaram de acreditar que ela seria possível.

Sou grata a Sidney Pimentel por me apresentar Buritis como um rico espaço de investigação. Tomei de empréstimo sua cidade, digo, seu município natal, para nele realizar a minha iniciação neste território mental de outras fronteiras que é a antropologia. Por isso mesmo a minha dívida com Buritis, com as *peessoas* de Buritis, não tem tamanho. Da riqueza do seu viver; de sua luta diária em dar dignidade a uma vida às vezes excessivamente dura; do sentido que procuram emprestar-lhe apesar de seu aparente absurdo; da sua insistência, enfim, em criar a alegria, em festejar a vida, apesar de todos os malogros, bebi e nutri-me, para tentar compor deles um testemunho, o mais fiel quanto o permitiram as minhas limitações. Dizer nomes seria negligenciar outros e eu desejo, aqui, a todos igualar – este, o meu sinal de gratidão e a minha homenagem a sua esperança de igualdade, solo imprescindível à construção de relações sociais e políticas mais justas e democráticas.

A minha família agradeço pela generosidade de compreender a minha ausência, ainda quando a mim mesma ela parecia injustificável.

Sem o apoio de instituições de apoio não teria sido possível a realização da pesquisa que originou o livro. A CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – financiou a bolsa de estudos; o NUPEC – Núcleo de Pesquisa Etnológica Comparada – prestou auxílio financeiro à pesquisa de campo em Buritis. Na pessoa do seu coordenador, professor Moacir Palmeira, do Museu Nacional, agradeço ao Núcleo de Antropologia da Política a oportunidade de publicação.

PREFÁCIO . . . . .	11
INTRODUÇÃO . . . . .	15
CAPÍTULO I	
Raízes, a política como contexto . . . . .	31
Breve contraponto . . . . .	31
As raízes . . . . .	33
A outra face do personalismo: o Estado patrimonial . . . . .	39
Personalismo e política tradicional em Buritis . . . . .	43
A pessoa política . . . . .	53
Política e festa . . . . .	66
CAPÍTULO II	
Festas, o fato etnográfico como drama . . . . .	83
Eleições e festa: contexto . . . . .	83
Uma festa: o desfile . . . . .	88
E a festa continua... . . . .	102
O “outro lado” da festa de aniversário: a festa dos “ranchões” . . . . .	107
CAPÍTULO III	
Tempo e espaço, história e geografia simbólica do sertão . . . . .	123
Política e identidade . . . . .	123
Identidade e história . . . . .	131
A relatividade das categorias: o sertão ressurgente . . . . .	134

Festas: passado, presente .....	141
Sertão e modernidade .....	149
CONCLUSÃO .....	163
BIBLIOGRAFIA .....	171

## PREFÁCIO

Textos têm personalidade e vida própria: dez anos após a elaboração da dissertação de mestrado que originou este trabalho, foi tentador e ao mesmo tempo impraticável recriá-lo. O leitor recebe um livro fruto de pesquisa realizada durante as eleições de 1989 e 1990 – a primeira das quais inaugurou o voto direto para presidente da República após o fim da ditadura militar. Entre outros fatores da época, o contexto da redemocratização alimentou não apenas a motivação original deste trabalho, como a de outros que se lhe seguiriam e consolidaram o Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), em cuja coleção ele é agora apresentado.

Fiel à tradição etnográfica, as referências teóricas deste livro são tecidas em diálogo com a experiência de campo em um município do interior mineiro, Buritis. Nas festas políticas em Buritis encontrei a dramatização dos significados complexos e contraditórios da *pessoa política*, categoria que parece recobrir as de indivíduo e cidadão. Nelas pude acompanhar em ação o político como “boa pessoa”, oposto ao que é concebido como “bom administrador”. Tributo necessário ao conhecimento nativo, além de recurso metodológico, focalizar o inusitado das festas políticas serviu ainda ao propósito de tratar a política em urdidura com a sociedade, não como âmbito de regras autônomo e sim como conjunto de práticas, representações e valores vividos.

É em termos de pensamento e vida que a política se afigura para a população de Buritis como uma totalidade abrangente que invade o cotidiano, “ela manda em tudo”. Enquanto é representada como esse todo inclusivo, a política se realiza como relação entre *peçoas*. Se no plano dos valores a *pessoa* encarna o ideal cristão de igualdade, no plano social ela se manifesta como corporalidade tangível, com nome e posição. A pessoa política só se realiza na relação, particular e assimétrica, com o político profissional. Portanto, apesar de encarnar um ideal de igualdade, ela estabelece estatutos diversificados de cidadania. É por esse vínculo personalista que a política se afigura como adesão,

marcada pelo afeto, e não orientada exclusivamente segundo uma lógica calcada no interesse ou no cálculo racional – viés através do qual a ciência política em geral a entende e analisa.

É preciso enfatizar que estudar a política em lugares como Buritis não significa confiná-la ao âmbito municipal: as linhas de separação entre local e nacional são ultrapassadas inclusive porque a percepção nativa da política entende-a como sistema integrado. A pesquisa em Buritis tornou notório, por exemplo, que os vínculos percebidos entre a “pequena” e a “grande política” repercutem na definição do voto – como o voto nos chamados “deputados majoritários”, os quais devem representar o município e/ou a “região” nas Assembleias Legislativas e no Congresso Nacional. Por sua vez, a relação política é experimentada como adesão de caráter pessoal, mais que participação ou escolha. Levantadas em contexto particular, observações como estas – inclusive o aspecto de conagração pessoal em cerimônias festivas, que muitas vezes servem de cenário para a relação política – seriam posteriormente encontradas em novos lugares de pesquisa e se tornariam objeto de reflexão de outros pesquisadores do NuAP.

Uma última palavra sobre a idéia de personalismo. Estabelecido no livro em diálogo com *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, o emprego deste conceito pode parecer problemático no contexto de trabalhos etnográficos. Qual a relevância da aplicação de um conceito com semelhante grau de generalização? Creio que seu mérito está em remeter às imbricações entre sociedade e política, ao identificar os nexos entre uma forma específica de sociabilidade – calcada nos vínculos de proximidade e no afeto – e um modo particularista de organização política. Este livro propõe um diálogo com Sérgio Buarque, tomando o personalismo sob a perspectiva dos valores sociais que, infusos na categoria nativa *pessoa*, sustentam o tipo de relação política que o conceito sociológico descreve. Certamente com isto não se pretende validar inferências explicativas generalizantes ou globais, como produzir uma classificação tipológica da sociedade brasileira, por exemplo. Ao identificar significados e valores sustentados nas relações políticas, o emprego heurístico deste conceito visou compreender razões de continuidade histórica nas mudanças sofridas por estas relações, assim como identificar possíveis germes de sua transformação. Enfim, o leitor recebe um texto antigo num livro novo: fruto de uma reflexão em que me propus dar continuidade a uma tradição de pensamento político brasileiro, atualizando-a, no ensejo de contribuir para um pensamento acadêmico com enraizamento local e na esperança de sugerir novas pistas de investigação e de imaginação social.

*Sou igual. Mas o mundo é desigual e como sou  
homem do mundo, me faço desigual.*

Glauber Rocha

## INTRODUÇÃO

*No real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam. Melhor assim.*

João Guimarães Rosa

Quem vive em Brasília e percorre com desenvoltura e velocidade as avenidas desta cidade planejada para o automóvel, desconhece outra, cujo movimento incessante lembra antes a pulsação do coração que o fluxo do sangue nas veias. Exatamente no centro do plano piloto encontra-se a “rodoviária antiga”, coração subterrâneo da cidade pelo qual circulam milhares de trabalhadores em seu deslocamento das cidades-satélites a Brasília, de onde partem ao fim do dia. Por este subterrâneo ignorado da capital do país diariamente trafegam aqueles que a pretensão de modernidade estampada em sua arquitetura procura esquecer e afastar a segura e inútil distância nas cidades-satélites. Brasília, ilha moderna feita de concreto no Planalto Central, registra em seu desenho urbanístico as contradições do sonho de modernidade alimentado e veiculado desde o centro do poder político nacional.

Daquela rodoviária partia um ônibus para Buritis, duas vezes ao dia. Tomando-o, dei início em outubro de 1989 ao meu trabalho de campo, em pesquisa interessada na questão política, aproveitando o momento ímpar das primeiras eleições diretas para presidente em vinte e nove anos. A escolha de Buritis como universo de pesquisa representou, entre outros motivos, um artifício para a aplicação da perspectiva antropológica à questão política, pretendendo através do exercício do trabalho de campo reconhecer o significado nativo da política.

Um tal projeto, que envereda num terreno supostamente alheio, justifica-se como tentativa de apresentar aos estudos políticos a contribuição que a antropologia vem tradicionalmente prestando ao conhecimento: o refinamento

conceitual e a renovação teórica através da revelação da relatividade social dos conceitos. Renovação que, nas fronteiras da disciplina, realiza-se pelo confronto permanente entre suas construções teóricas e conceituais e o sentido da ação social tal qual presentificado pelos sujeitos sociais em suas relações e valores. Renovação a que deve a antropologia o seu vigor disciplinar: na fidelidade às concepções nativas e na sua coerência ela tem encontrado o caminho para captar a multiplicidade – ou, como disse Weber (1986), infinitude – significativa da vida social.

Um suposto necessário dessa postura é a noção de que as representações e valores atualizados pelos sujeitos em sua prática cotidiana são fundamentais ao processo de constituição da vida social. Neste sentido, para além de uma tipologia acabada da cidadania (Peirano, 1983) ou um roteiro pronto do processo político, uma perspectiva antropológica da questão política deve estar interessada em compreender o conjunto de representações e valores sociais nativos, reconhecendo neles sentido e eficácia social. Ou seja, tão importante quanto o fato político é a trama de significados que o entretetece: ela constitui a sua tessitura mais íntima. Assumir tal posição não significa referendar o “ponto de vista nativo” mas, ao referi-lo, reconhecer a sua importância social e conferir-lhe a devida relevância teórica.

Sem prejuízo da importância do restabelecimento do direito ao voto direto para presidente após os anos da ditadura militar, aprendi em Buritis que os temas que normalmente orientam o debate nacional e a chamada alta política não constituem necessariamente o centro significativo da política para a população local. Em Buritis, ao contrário do esperado acirramento no confronto de partidos propiciado pela eleição, encontrei uma imprevista apatia na população – só minorada com a polarização a que o segundo turno da eleição presidencial deu lugar –, tornada compreensível uma vez que os líderes políticos locais eximiram-se de uma intervenção efetiva no processo eleitoral então em curso<sup>1</sup>. Em Buritis aprendi que o elemento primordial da política manifesta-se não nos partidos, mas nos políticos, contradizendo o eixo definidor das análises e da teoria política modernas, mostrando ser necessária uma reorientação no modo de compreender a política no Brasil, sob pena de desconhecer a lógica efetivamente operante no processo político.

Tão mais animadas as eleições, disseram-me em Buritis, quanto mais próximas da esfera local. O conteúdo revelador desta constatação ultrapassa o mero sentido da prevalência do local sobre as polêmicas de alcance nacional no interesse do eleitor. Ela sinaliza que o fato politicamente relevante em Buritis verifica-se em outro âmbito, encontra-se antes na relação imediata que se estabelece entre a *pessoa* e o político. Em Buritis o lugar do partido é ocupado

pelo “bom político”, a política acontece e faz sentido na relação pontual, de que é uma ilustração a aparentemente incidental e gratuita oferta de lanche para passageiros, feita pela esposa de um vereador na viagem do casal de Brasília a Buritis. Mas antes é necessário empreender a viagem e conhecer Buritis em suas múltiplas feições.

Partindo de Brasília, o ônibus para Buritis seguia a direção leste, rumo a Minas Gerais. Parava em Sobradinho, onde recebia mais passageiros e bagagem, e ainda uma vez em Planaltina. Tomava então a estrada de Formosa quando, percorridos alguns quilômetros, virava à direita, entrando em uma estrada não asfaltada. A maior parte do percurso até Buritis era feita nesta estrada de chão. Depois de uma parada adicional na cidade de Cabeceiras, em Goiás, o ônibus atravessava a fronteira e penetrava em Minas Gerais, no município de Buritis.

O relevo em quase todo o transcurso da viagem é plano, sem nenhum acidente que atraia especialmente o olhar: um horizonte aberto, próprio ao Planalto Central, ocupa todo o espaço. A vegetação típica do cerrado aparece a intervalos, pontuando plantações de soja a dominar a paisagem. Quebrando a monotonia plana da estrada, próximo à cidade de Buritis, porém, o terreno sofre uma inflexão, a estrada principia a fazer curvas e começa uma descida. Neste trecho enfrenta-se uma escarpa e então percebe-se que o planalto sofre um corte e dá lugar às terras baixas que ladeiam o curso de um rio. Abandonou-se a “chapada” e chega-se ao “vale”, onde foi construída a cidade de Buritis, às margens do lendário rio Urucuia que percorre as páginas de *Grande Sertão: Veredas*.

O município de Buritis está situado no noroeste do Estado de Minas Gerais, fronteira com Goiás e Bahia. A cidade de mesmo nome, sede do município, dista 220 Km de Brasília. À época da pesquisa a população total do município era estimada em 31.000 habitantes, sendo calculado em 12.000 o número daqueles que moravam na cidade. Os restantes distribuíam-se irregularmente pelas fazendas e, em maior número, em vilas rurais.

A data da fundação da cidade é desconhecida. Sabe-se, porém, que a região foi caminho de bandeiras paulistas que subiam o São Francisco em busca de ouro e no empenho de prear índios ainda no século XVII, quando foi alcançado o afluente Urucuia. Passagem de acesso à província de Goiás através do Rio São Francisco, o Urucuia favoreceu o crescimento do povoado situado a suas margens. Mas o povoamento firmou-se com a penetração do gado, vindo de Pernambuco e Bahia (Vianna 1938; Santos 1990). Vários nomes foram dados ao núcleo urbano: Porto de Sant’Ana, Santa’Ana do Buriti e finalmente Buritis. Concedida como sesmaria a Francisco Álvares de Carvalho em 30 de maio de 1739, recebeu o nome de Sesmaria Nossa Senhora da Peña. Até 1923 Buritis

pertenceu ao distrito de Paracatu, jurisdição de São Romão, sendo elevada a vila por volta de 1725. A emancipação deu-se finalmente em 01 de março de 1963.

A produção agrícola constituía o destaque econômico do município e, graças à soja, foi a principal responsável pelo terceiro lugar ocupado por Buritis, entre os municípios mineiros, na produção de grãos nos anos de 1989 e 1990, época da pesquisa. Iniciado na década de oitenta, o sucesso no cultivo da soja trouxe em março de 1984 o Banco do Brasil ao município, logo tornando-o a quarta agência do estado. Além da soja, Buritis destacava-se na produção das culturas tradicionais de arroz, milho e feijão<sup>2</sup>.

Quando se chegava à cidade de Buritis, porém, a expressão econômica do município, atestada em números e estatísticas, não se mostrava imediatamente visível. O ônibus, se era tempo da seca, atravessava ruas avermelhadas por um fino pó, se fosse a estação chuvosa, balançava aos solavancos provocados por verdadeiras crateras repletas de lama. Tivesse o passageiro a desventura de chegar à cidade com chuva, ao desembarque não encontraria abrigo em uma estação rodoviária. Mas a cidade crescera e a população aumentara nos dez anos de implantação do cultivo da soja, responsável pelo destacado desempenho econômico do município. Trazendo a soja vieram os migrantes, em sua maioria sulistas.

A disposição geográfica e a definição arquitetônica da cidade de Buritis apresentava uma demarcação que conferia visibilidade à expansão populacional e não ao recente desenvolvimento econômico do município. Próxima ao rio Urucuia, a parte envelhecida da cidade era formada por um casario simples que, ladeando a “igrejinha antiga”, compunha uma espécie de praça, área comum onde aos domingos realizava-se uma feira e onde transcorria a parte profana da Festa da Padroeira, N.S. da Peña, em setembro. Ali ficava um dos famosos “ranchões” da cidade, disputados locais de festa e cenário político privilegiado. Mas Buritis crescera afastando-se do rio Urucuia e de sua origem lendária. A igreja matriz, prefeitura e câmara municipal haviam sido transferidas para o novo centro da cidade, na direção oeste, rumo a Brasília, como a afirmar com os mais antigos moradores que Buritis começou a viver depois de Juscelino Kubitschek, com a construção da nova capital do país.

Contudo, o aumento populacional da sede do município não poderia ser explicado exclusivamente pelo acréscimo em virtude da migração na década de oitenta. Anterior ao incremento populacional devido aos *forasteiros* ou “gaúchos”, como eram genericamente denominados os últimos migrantes, havia um outro de origem diversa. Circulando o centro de Buritis, vicejavam “vilas” que cresciam desordenadamente na periferia da cidade. Concentrados pelo êxodo rural, nestas vilas moravam trabalhadores rurais, a maioria sem trabalho fixo.

Da mesma população expulsa das fazendas compunham-se as vilas rurais que proliferavam à beira das estradas do interior do município<sup>3</sup>.

Buritis apresentava em seu crescimento populacional características típicas do inchaço das grandes cidades brasileiras, resultado de problemas estruturais da sociedade, entre eles a questão fundiária. Para a população de Buritis, entretanto, o crescimento devido à expansão econômica recente possuía maior visibilidade, tinha maior relevância na percepção local. A transferência material das principais instituições públicas do município – prefeitura, câmara municipal e igreja<sup>4</sup> – era apenas um dos índices do valor conferido ao crescimento econômico recente. Na consciência dos habitantes de Buritis essa importância podia ser reconhecida numa forma de classificação social muito empregada: a distinção *do lugar e de fora*, ou *forasteiro e urucuiano*, que lhe equivalia.

A distinção definida pelas categorias *do lugar e de fora* não devia a sua importância à simples demarcação de origem dos habitantes de Buritis como poderia parecer a um visitante ocasional. A contraposição entre *forasteiros* e *urucuianos* constituía uma classificação social que destacava, através das categorias, uma oposição tornada socialmente relevante não apenas porque definia grupos sociais e suas relações, mas porque, ao fazê-lo, atribuía-lhes valor. As categorias nativas tinham sua relevância atestada no papel central por elas desempenhado na constituição da identidade do município. Elas possuíam, ainda, destacada importância política.

A relevância dessas categorias nativas podia ser aferida pelo lugar que ocupavam na história política recente do município. Elas tinham importância na medida em que representavam a linguagem por meio da qual era sinalizada a mudança e a permanência no exercício político local. Dinâmicas, uma vez que um *de fora* poderia tornar-se *do lugar*, as categorias haviam delimitado as opções políticas em Buritis e conformado trajetórias particulares. Elas haviam sido significativas no confronto das duas principais lideranças políticas locais, Elizeu Nadir José Lopes e Adair Francisco de Oliveira, que sucessivamente se alternaram na prefeitura por mais de vinte anos<sup>5</sup>.

Em certo sentido pode-se dizer que as categorias *do lugar e de fora*, *urucuiano* e *forasteiro*, sumariavam, nos grupos que significavam e nas opções políticas que definiam, um conjunto de valores tomados como opostos e complementares, cuja solução não se verificava numa síntese, mas tinha delineado historicamente uma alternância. De fato, as duas personagens políticas principais, posto o fundo comum que sustentara suas trajetórias políticas calcadas na relação pessoal, configuravam alternativas entre o “bom administrador” e o “bom político”, o moderno e o atrasado.

Em Buritis verificava-se um claro deslocamento personalista da política,

sob cuja influência era filtrada inclusive a definição em torno dos grandes temas nacionais, como a eleição de 1989 o atestou. Era de somenos importância a filiação partidária: fundamental era a adequação à imagem de “bom político”, que equivalia à de “boa pessoa”. Nesse sentido, dizia-se em Buritis que um candidato com plataforma necessariamente perderia para outro que promovesse festas. “Política em Buritis faz-se é com festas”, foi uma frase que se revelou consensual em Buritis. Em Buritis compreendi que as festas eram mais importantes que comícios, partidos e plataformas porque representavam o espaço político privilegiado de manifestação do sentido nativo do que seria um “bom político”.

Tornou-se premente para mim, ancorada na observação etnográfica e na fidelidade à voz nativa, orientar a investigação de modo a ultrapassar e subverter os cânones estabelecidos de análise dos fenômenos políticos. Se a “política é feita com festa”, além de se depreender que a festa é um ato político, é possível interpretá-la simbolicamente como uma espécie de linguagem sobre a política que não é monopólio dos políticos: como manifestação social é um bem coletivo. Compreendida como um rito social, a festa proporciona uma oportunidade de leitura a respeito do significado conferido à política pelo grupo que a promove e que nela se delicia e goza. Proponho, portanto, tomar a festa, fato etnográfico notório em sua inesperada associação com a política, como a tela na qual é possível ler a formulação nativa a respeito da política.

Além de consistirem no centro significativo da política, como a assertiva nativa atesta, a importância interpretativa das festas justifica-se pelo fato de que elas representam um espaço político primordial em Buritis, o qual se configura como âmbito de relações. A festa constitui o fato político relevante para a população local e nele é possível reconhecer a política como evento coletivo. A festa possui esta qualidade de espelho analítico apenas porque nela se representa, discorre e vive a política.

Como a assertiva nativa atesta, por simples inversão do enunciado percebe-se que a festa *faz* política. Conferir relevância à voz nativa explicita a inadequação dos consagrados e tradicionais recursos analíticos aplicados à política, que ao centrarem-se na ótica do interesse e da racionalidade inadvertidamente incorporam à análise a percepção eminentemente instrumental que dela fazem. Como entender o fato etnográfico relevante, as festas políticas, senão referindo-o ao plano no qual se realiza enquanto rito, o da eficácia simbólica? O texto etnográfico corrobora não apenas Lévi-Strauss (1975), mas também Geertz (1983) quando este afirma ser necessário tomar o simbólico como forma de ação, tanto quanto de expressão social. Compreender o significado da festa em sua eficácia política implica nela reconhecer a encenação e atualização de

valores tidos como fundamentais.

Cabe dar crédito ao poder do rito expresso na reiterada afirmação nativa – que pretende revelar a chave do mecanismo político de uma localidade encravada no sertão brasileiro – e ao que ela ensina a respeito da arte ou artimanhas da política, quando se testemunha como “festas cívicas” fizeram política e construíram a história nacional recente. Com poderosa força dinâmica, manifestações populares de rua realizaram o feito, inigualável na história do país, de retirar o aval de legitimidade do primeiro presidente eleito em vinte e nove anos. Contra o marasmo das instituições; contra viciosos compromissos que cerceavam os membros do Legislativo; contra o comportamento habitual de políticos que tomaram o mandato popular como posse particular e não como voto de confiança, chancela revogável; contra a alegada inércia das massas; negando enfim todas as expectativas, a festa irrompeu criando o fato político do *impeachment* do ex-presidente Collor de Mello.

As evidências tornadas notórias pelos eventos nacionais, se constituem prova factual, não deslindam por si só o mistério. A frase “política se faz é com festa” permanece estranha, do mesmo modo que é difícil compreender o significado político da festa. Além disto, o evento nacional certamente possui especificidades que o distinguem daqueles outros efetivados no plano local. A constatação não impede de reconhecer-se neste a promessa de uma perspectiva iluminadora. Tomados em conjunto, o local e o nacional possibilitam a sensibilização para uma compreensão mais abrangente da política, mostrando como os móveis instrumentais e a mobilização de interesses estão longe de explicar satisfatoriamente a ação política. A festa, conjugada com a política, ofereceria um flanco de acesso que – quem sabe? – ajuda a aumentar um pouco o campo de visão e decifrar alguns segredos deste feitiço coletivo que é a política. A festa permite reconhecer os significados e compreender a eficácia simbólica desta magia, nem sempre simpática, gerada pela política.

Dar relevância teórica ao fato de que a festa apresenta uma qualidade política representa uma mudança de rota e uma alteração dos parâmetros nos quais é usualmente pensado o fenômeno da política. Implica reconhecer que os padrões estabelecidos na configuração moderna de valores são ineficientes para entender, porque incapazes de abarcar, a totalidade das formas políticas entre nós operantes. Neste caso, a “racionalidade instrumental” weberiana é – o que vem corroborar Weber, quando a sua obra indica o caráter diverso da racionalidade num plano não apenas histórico mas também sociológico – menos fértil analiticamente que o “ato de sociedade” de Durkheim.

A relevância interpretativa das festas é sublinhada quando se verifica que, sendo a política estabelecida no âmbito da relação pessoal, a festa, inespera-

damente, afigura-se como definindo um espaço político público – cabendo neste caso a redundância. O que significa entender este espaço público não apenas como uma fabricação social na qual se delimita um âmbito comum de convivência, em abstrato, mas também como o *locus* de efetivação das relações políticas e de afirmação de valores e crenças. As festas conformam um espaço político concreto onde a política é vivida e percebida como relação particular entre *pessoas*. É como dramatização da categoria *pessoa* – explicitando-a simultaneamente como valor e relação – que a aparente estranheza da festa se elucida. A observação etnográfica revela serem as festas um lugar privilegiado de exercício personalista e de compreensão dos valores sociais que lhe dão consistência.

Considerando a relevância da definição do âmbito público na constituição das relações políticas, um estudo das festas demonstra-se revelador particularmente se a perspectiva que se coloca é a problematização da política tendo em vista o desejo de construção de uma ordem democrática. Este é um outro modo de dizer que, para travar o diálogo entre uma experiência de campo interessada na questão política e o conjunto de supostos teóricos a respeito da democracia, é preciso situar a interpretação sob uma perspectiva que permita focalizar o insólito, que a experiência sempre proporciona, sem perder o filão da tradição.

Em Rousseau<sup>6</sup>, por exemplo, o âmbito público, unidade moral constituída por comum acordo, ordenado pelo bem público, torna a associação política, um artifício, comunidade política<sup>7</sup>. Cabe questionar se a festa constitui um âmbito público em idênticos moldes. A festa define de fato um âmbito público? Em Rousseau a vontade particular do indivíduo enquanto tal é anti-política porque a independência corresponde ao estado de natureza, pré-político: contrária o pressuposto básico da vida política, o acordo de diversos<sup>8</sup>. A festa, delimitadora de um espaço político partilhado, concreto, enfeixada na relação pessoal, representa a superação do interesse privado pelo bem público? Se nela não se encontra o indivíduo – ao qual Rousseau opõe o cidadão – mas a *pessoa*, que conceito de cidadania nela se engendra?

Definido o *locus* interpretativo, tomado a partir de sua inserção significativa no contexto etnográfico, resta estabelecer o parâmetro comparativo a partir do qual as questões levantadas sejam referenciadas. A proposta inicial da pesquisa localizava-o na experiência política de outro município mineiro, Rio Paranaíba. Posto tenha eu efetivamente ali desenvolvido trabalho de campo, revelou-se mais fértil – consoante a intenção de aproveitar o exercício de espelhos não apenas entre dados localizados e sim entre conexões de sentido, valores políticos – buscar o contraponto no clássico de Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*. Tomar o dado etnográfico desta forma particular, em sua dimensão

significativa, enquanto valor – e portanto como expressão sintética de representações e práticas, como vivido – torna legítima uma opção comparativa que confronte interpretações, embora de estatutos diversos.

A escolha de *Raízes do Brasil* como interlocutor justifica-se como uma referência privilegiada de comparação que, marco interpretativo consagrado, permite iluminar reciprocamente uma experiência local e uma interpretação do nacional. O diálogo com *Raízes do Brasil* deliberadamente confronta uma experiência, localizada mas compartilhada, com uma abordagem teórica cujo vigor analítico constrói já uma tradição. É preciso, porém, ressaltar que a perspectiva na qual me inscrevo e que partilho com Sérgio Buarque é a de uma problematização da política tendo em vista o desejo de construção de uma ordem democrática. Assumir esta tomada de posição não significa um viés interpretativo, parece-me antes reforçar a exigência de um rigor e fidelidade para com as concepções e vivências políticas em investigação.

Em lugar de sumariar ponto por ponto a estrutura de correspondências e divergências que perpassam a construção etnográfica em confronto com a de Sérgio Buarque, considero mais importante sugerir aqui o âmbito geral de inspiração proporcionado pelo diálogo. Pode-se dizer que, na avaliação de Sérgio Buarque, o ponto nevrálgico para a constituição de uma democracia no Brasil encontra-se na confusão público-privado, cuja síntese é retratada por ele num tipo social: o homem cordial. Trata-se de uma construção conceitual que tipifica um padrão de convivência e um conjunto de valores enfeixados pela afetividade. O que significa dizer que o modelo das relações familiares – privadas – torna-se ordenador das relações políticas, que deveriam conformar um domínio público. Ou seja, a esfera das relações políticas não configura um mundo público, que apenas pode se constituir enquanto definido por regras e normas gerais comuns a todos. Em *Raízes do Brasil*, a afetividade como padrão de convívio definidor de valores para a sociedade mais ampla, para além da família, implica na inserção da particularidade e dos privilégios na esfera política, contrariando a constituição democrática.

A referência de Sérgio Buarque ao construir a oposição entre afetividade e racionalidade – de que se serve para delimitar sociologicamente o rural e o urbano – é a oposição weberiana entre um modelo associativo de base emocional e comunitária contraposto a um ordenamento social calcado em uma racionalização da ação com respeito a fins e valores. A predominância do modelo familiar no ordenamento político, do rural sobre o urbano, consiste fundamentalmente na predominância do modelo associativo comunitário e afetivo na lógica da ação social. Enquanto a democracia requereria uma tessitura social fundada na racionalização formal, uniformizadora das regras que orientam as

relações sociais.

Sérgio Buarque traça esta discussão em termos históricos, de modo que a dificuldade para a democratização da sociedade brasileira coloca-se como inerente a sua formação, enquanto raízes. No entanto, é possível transpor a oposição afetividade/racionalidade, ordenadora de sua formulação, e chegar, em termos sociológicos, no binômio típico-ideal rural-urbano, igualmente presente em sua obra. A democratização da sociedade brasileira é representada por ele como possível e provável com o advento da urbanização e a hegemonia de seu *ethos* particular.

O prognóstico de Sérgio Buarque revelou-se, porém, historicamente malogrado. Deslocando-se a argumentação do plano histórico para o sociológico e valorativo pode-se aventar que o rural, a afetividade e o homem cordial perduram na sociedade brasileira urbana e modernizada porque configuram o cerne do Estado nacional e das relações políticas. Usando sua metáfora, pode-se dizer que mais do que como raízes, a herança colonial manifesta no “rural”, no personalismo político que perdura como seiva da árvore que, como também disse alguém em Buritis, é o Brasil. Não só enquanto valor e significação da política, mas também como exercício das relações políticas, verifica-se o atestado etnográfico daquela suposição na definição da política como totalidade provedora e dos políticos como distribuidores. Pode-se dizer que a permanência do rural, hoje, encontra-se na vigência das normas de convivência e valores do modelo familiar – sintetizados no conceito de personalismo – nas relações políticas e na forma de organização do Estado nacional.

Expressão política do homem cordial, o personalismo é a definição acadêmica que corresponde ao valor político nativo conferido à *pessoa*; valor que se funde à percepção da política como totalidade abarcadora. Além de relativizado etnograficamente, o conceito de personalismo desenvolvido por Sérgio Buarque precisa ser complementado pelo de Estado patrimonial. O personalismo é a contraface do Estado patrimonial – porque lhe confere vida operante. Em termos nativos, o personalismo é a contraparte do Estado percebido como totalidade provedora.

É importante reter o conceito de Estado patrimonial como realização política com densidade histórica, cujo papel no último século foi empreender a construção da sociedade brasileira segundo um certo projeto de desenvolvimento. Considerando este papel histórico e a percepção nativa da política, verifica-se a ocorrência de uma inversão quanto ao modo de constituição das relações políticas na modernidade. Tal qual descrita por Weber, constituída pelo processo de racionalização, a modernidade consiste fundamentalmente no predomínio da racionalidade instrumental, derivado da emergência da economia

como instância predominante na sociedade. Correspondendo a este movimento, a política na modernidade passa a ser construída segundo uma categoria essencialmente econômica – o interesse; a idéia do público confunde-se com a de mercado: âmbito do livre jogo dos interesses<sup>9</sup>.

Se na concepção moderna o modelo das relações econômicas parece constituir o da política, a relação se inverte entre nós. No Brasil o Estado patrimonial, construtor da sociedade segundo um projeto desenvolvimentista, revela o papel constituinte e dominante da política. Tais suposições são corroboradas pela observação etnográfica: a concepção vigente a respeito da política sustenta um horror moral à idéia de interesse e seu correlato, o conflito. A política é idealmente percebida como âmbito totalizador e inclusivo – “a política é a mãe de todos no país onde ela funciona”. No plano geral deve gerir-se pelo preceito da afetividade e, supõe-se, deveria conduzir à harmonia; no plano individual, deve permitir o favor e o reconhecimento, a lealdade e a inimizade. A política constitui-se como um âmbito moral que vincula *pessoas*, com uma normatividade ancorada na idéia de *compromisso*, cujo selo público é a *promessa*.

Pessoa, compromisso e promessa são algumas entre as categorias políticas fundamentais recolhidas no trabalho de campo em Buritis. As categorias nativas, encarnando valores e sintetizando modos de convivência, conferem veracidade etnográfica ao conceito personalismo. Além disso, a pessoa política, encarnada pelo bom político/boa pessoa e representada pelo político profissional<sup>10</sup>, corrobora etnograficamente a relação conceitual estabelecida entre personalismo e Estado patrimonial. O bom político, hoje, é o político profissional que, agente de um Estado dimensionado superlativamente *acima* da sociedade, confere-lhe concretude através de sua *pessoa*. O bom político/boa pessoa é um distribuidor dos recursos públicos, para a apropriação privada determinada por critérios particularistas, legitimados por uma lógica afetiva geralmente associada à noção de pertencimento a uma identidade social partilhada.

Aplicando a formulação proposta por Sérgio Buarque, pode-se dizer que o modelo rural-afetivo configura o cerne oculto das cidades, que não chegam a constituir um *ethos* verdadeiramente urbano. O predomínio das relações emocionais e comunitárias, particularistas, ordena a construção do Estado nacional e das relações sociais mais abrangentes. Na política nacional o modelo comunitário-afetivo pode apresentar-se, por exemplo, no apelo legitimador às identidades regionais e locais. O apelo ao vínculo de pertencimento expressa-se em múltiplas faces: na dinâmica eleitoral, como naquela que ordena as relações entre políticos e suas regiões de origem, e na barganha que esse apelo promove entre os dignitários do poder Executivo e Legislativo, nas instâncias nacionais e estaduais.

No plano local, em Buritis, pode-se reconhecer o movimento histórico que deu sentido à transposição das relações afetivo-comunitárias para a política: a configuração de valores e o modelo de relacionamento tipicamente rural dado pela relação proprietário-morador foi transferida para a relação político-profissional-eleitor. Representante pessoal do Estado patrimonial, o político profissional relaciona-se com a população segundo os termos paternalistas e autoritários antes vigentes nas propriedades rurais, as fazendas.

A interpretação do fato etnográfico mais relevante, a associação política-festa, possibilita novas pistas para reflexão. Tomando as festas como ato de sociedade, nelas reconhece-se de imediato a efetivação da potência da sociedade, manifesta como ação política. A festa realiza a política como evento coletivo e permite o reconhecimento da figuração e presentificação de um espaço político com características próprias.

Uma investigação atenta das festas de Buritis reconhecerá a princípio sua diversidade e abundância. As festas são uma importante tradição, repleta de significados para a população que as vivifica. Carregadas de significados, com enraizamento social profundo e um histórico vínculo político, as festas proporcionam uma leitura das mudanças operadas nas relações e valores políticos. Disseminadas por todo o município, as festas de antigamente eram uma atribuição de toda a população; hoje as festas tornaram-se uma responsabilidade quase sempre assumida pela prefeitura. A mudança na direção das festas indica o fortalecimento do poder público na esfera municipal e o declínio do poder privado dos proprietários, mudança de seu âmbito de significação do recôndito familiar para a esfera das instituições estatais.

A interpretação de uma festa, a Festa de Aniversário de Buritis, permite uma compreensão mais abrangente a respeito da maneira pela qual se realiza a política. As festas configuram um espaço e tempo socialmente privilegiado de construção da política – condensando representações e práticas, valores e relações. Através da interpretação da Festa de Aniversário do município e das festas dos ranchões, é perceptível a conformação de dois discursos políticos distintos em Buritis. O desfile, principal evento da Festa de Aniversário, revela a face pública, declarada, da política: veicula os significados que conformam um projeto político para o município ao enunciar os termos nos quais é pensada e construída sua identidade coletiva. As festas dos ranchões, que sofrem de uma deslegitimação por serem reportadas como sinônimo de atraso, testemunham por sua permanência e exuberância um exercício político subterrâneo, ancorado em valores e relações não enunciados.

O confronto entre estas duas manifestações festivas revela uma cisão no exercício político já denunciada por Sérgio Buarque em *Raízes do Brasil*. As

festas de Buritis evidenciam o contraste entre um projeto político enunciado em termos modernizantes, de desenvolvimento econômico, e o fundo social e político em que se ancora, o qual, negado, subsiste e viceja solapando qualquer propósito verdadeiramente moderno e democrático. Contraste agudamente visibilizado na construção urbanística da capital do país, Brasília, em que o projeto político da modernidade revela-se artificioso ao criar uma distância física do poder para grande parte da população, e nela ocultar sua incorporação tutelada. As aspirações de igualdade, entretanto, manifestas pela população nas festas dos ranchões, contraditoriamente expressam-se num âmbito que sustenta o personalismo político e a sua lógica de marginalização social.

Tomadas em conjunto, as festas que são objeto de interpretação evidenciam um exercício político construído sobre uma promessa perenemente malograda de igualdade e bem-estar. A política aparece nelas como intrusão – e arte de iludir, quase sempre experimentada pela população como desilusão. O poder político manifesto pelas festas consuma-se como malogro da capacidade criativa que guarda, como mobilização da potência coletiva. Este percurso acidentado de uma experiência antropológica, aqui delineado, convido o leitor a percorrê-lo.

A antropologia principia num modo de olhar: é um querer ver que procura o obscuro, salienta o pequeno, recolhe o ignorado. Há, no entanto, formas diversas de exercer esse olhar, espelhadas nas diversas imagens que o ofício de antropólogo projeta: do ingênuo ao maquiavélico, com todas as suas variações. Quantas vezes experimentadas nas vicissitudes do trabalho de campo, na encarnação de sucessivas peles, de lobo e de cordeiro, com suas tantas camuflagens, o antropólogo se confunde. Ele é por fim um intruso. Da ambição salvadora ao desespero ante a multidão diabólica da vida, o recolhimento da escritura devolve a sensatez perdida na imersão no campo: o antropólogo se exorciza no ato de humildade de ser testemunha da interação entre ele e o outro. Tenta reconstituir com sinceridade o diálogo através do qual, em co-autoria com os nativos, procura recompor, em desenho escrevinhado, um modo de vida.

Tarefa ambiciosa? Sem dúvida. Mas quando neste exercício se reconhece a antropologia como um trabalho de co-autoria, em que se realiza uma leitura de diversos níveis de significação, confronto entre os planos discursivos que criam a realidade humana, o empreendimento revela-se mais modesto, ou pelo menos mais exequível. Não mais o confronto de um discurso com a realidade: esta só pode ser alcançada, do ponto de vista social, como a contextura criada por aqueles diferentes planos. É no trânsito por eles que se encontra a verdade etnográfica.

Imbuído de tantos testemunhos, o relato etnográfico talvez permita aqui

um testemunho pessoal, de uma aprendiz. Alguns entre meus informantes desaconselharam-me o trabalho a que me propus: tinham-me por demasiado nova – ou seja, imatura – para tratar de um tema tão complexo como a política. Um disse-me que a política é muito difícil: quando se pensa havê-la compreendido, pronto, ela mudou! Compartilhei de suas apreensões. Lembro-me particularmente de um retorno do campo em que me sentia esmagada diante da complexidade cambiante da vida, de suas múltiplas faces superpostas. Como retratá-las?

Senti-me, incontáveis vezes, impotente. Duvidei de minha capacidade e da validade de um exercício de aprisionamento da vida que uma interpretação representa. Foi difícil começar. Na verdade escrever custou-me mais que ir ao campo, apesar da minha notória timidez. A timidez diante da folha em branco a solicitar um ordenamento e a atribuição de sentido à vida multiforme foi maior. Mais uma vez, porém, reaprendi que nunca se está pronto, é ter a coragem de partir e começar. Compartilho com o personagem Riobaldo a compreensão de que “o real não está nem na partida nem na chegada, ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”. Pois é no ato de narrar que se vai tornando compreensível a experiência e vai-se dela construindo o sentido – este, deambula vagabundo até fixar-se em versão escrita. Escrita que pode possuir também o mapa para outros percursos. Assim, considero o trabalho ainda, e permanentemente, inacabado, incompleto e precário.

### Notas

<sup>1</sup> Além da desvinculação das eleições, que desmobilizou os líderes locais do processo político – fato por si só significativo – a pulverização do quadro político, com o lançamento desordenado de candidaturas, deve ser co-responsabilizada pela relativa indiferença que marcou principalmente o primeiro turno do pleito de 1989.

<sup>2</sup> Segundo dados da agência arrecadadora local, a safra de soja em 1988/1989 foi de 1.800.000 sacas de 60 kg, perfazendo 58.500 ha plantados. As culturas tradicionais de arroz, milho e feijão apresentaram uma produção total de 430.000 sacas de 60 kg, para uma área de 12.750 ha plantados, safra 88/89. O rebanho, segundo a mesma fonte, era de 73.451 cabeças.

<sup>3</sup> Em número de dez, eram reconhecidos os seguintes povoados: Vila Cordeiro, Vila Serrana, Taquaril, Serra Bonita, Vila Rosa, Vila São Vicente, Barriguda, Vila São Pedro ou Passa Quatro e Vila Maravilha ou Passa Sede.

<sup>4</sup> O poder judiciário não havia ainda sido instalado no município de Buritis. Apesar de haver determinação legal para o estabelecimento da Comarca, a sua efetivação estava na dependência da construção da casa do juiz e do órgão judiciário, uma responsabilidade da Prefeitura. Era corrente em Buritis a interpretação de que a protelação da solução para a

instalação da Comarca devia-se a interesses do prefeito; este, enquanto não houvesse juiz, permaneceria como autoridade máxima em questões judiciais, por sua ascendência sobre o delegado local.

<sup>5</sup> Atestando a significação daquelas categorias, nas eleições municipais de 1992 foi eleito prefeito o gaúcho Pedro Taborda.

<sup>6</sup> Não é casual ser Rousseau um referente para o diálogo: entre os teóricos modernos preocupados com a democracia, Rousseau talvez seja o menos individualista daqueles que pensam através do ideário do contrato.

<sup>7</sup> Desta singular ambivalência, ou antes, na rica tensão entre indivíduo e sociedade – sem utilizar estes termos – encontra-se em Rousseau o recurso a conceitos tão distintos quanto associação política, comunidade, corpo, artifício e máquina política, usados em sinonímia. Partindo de uma perspectiva individualista, Rousseau contrói um artifício político com fundamentação contratualista, que, entretanto, representa uma unidade moral. A sociedade política transfigura os interesses particulares em comum acordo, transformando o indivíduo em cidadão; a associação política transfigura-se em comunidade, corpo político. Em razão disto a “Vontade Geral não se confunde com a vontade de todos”, uma visa o bem comum, a outra o interesse privado.

<sup>8</sup> Neste contexto concebe-se o paradoxo de alguém “forçado a ser livre” (s/d:33), pois que a liberdade apenas pode ser resguardada e exercida no âmbito da sociedade política.

<sup>9</sup> Isto apesar de ser concebida como uma esfera separada, independente e com regras próprias: o domínio político.

<sup>10</sup> Entendo por político profissional aqui especialmente os representantes populares com mandato eletivo no Estado, seja este mandato referente a um cargo no executivo, seja no legislativo municipal, estadual ou federal.

## Raízes, a política como contexto

*O título de eleitor rende a estima do patrão, a gente  
vira pessoa.*

Mário Palmério

### Breve contraponto

Há mais de cinquenta anos passados, exatamente em 1936, era publicada a primeira edição de *Raízes do Brasil*. O grande tema do modernismo, a preocupação com o nacional, frutificava um de seus mais importantes rebentos. Aproveitando o fermento de seu tempo e geração, Sérgio Buarque de Holanda produziu um livro conciso, de linguagem direta, própria a realçar seu vigor analítico. *Raízes do Brasil* permanece atual, décadas após o lançamento: como disse do livro Antônio Candido (1986), ele é um clássico de nascença.

*Raízes do Brasil* é o resultado de uma reorientação de interesses de seu autor, propiciada pela permanência de três anos na Europa, de 1929 a 1931. Sérgio Buarque foi buscar no passado, com o recurso da história, as raízes do Brasil, de sua singularidade evidenciada pela distância. Tantos anos mais tarde, a pertinência analítica exibida no livro pode ser avaliada por sua atualidade, o que me permite tomá-lo como interlocutor privilegiado para narrar a experiência de uma outra viagem, empreendida em sentido inverso, de embrenhamento no interior do país.

Ante o retrato do Brasil que Sérgio Buarque tece neste livro, procuro o espelhamento – mas em confronto e contraste – para as imagens recolhidas *in loco*, na pequena porção do Brasil que é Buritis. Confronto que apenas se justifica, dada a diversidade de natureza metodológica dos empreendimentos e não apenas da rota das viagens que os motivaram, por uma afinidade de fundo entre um trabalho e outro. Como *Raízes do Brasil*, este trabalho é uma tentativa

de compreender a política em sua urdidura com a sociedade, procurando em uma as verdadeiras raízes da outra.

Sérgio Buarque usou o ensaio histórico para elucidar, no transcurso do passado, as formas estáveis do ser e fazer político brasileiro, não se furtando a descrever os traços psicológicos típicos por elas moldados. Da multiplicidade da experiência de campo, resultado da imersão corporal, emocional e cognitiva no sertão, procuro trazer o significado conferido à política pelos habitantes de Buritis.

Em um caso e outro trata-se de perspectivas interessadas em fenômenos de significação e suas implicações nos processos sociais. Se a inspiração weberiana de *Raízes do Brasil* faz o texto confluir para uma forma típico-ideal, o empreendimento antropológico ao qual me filio procura na intimidade com as categorias nativas e na comparação a ponte para o diálogo particular-universal. Trata-se de um rastrear de pistas de significação<sup>1</sup>, transitando pelo contingente e suas contradições.

Remontar ao significado da política para os habitantes de Buritis implica renunciar a definições prévias e considerá-la em um sentido amplo, vinculado à sociedade. Implica, ainda, procurar compreender o valor a ela conferido. Apreensão que não se realiza como um *insight*, instantâneo e definitivo. A própria natureza da tarefa imprime-se no relato: um rastrear de pistas, que procuro apresentar. Recolhi-as em sua diversidade e da sua diversidade utilizo-me na escrita.

Assumir o caráter a um tempo precário e fértil desse projeto de conhecimento é uma condição quando, na trilha de Durkheim, também se reconhece nas representações e valores sociais o fundamento e a medida de objetividade<sup>2</sup>. Segundo esta perspectiva, que adoto, as representações – que constituem, ainda que não exclusivamente, o mundo simbólico – são, enquanto valores, forças sociais vivas e operantes. Forças atuantes, na medida em que informam os agentes, as representações sociais são construtoras do sistema de relações sociais<sup>3</sup>.

Em Buritis, a representação consensual do “fazer política” guiou-me a um evento inusitado: a festa. Uma das mais características manifestações culturais do interior brasileiro, ela foi apropriada pela política. Fenômeno cultural com pujança própria, a festa é uma tradução complexa da sociedade, mistura do que é com o que deveria ser, obra social aberta a interpretações. Neste fato etnograficamente relevante, a festa, encontrei o fenômeno que condensa representação e prática, o rito. O estudo do rito, realização simbólica da sociedade, é um meio privilegiado de conhecê-la. Nele os sujeitos recriam as relações e imprimem os seus anseios, no rito conjugam experiência e desejo.

De um mergulho nesta experiência insólita que é o trabalho de campo, o

retorno à distância interpretativa requer o recurso dialógico, comparativo. Pre-mência sentida com maior vigor quando se trata da investigação da sociedade do próprio antropólogo. Sobre o ensaio de Sérgio Buarque debruço-me, pois, em busca de um interlocutor que me auxilie a compreender e traduzir a tentativa deste encontro motivado, naqueles partilhados com as pessoas de Buritis. Através deste diálogo busco a ponte entre o local e o nacional, experiência e teoria. A experiência de viver em Buritis durante oito meses, recortados entre idas e vindas nos anos de 1989 e 1990, só pode ser traduzida da memória num retrato falado, ou melhor, escrito, que procuro pintar com fidelidade. Imagem que gravo como aprendiz do mundo social.

### As raízes

*Raízes do Brasil* é livro construído a partir de uma preocupação central: ele é uma reflexão sobre as condições de possibilidade de constituição de uma democracia no Brasil. Guiado por uma paixão que o vinculava visceralmente ao seu tempo, Sérgio Buarque realizou, no entanto, uma análise vigorosamente crítica, num trabalho de vivissecção através da história, da sociedade brasileira, feito com rigor e precisão. Nesta tensão entre interesse apaixonado e frio rigor analítico encontra-se o segredo da permanência de *Raízes do Brasil*, tensão cuja inspiração fecunda Sérgio Buarque foi buscar na personalidade e obra de sua principal influência neste livro, Max Weber.

O enfoque que Sérgio Buarque empresta à política, tomando-a em seu sentido mais amplo, representa uma escolha analítica que se mantém pertinente ao se tomarem em perspectiva os anos decorridos desde a publicação de *Raízes do Brasil*. Neste período a febre desenvolvimentista realizou a proeza de transformar a feição econômica do país, mantendo-lhe, assombrosamente, o rosto político quase intacto. O desafio de construir a democracia no Brasil permanece, apesar da restituição dos direitos políticos plenos, com a abertura política após o regime militar. Apesar de ser condição prévia, a garantia do direito político do voto não é indicador suficiente da democratização da sociedade, nem pode consistir em sua fonte única de sustentação.

Hoje, novamente, tornam-se emergentes os paradoxos que parecem constituir o cerne do dilema brasileiro, presentes na consciência dos brasileiros e teoricamente tematizados em inúmeras versões na forma de dicotomias. Dicotomias que, por seu fundamento cultural e por sua permanência na teoria social (Sena 1989), têm sido o alicerce de nossa identidade<sup>4</sup>. Em *Raízes do Brasil* as dicotomias surgem sob a forma de pares ordenados de oposições, com caráter tipológico<sup>5</sup>. Trabalho e aventura; método e capricho; rural e urbano;

burocracia e caudilhismo; norma impessoal e impulso afetivo (Candido 1986) são as principais.

A permanência das dicotomias pode ser notada no freqüente emprego de dois conceitos usuais em nossa representação da sociedade brasileira, “modernidade” e “atraso”. Na coexistência entre modernidade e atraso – maneira com que representamos a mudança e a permanência que identificamos em instituições, relações sociais e organização sócio-política – percebe-se a reposição cotidiana do dilema histórico de um país novo, cuja fundação fez-se pela sobreposição do Velho ao Novo Mundo. Civilização transplantada, as dicotomias em nossa identidade retratam o desconforto de um paradoxo encravado, qual espinho na carne, na nação emergente, contraste entre o que somos, por nossa história, e o que nos falta, ou assim representamos.

Paradoxo que se renova continuamente por termos no Velho Mundo o modelo do futuro a perseguir. O Novo Mundo, singularmente, nasceu velho. Evidenciando uma perspectiva evolucionista na construção da identidade nacional, perseguimos como futuro o que é novo no Velho Mundo, situando-nos irremediavelmente no seu passado. O sentimento de desterro, identificado por Sérgio Buarque, essa saudade com sotaque brasileiro, talvez seja o correspondente emocional de nossa identidade cindida. Nesta identidade construída entre um ser e um não ser simultâneos, as dicotomias perpassam a história e sobrepoem-se à passagem do tempo.

Atribuir esta identidade cindida a um artifício acadêmico é enganoso. Há vínculos muito mais estreitos do que se costuma supor entre o pensamento social, a produção literária e cultural, e a representação popular sobre o Brasil. Nesta última, a dualidade é às vezes tão presente que passa a constituir o modo pelo qual se representa a identidade local, como era o caso de Buritis.

Em Buritis, modernidade e atraso eram os termos a cuja referência, em permanente reatualização, se constituía a identidade municipal. Da percepção de sua coexistência resultava uma ambivalência com respeito à identidade de sertão, posto que geograficamente o município nele situa-se. Buritis se reconhecia sertão, ainda que não desejasse sê-lo; Buritis pretendia-se moderno, mas se percebia ainda atrasado. Ambigüidade que pode ser observada facilmente nas reticências que permeavam a assunção, por seus habitantes, da identidade de sertão a Buritis.

Consistindo o sertão sobretudo numa representação de atraso renitente, ele é percebido como um passado incômodo porque presente. O sertão compõe uma paisagem mental mais do que um local geográfico. Ele corresponde ideologicamente à dimensão negativa da identidade, tanto no contexto de Buritis quanto no nacional. O sertão é o atraso encravado e traduz o mal-estar de um país novo

cuja identidade, tornada relativamente harmônica no plano espacial e étnico<sup>6</sup>, possui como ponto nevrálgico um descompasso temporal. Com uma identidade cindida entre um presente que é passado e um futuro que não se alcança porque alheio, o país do futuro debate-se num tempo estático, que não parece fluir. O sertão, como referência imaginária, guarda essa atemporalidade, ao passo que o país permanece em sua busca de alcançar a “contemporaneidade do mundo”.

A dubiedade nativa com respeito à identidade mais ampla inscrita na categoria sertão, desdobrava-se na história política recente de Buritis. No município, tradição e mudança, modernidade e atraso revestiam-se de uma presença social conferida por grupos sociais distintos definidos como “do lugar” e “de fora”. Os “do lugar” e os “de fora”, ou “urucuianos” e “forasteiros”, constituíam a díade social que perpassava a história recente deste município de fronteira agrícola; como categorias socialmente relevantes, tematizavam o discurso político local.

Mais importante que o fato circunstancial de que a representação da modernidade e atraso, da mudança e permanência tivessem um substrato configurado por grupos sociais distintos, era o emprego desta representação em termos da política municipal. Em Buritis, a dualidade na identidade municipal era potencializada politicamente. Entendendo a política como um modo coletivamente organizado de fazer-se da sociedade, compreende-se que a representação coletiva do que ela é – a sua identidade – some-se criativamente aos sonhos coletivos do que se deseja torná-la. Em Buritis esta relação entre identidade social e aspiração coletiva era constituinte do jogo político local e, por isto, compunha a linguagem que articulava a memória viva do passado recente, a história que é patrimônio de todos.

Tradição e mudança eram a linguagem em que se realizava um jogo de alternância política que, por vinte anos, manteve duas personalidades políticas na prefeitura municipal. A valorização atribuída à *administração* de um e à *pessoa* do outro proporcionava a compreensão do sentido específico conferido à modernidade e ao atraso. O “bom administrador” e o “bom político” configuravam as alternativas políticas historicamente constituídas em Buritis e conformavam o horizonte de significação político. Sendo qualificativos pessoais do político profissional – “*bom* administrador” e “*bom* político” –, representavam instâncias opostas de sua ação e do exercício político em geral, de modo que a ênfase em um aspecto se verificava em detrimento do outro. Na concepção nativa, e a história política do município confirma-o, verifica-se o compromisso entre personalismo e capacidade administrativa, supostamente representando o atraso e a modernidade em Buritis.

Nesta relação complexa entre passado e presente, modernidade e atraso, observada em Buritis, recoloca-se a pertinência da análise de *Raízes do Brasil*,

tantos anos depois. No livro, Sérgio Buarque discute a feição do Brasil na década de 30 em termos de um descompasso entre o arcabouço institucional e a retórica política liberal por um lado, e as relações políticas que se verificavam no país, por outro. Descompasso entre o discurso político e o comportamento social. O diagnóstico é sustentado a partir de um apanhado histórico-cultural da formação social da nação emergente. *Raízes do Brasil* reporta-se à longa duração do tempo histórico, buscando nele os fundamentos de nossa sociabilidade e os traços básicos, não circunstanciais, das relações políticas; reconhece nas relações e nexos sociais historicamente constituídos, sangue e carne da sociedade, o cerne da questão política.

O recurso à história em *Raízes do Brasil* é guiado por um inconformismo que busca a superação deste passado presente, como a sondar a possibilidade de novos percursos. Reconhecendo na construção da democracia o desafio principal, Sérgio Buarque identifica-o à necessidade da constituição de uma esfera pública, domínio separado do privado, em que a convivência seja pautada por normas abstratas e gerais, comuns a todos. Mais do que a restrição conceitual que a política sofreu na modernidade, o requisito é uma alteração no padrão de convivência social e na forma de estruturação da sociedade.

Sérgio Buarque antecipa, ele é o precursor da compreensão de que o dilema político brasileiro consiste na inserção do código doméstico no mundo público, a extensão da casa na rua (Da Matta 1983; 1985) – como os avarandados das moradas, na imagem de Gilberto Freyre (1999), parecem sugerir. O problema político resulta de um tipo específico de sociabilidade que embaralha os códigos do mundo público e do privado, obstando a consolidação da esfera pública, condição para o estabelecimento de regras democráticas.

O óbice à democracia encontra-se em nossa herança colonial – três quartos do livro dedicam-se a elucidá-la. Considerada por Sérgio Buarque adequada às condições tropicais, a colonização portuguesa é retratada por pares em oposição – cujo contraste oculta, subliminarmente, uma negação: dominação aventureira, não o esforço de construção de uma sociedade; exploração improvisada, não o trabalho metódico e ordenador; audácia rapace, mas flexível, não o trabalho consciente e planejado; adaptação à rotina, não a disciplinarização ante uma norma. A colonização portuguesa no Brasil caracterizou-se, segundo esta apreciação, por uma negação de tudo quanto deveria ser necessário à constituição de uma sociedade organizada.

O método colonizador português, particularizado por uma atitude exploradora preocupada com a vantagem imediata e avessa ao trabalho, teria marcado a constituição da sociedade brasileira; esta seria destituída, por sua formação histórica, de uma estruturação superior, racional. A antítese de que Sérgio

Buarque se utiliza para traçar o processo colonizador serve para delinear, a partir de sua formação histórica, como “herança colonial”, uma identidade em que o Brasil é representado pelo que não é. O olhar do analista, situado numa perspectiva informada pelo contexto cultural e histórico europeu, reflete o dilema ideológico da nação emergente, involuntária herança do pacto colonial posta à nação-nova.

A análise de Sérgio Buarque, na difícil fronteira entre construção tipológica com fins heurísticos e interpretação histórica, transpõe as características do processo colonial português ao modo específico de exploração econômica aqui implantado. Todos os aspectos da colonização portuguesa no Brasil sintetizam-se nesta organização básica da sociedade colonial mantida no Império: a grande propriedade escravocrata. O domínio rural, máxima expressão do gênio colonial lusitano, é também a súpula de suas fraquezas, tornadas nossas.

Ao esboçar os contornos de nossa herança colonial, arraigada no domínio rural, Sérgio Buarque traça as características duradouras do que se convencionou chamar no Brasil “política tradicional”. Sua longevidade, atestada no emprego freqüente da expressão por analistas políticos, deve-se à profundidade de sua implantação em nossa sociedade, vinculada que está a uma forma específica de interação social, que organiza a sociedade – o personalismo.

Nisto reside a atualidade e a riqueza de *Raízes do Brasil*: haver detectado no modo específico de exercício do poder em nossa sociedade, o personalismo, um traço genérico de interação social. Embora Sérgio Buarque esperasse vê-lo suplantado, como o demonstra o último capítulo do livro em que o autor se permite a manifestação de uma posição política, a experiência etnográfica recoloca a questão do personalismo em termos de valores e comportamentos políticos arraigados. Se isto confere razão a Sérgio Buarque em sua perspectiva não linear da história, recoloca na ordem do dia o desafio da construção de uma alternativa histórica que favoreça a democracia.

O predomínio do vínculo pessoal como forma de arregimentação política permanece, ainda hoje, o esteio principal da articulação política no Brasil. Ele constitui a experiência política básica em Burity. O personalismo ou a predominância das relações pessoais revela-se uma manifestação política que se apresenta tanto na relação político-eleitor, como forma de arregimentação do voto, quanto na estruturação do Estado, como prática que organiza a relação entre os poderes<sup>7</sup>. Neste caso, o vínculo pessoal manifesta-se na relação entre políticos de diferentes instâncias, ordenando as relações entre instituições e poderes estatais<sup>8</sup>.

Ao focalizar no personalismo o traço distintivo da política brasileira, Sérgio Buarque situou a importância da afetividade no dimensionamento

das relações sociais no Brasil. Empregando sua linguagem, pode-se dizer que o personalismo é a transposição política do princípio que rege o domínio privado. O vínculo pessoal que o caracteriza insere a lealdade afetiva como princípio organizador das relações políticas mais amplas, impedindo a vigência da norma que a todos iguala. Como forma efetiva que articula as relações, sobrepassa os ordenamentos legais porventura instituídos, burlando as regras. O personalismo é o traço comum que atravessa a nossa história, unindo-nos a Portugal.

O argumento de fundo, guia na compreensão do dilema brasileiro, Sérgio Buarque encontra na concepção weberiana da modernidade. Sem jamais mencionar o conceito, Sérgio Buarque transpõe o principal traço com o qual Weber distingue a constituição do moderno Ocidente, o processo de racionalização<sup>9</sup>, empregando-o na análise dos valores e formas de convivência política herdadas de nossa formação histórica. Em *Raízes do Brasil* o rural opõe-se ao urbano, como o afetivo ao racional, estes empregados para definir a sociabilidade daqueles. O argumento subjacente é o da necessidade da racionalização do espaço político como condição para a democracia no Brasil. A democratização supõe a superação da herança rural pela constituição de uma racionalidade legal como fundamento da sociabilidade, princípio organizador da sociedade. Transformação que deveria acompanhar a progressiva urbanização da sociedade brasileira.

### A outra face do personalismo: o Estado patrimonial

Ao contrapor o rural e o urbano em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque opõe a forma política oligárquica, que se organiza por vínculos personalistas, à democrática, regida por uma normatividade consentida. No último capítulo deste livro escrito em 1936, ele argumenta que a condição para a emergência de valores democráticos na sociedade brasileira seria uma progressiva urbanização do seu horizonte social e um declínio do “pequeno mundo rural”.

O prognóstico de Sérgio Buarque mostrou-se falho. Intensificada nas últimas décadas do século XX, a urbanização da sociedade brasileira não foi acompanhada pela derrocada final do personalismo na política, nem assegurou a consolidação democrática no país. A referência de Sérgio Buarque neste prognóstico malogrado encontra-se em tipos radicalmente diversos de sociabilidade, enfeixados pelos conceitos sociológicos rural e urbano. Sérgio Buarque, inclusive, é pioneiro ao destacar a particularidade do desenvolvimento de São Paulo, utilizando-o para indicar o sentido das transformações que ele prenuncia.

A transformação, sinalizada por São Paulo e enunciada como a emergência

do urbano, é aquela conferida por um modelo de relação associativa orientada segundo fins racionalmente definidos. Trata-se da elevação da racionalidade econômica do capitalismo, de fundo instrumental, erigida a princípio organizatório da sociedade – o que a teoria política moderna realizou com perfeição através da idéia de contrato social. Segundo Sérgio Buarque, a transformação das cidades em espaços vitais, centros econômicos dinâmicos, propiciaria as condições para o rompimento do modelo familiar, fundado em relações de substância, típico do ruralismo de nossa herança colonial.

Fundamentalmente está posta aqui a distinção weberiana entre “relação comunitária” e “relação associativa”, correlato daquela proposta por Tönnies entre comunidade e sociedade. Em uma o fundamento de agregação é emocional, derivado de um sentimento de pertencimento; em outra o relacionamento social resulta de uma racionalização da ação social por referência a fins ou valores<sup>10</sup>. Num caso a sociabilidade é compreendida como um fato natural, relação de substância, cujo modelo é a família; noutro trata-se antes de um “acordo racional”, de base essencialmente contratualista, tendo como modelo as relações ordenadas pelo mercado. Nesse sentido, o personalismo pode ser entendido como forma política de uma sociedade que, em seu desenvolvimento histórico, preserva relações tipicamente comunitárias e seu *ethos*.

O sentido da mudança indicado por Sérgio Buarque apontava para a progressiva extensão de uma racionalização das relações sociais, a exemplo de São Paulo, a partir do desenvolvimento da cafeicultura como empresa. A dificuldade, evidenciada pelas transformações testemunhadas no país na segunda metade do século XX, coloca-se na generalização deste desenvolvimento particular para o restante do país. Em um livro indispensável, Simon Schwartzman (1975) retorna à questão posta em *Raízes do Brasil*, regionalizando-a, entretanto. Além disto, para compreender a permanência do principal traço do agrarismo – o personalismo – numa sociedade já urbanizada, é necessário referi-lo a sua contraface, o Estado patrimonial. Sublinhar a complementaridade entre personalismo e Estado Patrimonial é a condição para compreender como o personalismo atravessa as fronteiras do mundo rural e perpassa o centro mesmo da vida social e política nas cidades.

Sérgio Buarque é o primeiro a assinalar esta complementaridade:

“Em terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida” (1986:4).

“Nas nações ibéricas, à falta dessa racionalização da vida, que tão cedo experimentaram algumas terras protestantes, o princípio unificador foi sempre representado pelos governos. Nelas predominou, incessante-

mente, o tipo de organização política artificialmente mantida por uma força exterior, que, nos tempos modernos, encontrou uma de suas formas características nas ditaduras militares” (1986:9).

Em *Raízes do Brasil*, entretanto, a ênfase conferida ao personalismo<sup>11</sup> não é equilibrada pelo desenvolvimento da idéia deste contraponto político, o predomínio do Estado como fator de organização da sociedade. Nas décadas que se seguiram à publicação de *Raízes do Brasil*, o Estado de cunho patrimonial, a outra face do personalismo, teria um papel crescente na organização da sociedade, um peso fundamental na configuração do espaço urbano brasileiro e na composição das suas características.

A chamada modernização brasileira, cujos principais índices são a industrialização e urbanização da sociedade, deu-se capitaneada pelo Estado. Como grande incentivador da industrialização, e por extensão do processo de urbanização, o Estado não logrou destruir os fundamentos oligárquicos e clientelistas da política nacional. Deste compromisso<sup>12</sup> é exemplar o Estado Novo de Vargas<sup>13</sup>. Tal compromisso terminaria por insidiar-se na própria organização do Estado, comprometendo a profissionalização da administração pública, necessária à racionalização legal da burocracia, bem como a sua capacidade de implementação de políticas globais, em vista do trato clientelista com os agentes econômicos e sociais.

As características particulares do desenvolvimento urbano ocidental a partir da Idade Média, tal qual delineado por Weber, foi um caso incidental no Brasil. Segundo essa representação, ambiente de desenvolvimento da democracia de massas, o moderno *ethos* urbano constituiu-se sob a orientação da lógica do mercado e do jogo de interesses individualistas. Tomando de empréstimo o modelo weberiano empregado por Sérgio Buarque, pode-se dizer que entre nós a urbanização não se verificou sob a direção de uma burguesia independente, economicamente dinâmica, auto-sustentada, com valores próprios<sup>14</sup>.

Tanto quanto a burguesia lusa, a brasileira aristocratizou-se. Uma parcela significativa dos chamados setores urbanos modernos no Brasil fez-se caudatária dos favores estatais, conduzindo para o cerne da atividade econômica urbana os mecanismos da chamada política tradicional. Em lugar de a racionalidade da empresa capitalista servir de modelo à organização burocrática do Estado, o *ethos* personalista das relações políticas inseriu-se na atividade econômica pelos vínculos clientelistas entre empresariado e governo<sup>15</sup>. Esta genealogia da burguesia nacional é um obstáculo à organização de associações de interesses autônomos, imprimindo um padrão de dependência em sua relação com o

Estado, assumindo este um papel simultaneamente paternalista e autoritário. Um Estado que se arrogou construir a nação (Reis 1983) à sua imagem: superficialmente moderno, intrínseca e estruturalmente arcaico.

Ao contrário de Sérgio Buarque, Simon Schwartzman (1975) enfatiza a relevância do papel deste Estado patrimonial para a compreensão das formas de participação política no Brasil. Os dois modelos de participação definidos por ele, o sistema de cooptação e o sistema de representação de interesse, admitem correspondência com os tipos expressos por Sérgio Buarque através do binômio rural e urbano. A originalidade de *São Paulo e o Estado Nacional* encontra-se em abordar o Estado nacional como um campo de tensão onde interesses regionais diferentes expressam distintas formas de organização institucional e associação política.

A partir da consideração da diversidade de formas de sociabilidade ou associação política identificadas por Sérgio Buarque e Simon Schwartzman, pode-se aventar que a organização do Estado nacional segundo o modelo patrimonial corresponde à hegemonia do padrão de relações políticas do mundo rural – personalismo e cooptação –, tornado princípio organizatório fundamental. Nestes termos, a elevação do rural a modelo político hegemônico<sup>16</sup> no interior do Estado pode ser reconhecida, entre outros sinais, no jogo dos interesses regionais presentes em sua própria forma de organização.

Simon Schwartzman define o sistema de cooptação como “um sistema de participação política no qual os cargos governamentais são ambicionados não tanto como meios de implementação de interesses setoriais mas, ao contrário, como meio de mobilidade social em si mesmo” (1975:55). Trata-se fundamentalmente de uma privatização do público nos termos que Sérgio Buarque emprega para definir a herança rural. No sistema de representação de interesses, ao contrário, “a política é uma forma de melhorar os negócios”, enquanto no sistema tradicional, de cooptação, “a política é o negócio” (1975:123). Em um caso a economia modela a política, conformando a esfera pública nos moldes do mercado; no outro, inversamente, a economia é modelada pela política, ou seja, a política é subvertida em instrumento de apropriação privada<sup>17</sup>. Num caso as relações individualizadas conformam a política sob o ordenamento do interesse; noutra a política particulariza e individualiza, transmutando a lógica econômica no âmbito do “favor”.

Na dicotomia assim posta, as modernas democracias de massa contariam com uma esfera pública construída pela interação social fundamentada em relações essencialmente contratuais e impessoais. Na ausência desta, a unidade nacional tornar-se-ia uma atribuição do Estado, que assumiria a função de fabricar o consenso. O público seria confundido com o estatal, e não o estatal

pensado como público. Nos termos dessa visão, a racionalização da esfera econômica, sua autonomização, teria se tornado um importante fator na constituição de uma esfera pública de interação impessoal, própria à democracia nos termos formais contemporâneos. Esta interpretação corrente sugere uma redenção do domínio econômico enquanto construtor da esfera pública, à medida que a pauta de convivência seria presumivelmente equivalente para todos, regida por princípios de competência e competição. Assim, a esfera pública seria orientada por uma moralidade fundada na racionalidade técnico-legal. Entretanto, diversamente das nações protestantes, onde a ética do trabalho entendido como vocação (Weber 1983) conferiu à economia uma legitimidade moral de que carecia nos primórdios do capitalismo, como Sérgio Buarque notou, no Brasil desconfia-se visceralmente da normatividade impessoal implantada pela hegemonia da esfera econômica.

À ausência da normatividade impessoal do mercado e de qualquer outra cuja abrangência confira um sentido do público, o personalismo, e com ele o vínculo afetivo, tornam-se esteios da vida social e política. A dispersão e fragmentação das relações orientadas pelo imediato e concreto do vínculo pessoal resolve-se, no plano geral da nação, por um Estado que passa a assumir funções constituintes da sociedade. Portanto, a base desse sistema político autoritário seria um sistema de valores regidos pela moralidade particularista, de cunho familiar. Penetrando no âmbito das relações políticas e conferindo-lhe um estatuto de legitimidade, a afetividade tanto pode estimular quanto soffrear o conflito, ou ainda submetê-lo ao valor hierárquico, de todo modo revelando seu fundo autoritário. Sob o véu da afetividade e da intimidade, o personalismo opera no interior de uma estrutura decisória verticalizada, que o pressupõe. É a partir da moldura de um Estado centralizado de cunho patrimonial que as relações personalistas adquirem significado político, do mesmo modo que é por meio delas que ele se viabiliza e perdura<sup>18</sup>.

Assim, a urbanização, o desenvolvimento industrial e o crescimento dos vínculos associativos não significaram, como imaginava e desejava Sérgio Buarque, uma transformação no comportamento político – com certeza não com a intensidade que se era de supor. O homem cordial, signo da fraqueza do espaço público com seu ordenamento impessoal, sobrevive. A retórica liberal readquiriu novo fôlego entre os políticos que, no entanto, utilizam-se no plano político-cultural do mesmo padrão de relacionamento com o eleitor: personalismo e paternalismo crescentemente associado com a acentuação dos particularismos regionais. Retórica que contraditoriamente usa dos mesmos recursos afetivos e particularistas para mobilizar a *adesão* do homem cordial que Sérgio Buarque havia apontado como característico do nosso padrão de relações políticas e

sociais, o modelo de nossa vinculação societária. A urbanização nem o destruiu, nem o substituiu por princípios e regras gerais.

### Personalismo e política tradicional em Buritis

A observação etnográfica em Buritis permitiu constatar o sistema de relações políticas personalista em operação. Mas mais importante que reafirmar a sua permanência, ela tornou possível reconhecer os valores que o suportam. A lógica personalista sustenta-se na marginalização e na dependência social que, juntas, balizam uma forma de incorporação política verticalizada, partindo arbitrariamente do alto do sistema para baixo. A política torna-se, assim, o operador de uma assimetria<sup>19</sup> cujos contornos estão submetidos a permanente reacomodação, pois organizada pontualmente por critérios particularistas. Ela funciona como meio de incorporação tutelada. Nestes termos a política não se define primordialmente como uma forma de participação, mas de cooptação; ela é um significativo instrumento de inserção, não apenas político, mas também social e econômico.

Esta forma de participação política, que se define antes pela incorporação verticalizada, teve em Buritis seu desenvolvimento recente vinculado à crescente importância assumida pelo político profissional e à concomitante relevância da relação direta por ele estabelecida com o eleitorado. Atesta-o o prefeito Elizeu, em sua linguagem roseana: “a minha vida toda assim com um convívio direto com o povo... e as conseqüências!”. Além disto, ela acompanhou um fortalecimento da agência estatal, representado no município principalmente pela autonomia econômica da prefeitura. O robustecimento do papel dos políticos profissionais deu-se em concomitância com o declínio do poder privado e em prejuízo do domínio político dos proprietários sobre o eleitorado, além do fortalecimento do poder público representado pelas instituições do Estado. Entretanto, esta transição verificou-se sem uma democratização das relações políticas justamente porque o político profissional assumiu, em relação ao eleitorado, o papel antes desempenhado pelo proprietário, utilizando-se para tanto de recursos estatais.

Sob a assunção deste papel pelo político profissional inscreve-se a crescente relevância do eleitor que lhe foi concomitante. Inscrevem-se igualmente as determinações encontradas na relação direta do eleitor com o político profissional. Apesar de sua crescente importância, mantém o eleitor uma posição de dependência e portanto de minoridade frente ao político profissional, detentor exclusivo do acesso aos recursos públicos. Sua incorporação política – cujos significados extrapolam a dimensão propriamente política, alcançando rele-

vância social e econômica – é diferenciada, estabelecendo estatutos desiguais de cidadania.

Da transformação que conferiu relevância ao político profissional dá testemunho um antigo morador de Buritis, o senhor Ulisses Pereira dos Santos, mais conhecido como “Nego Ulisses”. Atualmente funcionário da prefeitura, o senhor Ulisses exerceu inúmeras profissões ao longo de sua vida, entre elas várias hoje desaparecidas: foi candeeiro de boi, carreiro, tropeiro, boiadeiro e empreiteiro, mascate, balconista, corretor de imóveis e fiscal da prefeitura. Além delas, o senhor Ulisses atuou na política de Buritis, tendo sido vereador de 1963 a 1967 e de 1982 a 1988, pelo PDS.

“A política antigamente foi muito penosa. *Aqui no sertão só os chefes sabiam de alguma coisa.* Existiu um tempo em que eles saíam daqui para votar em Paracatu e em São Romão. No tempo da revolução de 32 ficou uma temporada em que o povo perdeu o contato com a política, época de ditadura... Os chefes políticos exerciam o poder político através do conhecimento com algum chefe político maior, de uma cidade maior. *Só o chefe político que tinha amizade e ligação com um outro político de nome mais evoluído e poder político mais avançado é que tinha o direito de escolher o partido e lançar candidato e ordenar o eleitor a votar naquele candidato...* Eram dois ou três grupos divididos e o eleitor sempre obedecia até em prejuízo dele próprio. *Hoje a cultura cresceu no país, todo mundo participa da política já com um pensamento positivo acreditando nele mesmo e em alguns chefes políticos que ele passa a conhecer.*”

O “chefe político” antes exercia seu poder pela autoridade de “ordenar” o voto do eleitor, que “sempre obedecia”. As relações políticas, portanto, eram definidas pelo mando e obediência. Hoje, embora o eleitor tenha conquistado o direito de participar diretamente da política, reconhece ainda a necessidade de uma liderança. A fala indica o elemento central que define as novas condições em que se verificam as relações políticas: o eleitor participa da política porque “ele passa a conhecer” o político. É ainda no vínculo pessoal – agora com o político profissional – que se encontra o fato político relevante. Não é casual, portanto, o fato de que sejam os coordenadores de comunidade candidatos naturais a candidato nem o de que sua liderança seja objeto da atenção dos líderes políticos profissionais. Testemunhos atestam que na eleição de 1988 todos os coordenadores de comunidade candidataram-se a vereador em Buritis.

O peso político dos proprietários de terras na definição do voto rural é fato reconhecido na literatura acadêmica e tem estimulado diferentes interpretações. A abordagem clássica de Victor Nunes Leal (1978) privilegia menos os termos

da relação política implicada entre o proprietário e o eleitor que o sistema político mais amplo que ela engendra, definido conceitualmente como coronelismo<sup>20</sup>. Mais do que o papel de agenciamento político, comportamento social, Victor Nunes Leal discute a relação entre Estado e poder local num dado momento histórico, segundo a temática da centralização e descentralização. Para ele, o coronelismo é resultado de uma mútua transigência entre um poder local em declínio, mas ainda forte, e um poder central em ascensão, mas ainda fraco.

O coronelismo é um fenômeno datado. Victor Nunes Leal situa-o na República Velha, quando o alargamento da base eleitoral dado pela constituição de 1891 encontra o eleitorado rural sob o controle dos proprietários de terras. Na apreciação de Victor Nunes Leal, o coronelismo representa uma sobrevivência do poder local – de caráter arbitrário e despótico – frente ao poder central, num sistema de representação em que os potentados mantêm o controle do voto rural. Embora não se detendo nas relações específicas por ele engendradas, Victor Nunes Leal aponta a condição estrutural que as sustenta, e ao coronelismo como sistema: a grande propriedade rural, ou seja, a concentração da propriedade fundiária.

O domínio político exercido pelos proprietários de terras torna-se inteligível apenas se se considera o tipo de relação, totalizadora, por eles estabelecida com os trabalhadores, bem como a situação de estrita dependência destes com respeito a seus patrões. Uma relação fundada sobre mútuos compromissos, não apenas econômicos; cimentada por vínculos sociais e trocas de benefícios mútuos, tradicionalmente celebrados. Uma relação assimétrica, entre pessoas morais.

A força deste vínculo multifacetado podia ser testemunhada em Buritis e era capaz de superar, com a justificativa do suposto moral, a consciência de direitos trabalhistas. Fundador do Partido dos Trabalhadores no município, certo trabalhador rural, tendo trabalhado por sete anos em determinada propriedade e nela deixado benfeitorias, não reclamou a indenização devida. Ele não trabalhou *na* propriedade e sim *com* o fazendeiro, e ao abandonar o trabalho não reivindicou direitos, de que tinha conhecimento, porque “mais vale a amizade”. A amizade mostra-se um código de conduta esperado, estimulado e requerido para a conquista e preservação de um lugar social (Wolf s/d). Um código representado como o da amizade – regras normalmente referidas ao intercâmbio entre iguais – sobrepõe-se às relações entre o patrão e o empregado, revestindo de valor moral uma relação assimétrica. Sob o compromisso pessoal – não o contrato formal – encontra-se a dependência: procurar não se indispor com os fazendeiros é tido como garantia de trabalho. Testemunha o mesmo trabalhador: “entrar na justiça é muito difícil – tenho uns companheiros que entraram mas

até agora não têm resultado – e cria problemas com os fazendeiros todos da região. Se eu precisar de trabalho, qualquer dos meus ex-patrões me aceita”.

O fundamento deste tipo de relação reside na situação de estrita dependência em que se encontra o trabalhador frente ao patrão. Pode-se reconhecer nessa dependência as condições da chamada política tradicional, em que as relações políticas se pautam no mando e obediência travestidos em uma ordem moral mais abrangente. É possível reconhecer neste tipo de relação uma correspondência com o “agrarismo” de Sérgio Buarque, na medida em que o modelo hierárquico e afetivo da família alarga-se abrangendo outras relações sociais, como as relações políticas e as de trabalho.

A relação multifacetada entre proprietário e trabalhador assentava-se fundamentalmente na imobilização da mão-de-obra na propriedade rural. Em Buritis, ela era assegurada por um contrato de trabalho de bases verbais, que permitia a residência de famílias de trabalhadores, os *moradores*<sup>21</sup>, nas propriedades rurais, as *fazendas*. A partir da década de 60 foi se verificando o fim deste tipo de contrato que possibilitava a existência social dos moradores, em função, segundo avaliação consensual entre trabalhadores e proprietários, da Lei do Usucapião. Falam, respectivamente, o senhor Salviano, trabalhador rural, e o senhor “Deca”, representante de tradicional família proprietária de Buritis:

“Todo mundo dessa vila aqui são pessoas da roça. Mas tocar roça cuma [como]? Mudou porque todo mundo arrancou eles da fazenda, né? Por conta daquele problema, que diz que governo tinha criado aquele direito, ‘campeão’: Aquele direito ‘campeão’ foi que fez os fazendeiros arrancar todo mundo. Fez esta vila aqui... em um ano e pouco esta vila estava formada do jeito que você está vendo aí”.

“Existe uma infelicidade nossa, é o direito de posse que o trabalhador adquire nas fazendas, isto é que está provocando o êxodo rural. O cidadão que mora na fazenda, para sair é na justiça. Esse pessoal está fazendo muita falta, mas não posso. Outrora esse pessoal morava lá, criando a família na fazenda dos outros e não tinha problema”.

Expulsos das propriedades, das fazendas, os trabalhadores rurais passaram a ocupar a periferia da sede do município, como a “Vila Miséria” por exemplo, e a concentrar-se em outras vilas rurais, à beira da estrada, como “Passa Sede”. Os próprios nomes destas vilas dão testemunho da situação de seus habitantes: indicativos de carência, eles são um reconhecimento social das condições de vida dos trabalhadores rurais<sup>22</sup>. Ainda a respeito da “Vila Miséria”, o senhor

Salviano completa:

“Ela foi criada pela prefeitura por isto: os fazendeiros colocou o povo na cidade, correu com o pessoal todo. Aí eles foram lá e pediram [ao prefeito] que agasaia eles aí ele adouu esta vila aqui.”

A condição de dependência a que, como *moradores*, os trabalhadores rurais estavam submetidos em relação aos proprietários tomou outra forma, inclusive política, nas novas condições de vida.

Elizeu Nadir José Lopes e depois Adair Francisco de Oliveira foram os dois prefeitos que criaram a vila de que trata o depoimento do senhor Salviano, antes citado. A concessão de lotes pela prefeitura de Buritis a esta população expulsa das fazendas constituía um dos principais capitais políticos de Elizeu e de Adair. Em Buritis isto se espelhava na própria importância que estas figuras políticas locais tiveram historicamente na realocação dos trabalhadores expulsos das fazendas. Em sua atuação política e nos significados que lhes são atribuídos, esses políticos profissionais encarnavam em suas próprias figuras a dimensão totalizadora da política, antes expressa no vínculo entre proprietários e trabalhadores.

Com o político profissional procura-se restabelecer o elo moral que era antes o centro valorativo da relação com o fazendeiro. Através do político profissional perpetua-se a política como incorporação diferenciada, e não participação, porque ela perdura como o esteio da subordinação e da dependência social, econômica e política dos trabalhadores rurais.

A expulsão das fazendas<sup>23</sup> representou para os trabalhadores de Buritis não apenas a perda da moradia, veio acompanhada da proletarização em sua faceta mais cruel, o assalariamento diário. A modernização agrícola recente de Buritis introduziu na década de oitenta o cultivo da soja, e com ela a mecanização, agravando as condições de vida dos trabalhadores rurais porque representou a diminuição das oportunidades de trabalho. Ela veio ainda acompanhada da perda do valor econômico das formas tradicionais de produção: “a meia não dá mais paga”.

Às custas da depauperização de grande parcela da população rural, os políticos profissionais de Buritis tornaram-se, através do monopólio dos recursos públicos, os agenciadores exclusivos da sua incorporação política e social. Ao encarnar a qualidade totalizadora da política, os políticos profissionais assumiram, em novo contexto, o papel antes desempenhado pelo fazendeiro. A fala de um político local, “Toninho”, é elucidativa:

“Aqui ainda existe muito o voto de amigo, o voto de gratidão. As pessoas conhecem as qualidades da gente, a gente sempre procura atender na hora das dificuldades, e eles são de fato gratos com aquilo, e acompanha da mesma forma que fosse um grupo familiar votando.”

A fala atesta tanto o valor da amizade quanto o tipo de relação política que ela engendra – e os termos morais em que esta é implementada. Trata-se de uma atuação política que, ainda quando ostensivamente condenada, é empregada como estratégia corrente.

O fortalecimento do Estado – visível entre outras coisas pela independência econômica do principal órgão público no município, a prefeitura – se liquíidou com o poder privado dos proprietários, o fez sem alterar a base social excludente e o conjunto de valores que sustentavam seu antigo poderio. A nova configuração política, ao contrário, parece ter se constituído pelo aprofundamento daquele código de valores, uma vez que nela a persuasão desempenha um papel muito mais relevante que no contexto anterior em que, quando necessário, inclusive a força era utilizada. Este componente da persuasão explicita a valorização do eleitor e a alteração do caráter da relação política, mas implica por isto mesmo – dada a manutenção da assimetria – uma revalorização do antigo código de valores, posto que sob a permanente tensão e pela novidade da barganha.

A classificação eminentemente moral que era aplicada ao fazendeiro – “bom” ou “mau” patrão<sup>24</sup>, tornou-se o eixo do valor conferido ao político profissional. Ele é tido por uma boa ou má *pessoa*. Considerado o melhor político de Buritis, creditava-se unanimemente ao então prefeito Elizeu o qualificativo de boa pessoa, “amigo de todos” – neste caso, um atributo com indissociável componente político. Cantada na Festa de Aniversário de Buritis, a quadra de uma “curradeira” – música profana com que pontuam os foliões em suas peregrinações religiosas as músicas sacras da folia, e que geralmente trata de temas da atualidade – dá o tom do julgamento público sobre Elizeu e atesta o código de valores que o informa: “Senhores prestem atenção, ai, ai, ai.../ Senhores prestem atenção esta grande amizade/ que este prefeito tem/ na grande comunidade.”

O eixo classificatório de fundamentação moral foi transferido do patrão para o político; a relação política perdeu o acréscimo da mediação do proprietário de terras, que se valia da sua ascendência moral sobre o trabalhador; o político profissional dela imbuíu-se. A relação política permaneceu definida pela dependência, na esteira da manutenção da marginalização social – o que se pode verificar, a título ilustrativo, na questão da terra, decisiva na atribuição social dos trabalhadores rurais. Se para o trabalhador rural a propriedade da

terra afigura-se ainda mais difícil, um sonho que vai se tornando raro porque implausível, o político é quem pode, eventualmente, conceder-lhe alguns palmos de chão urbano. O político “dá” o lote:

“O Elizeu [prefeito, então em seu segundo mandato] foi eleito outra vez porque o povo enxergou esse tipo de coisa, sabe. Todo mundo retirado lá das fazendas, né? Falou: – prá onde é que vai? Então ele fez isto aqui [o loteamento que deu origem à Vila Miséria] e tornou a ser eleito por conta disso: o povo considerou aquilo que ele tinha feito. Foi *pagando* isso”.

Reeleger alguém é pagar uma dívida, do mesmo modo que se candidatar a um cargo eletivo requer fazer *promessas*. É significativa a mudança dos termos que definem a relação política: de uma relação percebida essencialmente no âmbito do mando e da obediência<sup>25</sup>, ela passa a ser exprimida segundo a linguagem de uma dívida moral, cimentada pela barganha. A relação entre político e eleitor constitui-se no âmbito desta nova ordem moral. Apresenta-se como um elo ou ligação cujo signo é dado pela categoria nativa *compromisso*. Compromisso firmado pelo político ao proferir a promessa; compromisso aceito pelo eleitor ao receber – ou esperar – o “benefício”. O eixo valorativo desta ordem moral, implicado na relação de compromisso, encontra-se na *pessoa*, tanto que é mais forte o compromisso quanto mais pessoais a promessa e o benefício.

Detendo o monopólio dos recursos estatais, o político profissional habilita-se ao papel de distribuidor de benefícios. Para a pobreza em desabrigo ele pode conceder telhas, tijolos; na absoluta penúria, mantimentos; remédios, na doença; cobertor, no frio. Faz-se política desta maneira em Buritis, colocando as relações políticas num plano dimensionado pela noção religiosa da caridade. Caridade como ato particular de concessão, mediado pela sensibilidade, conformador e estabilizador de uma assimetria dada. Relação moral codificada numa assimetria, a relação política apresenta-se como eminentemente hierárquica: não é acordo *inter pares*, mas a disputa pelo “favor” do político profissional.

O político, como o demonstram as figuras emblemáticas dos dois principais políticos de Buritis que significativamente se sucederam mutuamente no cargo de prefeito, faz-se próximo, como garantia de permeabilidade ao *pedido* particular. A acessibilidade, determinando a importância política do verbo “conhecer”, é definidora do papel do político profissional. Essa importância premente pode ser reconhecida tanto na fala de um fazendeiro tradicional que afirmou poder ir ao prefeito com a vestimenta do trabalho, quanto do trabalhador que disse não haver definido o voto porque ninguém havia feito o pedido. Igualmente ilustrativo do papel que o político profissional veio a desempenhar é o lugar

histórico que a emergência da liderança das duas principais figuras políticas de Buritis ocupa. O nascimento político de Adair Francisco de Oliveira e a ascensão de Elizeu Nadir José Lopes à prefeitura dá fim à hegemonia política da família Lopes nos moldes que vigoravam até então.

A história política de Buritis após a emancipação do município, em 1963, conta-se com a luta política entre Antonino Cândido José Lopes, sob a sigla do PSD, e Pedro Versiani, pela UDN. Um relato sobre o primeiro atesta o modo de domínio político então vigente:

“Antonino Cândido José Lopes, pai de Délio, com a força política dele era o patrono de Buritis, se ele dizia: ‘você vai votar em tal’, aí você tinha que votar”.

A veracidade desse testemunho do senhor Egídio Evangelista do Prado, juiz de paz de 1941 a 1979, pode ser verificada na genealogia dos prefeitos de Buritis. Na primeira eleição do município, em 1963, João Honorato Primo, genro de Antonino, vence Pedro Versiani; na segunda Délio Prado Lopes, filho de Antonino, é eleito sem concorrentes; na terceira, assume Baltazar Fonseca Melo, sobrinho de Antonino, igualmente candidato único. A fala do senhor Egídio traz a memória da ordem política que testemunhou:

“Político vinha tudo de Paracatu. Ficava uma espécie de cabo eleitoral que fazia a política para Paracatu... Antonino Lopes angariava tudo prá eles, ele puxava o eleitor, angariava os eleitores para acompanhar [o PSD-PTB]. Da UDN era o Jeferson Martins, fazendeiro de Paracatu, mas o encarregado aqui era Pedro Versiani, mais forte porque era mais rico, mas não ganhava... O que dava toda a direção para Antonino era Joaquim Bruchado. Enquanto ele foi político só ganhava ele. Essa pessoa vinha aqui de avião fazer política, daqui eles iam para Serra Bonita. Chegavam, reuniam o povo na época da Festa de N.S. da Peña, quando todos os fazendeiros estavam reunidos. Coronel Manuel de Almeida, deputado federal, que vinha muito aqui, colega de escola de Antonino... Esses chefes de Paracatu é que davam dinheiro para eles fazer campanha. Naquele tempo tinha banquete, juntava as mulheres para cozinhar e dar comida para as pessoas reunidas”.

A importância política das lideranças locais dependia – além da riqueza econômica – do “conhecimento” de pessoas influentes. O domínio do chefe político advinha não apenas do controle da massa completamente anônima dos

eleitores, como dos vínculos pessoais com políticos hierarquicamente mais importantes. Assinalado na fala o vínculo histórico entre festa e política no município, mostra-se entretanto relevante que nas festas de então “todos os fazendeiros estavam reunidos”<sup>26</sup>.

Significativo que o fim do domínio familiar dos Lopes se verifique com a morte inexplicada de Pedro Versiani, e a atribuição de assassinato político a um membro da família opositora. Encontra-se aí a origem da dissidência política do sobrinho de Antonino, Elizeu Nadir José Lopes. Este, tendo sua candidatura a prefeito preterida, por ser irmão do suposto assassino, lançou um *outsider* da política, o motorista Adair Francisco de Oliveira, elegendo-se como seu vice.

Foi o ano de 1972 que marcou o início da alternância política de ambos na prefeitura de Buritis, assinalando igualmente uma nova forma de relação política. Mudança atestada na fala de um dos mais importantes atores dos acontecimentos, Edson Valadares Pimentel – oponente dos dois na campanha de 1972. Para Edson, os “antigos caciques políticos” não têm mais nenhuma expressão, eles desapareceram. E completa: “hoje ninguém mais acredita em político.” Outra figura política relevante, na época vereador, José Fonseca Melo, o “Deca”, afirma:

“Edson perdeu porque acabaram os líderes. Já tinham desaparecido os líderes: Antonino, José Pimentel. Além do povo querer o fim de uma etapa, nós queríamos uma nova etapa.”

Os “caciques”, ou os “líderes”, enquanto mandatários discricionários desapareceram<sup>27</sup>. A eleição de 1972 de fato marcou o início de uma “nova etapa”, com a emergência do político profissional acrescentando outros elementos na relação política, como a sedução e a barganha. Para alguns o desaparecimento desses “caciques” constituiu uma perda, porque os “líderes” referiam um tempo em que as relações eram percebidas predominantemente sob o signo da honra. Apesar da mudança, porém, nexos de continuidade podem ser reconhecidos na fala de Elizeu:

“Sobre o meu caso eu diria o seguinte: eu amo a minha terra, acho que acima de tudo eu tinha o meu passado, a minha origem, eu sou da família Lopes. O meu tio, o velho Antonino, era uma pessoa que dedicava a vida dele todinha em prol da comunidade. Ele montava naquele cavalo e fica trinta dias viajando para Paracatu, quando nós pertencíamos a Paracatu. Ele fazia todo aquele trabalho dele em benefício do povo. Eu convivi aquela vida, aquela natureza, quer dizer, *fazendo favores* aos outros,

dediquei minha vida todinha assim, fazendo favores.”

Mantida a concentração da estrutura fundiária, a expulsão dos moradores repercutiu em um agravamento da situação dos trabalhadores rurais e de sua dependência<sup>28</sup>. Dependência que condicionou a relação político-eleitor a uma assimetria – antes vivida na relação totalizadora *fazendeiro-morador*. Dependência que em última instância, pela assimetria nela implicada, tensionou a ordem moral em que se inseria a relação político-eleitor numa direção hierarquizante.

Elo entre o local e o nacional, mas sobretudo entre população e patrimônio público, o político assume em sua própria pessoa o papel do Estado – como a fala anterior do então prefeito Elizeu atesta. Sua pessoa torna-se, ela própria, uma instituição, transformando em vínculo pessoal e moral a impessoalidade da agência estatal, transmutando direitos em favores. Canal de distribuição, ele é percebido como doador e benfeitor. O político legitima-se neste papel. Constituída e constituindo uma ordem social excludente, a política é, através do vínculo com os políticos profissionais, um meio pontual de incorporação diferenciada. Não cabe, na relação aqui subentendida, a noção de direitos, mas de concessão, de “benefícios”<sup>29</sup>.

O vínculo pessoal, ao mesmo tempo que estabelece na relação política a dependência, consolidando-a, é instrumento de incorporação – tutelada – social e econômica. Sob o signo da dependência, o vínculo pessoal é o meio de incorporação daqueles que são marginalizados ou excluídos das condições mínimas de sobrevivência. Mas a política como vínculo pessoal e veículo de apropriação apresenta um escopo bem mais abrangente: ela estabelece um estatuto diversificado de cidadania – sob a moldura do mesmo tipo de relação – entre aquele que pede tijolos e o que, por exemplo, primo do prefeito, recebe da prefeitura de Buritis o contrato privilegiado de jardinagem dos poucos canteiros públicos da cidade. Exercida como vínculo pessoal, a política torna-se veículo e instrumento de solidificação de privilégios, sustenta e mantém a desigualdade, por ser diferenciada a incorporação política – além de social e econômica – a que dá lugar.

A experiência social em Buritis revela a manutenção da articulação personalista pelo político profissional: a relação totalizadora que antes vinculava o trabalhador ao proprietário tornou-se elo direto entre o eleitor e o político. Articulação que se reproduz através do monopólio dos recursos públicos, assumido pelo político municipal. Portanto, o crescimento do Estado não se verificou pelo fortalecimento das instituições, como propunha Victor Nunes Leal, ou de um ordenamento legal burocrático, em termos weberianos, mas pelo patrocínio do

poder local, como intermediação personalista. Ela perpetua-se pela manutenção da condição de marginalização social e econômica da população, que mantém a situação de dependência do eleitor em relação ao político. Este é o entendimento que norteia um comentário a respeito dos dois prefeitos que se sucedem alternadamente em Buritis: “O Adair é aparentemente uma pessoa muito boa, e o Elizeu também. Mas eles não têm interesse que as pessoas se libertem”.

### A pessoa política

Se num corte longitudinal é possível identificar nexos de continuidade e ruptura no modo de relação política definido como personalista, a própria relação, enunciada nas falas, permite reconhecer nuances de significado importantes. Como padrão de articulação política, o personalismo reproduz-se pela reprodução das condições estruturais de marginalização e dependência; não menos importante, porém, é a configuração de valores em que repousa, o que requer trazer os sujeitos e sua fala. Na fala é possível encontrar o sentido atribuído, o valor implicado, a motivação explicitada. Na fala recobra-se o sujeito em sua dimensão humana.

Do ponto de vista dos sujeitos, o personalismo apresenta-se como vínculo, fundado numa relação de mutualidade, expresso na noção de “compromisso”. Compromisso ancorado em um código de prestações mútuas, colocando as relações políticas num âmbito de reciprocidade entre *pessoas*. Em Buritis o político é percebido como um distribuidor e assim se auto-avalia. É o que se pode depreender de uma conclusão comum a população e políticos, sintetizada na afirmativa: “o sistema da política no interior funciona na base da promessa”. Ou da atitude de políticos locais que se municiam de artigos de consumo para distribuir nas campanhas, como, por exemplo, um candidato que alegou haver providenciado mil e quatrocentos cobertores através da LBA. A mesma postura pode ser lida entre os eleitores: “eu quase não falo em política, nós quase não precisamos da prefeitura”, ou: “eu nunca precisei da prefeitura prá nada aqui”.

Isso posto, é necessário dimensionar o papel da política em um município do interior. A política é um todo abrangente: “tudo aqui é em torno da política”, replicando em Buritis os dados de Peirano (1986); “a política manda em tudo”; “eu observo que sem a política nada vale nada. Mesmo não sendo boa ela é o melhor regime que existe na face da Terra”; “política é tudo, tudo depende da política”; “mal comparando, no interior é Deus no céu e o prefeito na terra”<sup>30</sup>. O dom da onipresença e onipotência conferidos à política – e, por extensão, aos políticos – encontra um espantoso contraste com a sua absoluta *exterioridade*. A política é do outro, o político; os sujeitos não se incluem enquanto tais, agentes.

Sentido que, no discurso dos políticos, tem um correspondente perfeito: o povo. Sempre passivo, o povo é nele um referente retórico de legitimação.

Permeando tudo, tudo ordenando, a política é de uma totalidade abarcadora. Nesta dimensão abrangente e concreta ela é representada pelo “governo”, que se apresenta tangível na figura dos políticos, seus prepostos. Os bens que a política, através do governo, pode prover, os “benefícios” sejam eles quais forem, apenas são alcançados por meio desses intermediários que são os políticos. Com a corporificação de uma instância patrimonial representada pelo “governo”, a relação política torna-se um vínculo de mediação, embora necessariamente contingente. Ela estabelece uma assimetria que converte direitos em concessões. A fala do senhor Salviano, é elucidativa:

“Esse terreno que está aqui, porque nós conhecemos fazenda aqui que não cria um tomate prá passarinho comer... Então como é que nós vamos fazer num tipo de vida dessa? Isso aí nós achávamos que isso aí tem uma grande parte do governo, sabe? Tem, tem uma grande parte do governo. Você veja aqui, outra: precisava de fiscal aqui no comércio, que todo dia diz que tem alta prá cima, alta prá cima, isso só dá no lombo nosso. Ora, todas as coisas que existem eles só jogam no lombo do mesmo governo. Todo mundo está dizendo: – é o governo, o governo é que mexe com armazém. Não conhecem nenhum deles aqui. Agora mesmo estavam dizendo que a partir de hoje as coisas [os preços vão subir] mais duas vezes ou três, e ninguém... Ele lá não conhece. Mas essas leis estão sofrendo nas mãos dos comerciantes aqui, dizendo que essas altas é o governo que está fazendo. O governo, eu falo todo dia: –gente, o governo não *conhece* vocês aqui não! ...”.

O poder conferido à política e especificamente ao governo é atravessado pela percepção de uma relação agonística entre desiguais, na qual o governo deveria intervir em socorro dos “fracos”. A política permeando toda a vida social, possui uma função reguladora, exercida pelo governo. Todo poderoso, ele é o único em condição de suplantar os poderosos locais. Quanto à questão crucial da terra, por exemplo, ao governo competiria a solução do conflito, bem como lhe caberia pôr fim à miséria do povo. Mas ele “não conhece vocês não”. A importância do verbo conhecer na relação política – relação pessoal, como indica o pronome junto ao verbo – só é equiparada pela repetição dramática da negação. O senhor Salviano prossegue:

“Agora tem outra coisa também. Reforma Agrária é feita com dinheiro, não é fazer invasão, botar os poderosos..., jogar o povo prá dentro de uma fazenda e depois mandar pistoleiro, com polícia e tudo lá botar fogo na turma. Isso aí prá mim também já é fora do caso. Tem jeito não, Reforma Agrária é feita com dinheiro. O INCRA tem que ver isso e o governo tem que aplicar esse tipo de coisa. Que ninguém tem costa de chumbo, gente!”.

O senhor Ulisses Pereira dos Santos, conhecido por “nego Ulisses”, vereador de Buritis de 1963 a 1967, e atualmente funcionário da prefeitura, apresenta uma visão complexa da política. Em sua fala, representativa dos valores e práticas políticas vigentes em Buritis, a noção da política como uma totalidade abrangente e provedora alcança uma imagem perfeita na idéia de totalidade orgânica, corporal. Neste sentido há uma sobreposição entre política e nação, políticos e governo:

“Se a eleição [eleição presidencial, em 1989] fosse de estado, muita gente diz que seria melhor prá nós. Mas eu digo o contrário: todos os corpos têm um só coração e se deixarmos que ele fique doente é difícilimo que as outras partes criem. A administração federal é o coração e o pulmão de um país, sem ela ninguém tem boa saúde. Os benefícios que chegam aqui a maior parte vêm do estado, mas se a decisão não parte de Brasília, de algum poder público federal, o estado não teria com que beneficiar ninguém. Além das leis que seguram todo o poder nacional, que mandam aplicar e adquirir, também vem o conjunto de pessoas, funcionalismo de todos os níveis, da mais alta classe, que estes são da ala federal e é de lá que parte o apoio estadual para nos trazer um bom reflexo até o setor municipal de que vivemos nós.”

A divisão administrativa apenas tem razão de ser como divisão funcional de uma totalidade orgânica maior, o país, à qual deve servir. A administração federal, “coração e pulmão” deste corpo, é um centro de decisões cujo funcionamento se organiza por leis, mas cuja ordem operacional é realizada por funcionários. A boa saúde do corpo resulta da distribuição adequada dos “benefícios” a cargo desses funcionários:

“A gente não pode falar que um político é ruim. Eu não tenho como dizer o meu candidato, o meu candidato é o candidato do prefeito. Por motivo dele ser chefe, a gente é obrigado a obedecer, tenho isto como um dever, acho isto bonito, bom.”

E, em outro momento:

“Mas a política mesmo quando ela é má ela é boa. Através dela, alguém que não podia pagar o médico, através da política ou do político ele ganhará gratuito este resultado. O outro que não podia colocar o filho numa escola boa, se não for através da política, do dinheiro público que faz parte da política, melhorando a região, se não for por estes meios não haverá outros.”

Embora distante e abstrato, o governo, como centro de decisão e lugar do estabelecimento das leis, é acessível por meio dos políticos. Estes, pela posição que ocupam, como membros, funcionários do governo, possuem uma ascendência legítima, incontestada, porque dados como hierarquicamente superiores. O caráter impessoal, abstrato e intangível do governo e da política é contornado pela presença reconhecível do político. A impessoalidade deve ser superada como condição para a conquista do benefício; o público só tem razão de ser como depósito de benefícios, cuja distribuição cumpre ao político realizar. Na esfera da relação pessoal com o político, a apropriação privada do público não é reprovável, porque subsumida na relação moral englobante com a *pessoa*<sup>31</sup>.

Esta dimensão moral reveste a principal característica da categoria *pessoa*, bem como as relações políticas nela fundadas. É neste plano que o verbo “conhecer” na política assume sua completa significação: uma relação moral apenas se verifica entre *pessoas*, que idealmente deveriam conhecer-se. Antes de excluir, isto requer a intervenção de mediadores entre o governo, distante, e o povo, anônimo. Apenas a *pessoa* do político pode exercitar o reconhecimento. Fala o senhor Salviano:

“Eu prá mim, no caso de ter esse pessoal, pode dizer assim desacertado da terra do trabalho, eu achava que o prefeito era um dos primeiros a puxar essa rama porque ele *conhece* esse povo todo, não é? Conhece toda a necessidade que existe... Precisava que ele tomasse uma providência para que o município tivesse uma grande renda. Porque se botasse esse pessoal todinho aqui..., gente, era uma grande renda tremenda! Mas o que está acontecendo? O prefeito está morto aí. Aqui todo mundo trabalha, né? Todo mundo tem força para trabalhar, mas onde? Quando a pessoa tem vontade de trabalhar mas não tem aonde, como é que faz?”

Conhecer, portanto, deveria significar um vínculo especial de compromisso não só com cada eleitor particular, também com os eleitores em seu conjunto.

Conhecer torna-se mote de campanha, como este que percorria a cidade de Buritis, no auto-falante de um carro de campanha, em 1990:

“Alguém que não fez muito mas tem contribuído para o desenvolvimento junto ao governo municipal. *É melhor confiar em quem é conhecido* do que em quem nunca fez nada pelo município, pelo estado de Minas Gerais”.

Esta divisa de campanha de um candidato à reeleição para a Assembléia Legislativa revela como o padrão de relacionamento pessoal como vínculo político primordial não é exclusivo da interface político-eleitor. A importância do vínculo entre pessoas políticas constitui um imaginário que informa práticas políticas abrangentes porque configura uma idéia do funcionamento da política como sistema. Sua imagem é a de um rede em que os nós se interligam, permitindo conexões à distância. Nesta lógica aquele eleitor afirmou estar indeciso quanto ao candidato: “ninguém ainda pediu meu voto”.

A política representa um reino de possibilidades, em sua ampla esfera totalizadora. Se “tudo depende da política”, ela constitui a instância na qual a realidade, dura e penosa, encontra sua ratificação e, ao mesmo tempo, guarda a *promessa* tantas vezes malograda de mudança: “o povo vive muito de esperança”; “a gente sempre deposita alguma esperança – pouca – no candidato da gente”. Mas a *promessa*, na política, é dos políticos, eles a proferem, eles devem cumpri-la. “Os homens no palanque todos falam a mesma coisa. A gente não quer que fale, a gente quer que cumpra”. A plataforma política, expressa na forma de *promessa*, estabelece, genericamente, o compromisso moral que vincula o político ao eleitor, reforçando exemplarmente a tese maussiana sobre a dádiva<sup>32</sup>: “ruim é prá quem promete e não cumpre, não é prá quem espera. Se você empenhou dar uma agulha, você fica devendo prá sempre aquela promessa”.

A promessa, eixo das campanhas políticas, estabelece um compromisso tácito entre o político e o eleitor, pelo penhor da palavra<sup>33</sup>. Proferida em termos genéricos, num palanque ou em programa de televisão, ela carrega o sentido de um compromisso moral em que a *pessoa* do candidato, sua honra é empenhada; no contato pedestre com o eleitor esta relação manifesta-se como um compromisso tácito de disponibilidade para a “ajuda”. Há, na promessa, um conteúdo salvacionista que implica no reconhecimento de um poder político que é conferido pela própria investidura no cargo, e que subtrai qualquer noção de luta ou confronto de uma diversidade de interesses presumivelmente postos em jogo. “Só um governo forte pode realizar as promessas feitas em campanha”, ou seja, um governo que se encontra idealmente acima das pressões e confli-

tos da sociedade. No significado implícito da promessa pode-se reconhecer o contraste entre a potência conferida à política, ao governo e, por extensão, aos políticos e a impotência da população, dos eleitores, traduzida em passividade.

O paradoxo inerente à promessa é que ela supõe uma separação radical entre o político antes e depois da investidura no cargo – marcando a diferença do “tempo da política” (Palmeira 1992) –, correlato da separação governo e população: “quem vence é custoso não ficar com cara de demônio” (*Correio do Vale*, Ano II, n.20, 1/12/72)<sup>34</sup>. A descrição do processo político feita por habitantes de Buritis repete um mesmo padrão: inicia afirmando que “política no interior é feita na base de promessa”; prossegue narrando o procedimento dos candidatos, “quando alguém é candidato anda a pé pelas ruas, conversa com o povo, paga uma bebida, diz que é pobre e aponta outro (candidato) que passa e não olha para a pessoa”; e conclui com a narrativa da conduta do político após a eleição, “passa de carro na rua e nem olha prá trás”, “depois de eleito, não recebe – nem pode receber – pessoas descompostas no gabinete”. O jogo de proximidade e distância, como atesta a sedução pela intimidade aparente, é considerado uma característica normal da política. A encenação obrigatória de intimidade pelo candidato é seguida pelo isolamento distante, no gabinete, quanto investido no cargo. O compromisso que a promessa sela, cujo fundamento se encontra na proximidade do “conhecer” está fatalmente fadado ao rompimento.

O poder conferido à política e o papel desempenhado pelos políticos, o poder do governo e a impotência da população espelham-se na relação político-eleitor. A *promessa* é o selo verbal desta relação e signo da dependência que ela estabelece. Nesse contexto significativo, o político profissional é o verdadeiro agente da política, único cidadão “politicamente ativo”, na denominação weberiana. Desde seu surgimento no moderno sistema de representação a *promessa* adquiriu relevância crescente. Ela indica o compromisso público do candidato quanto ao caráter de seu desempenho futuro<sup>35</sup>, uma vez eleito. Descontados os problemas inerentes à idéia de representação e desconsiderando-se o componente partidário, a confiança emprestada ao candidato no voto é uma exigência à coerência na conduta do político, um dos fundamentos da legitimidade no sistema de representação.

Em Buritis, entretanto, além do empenho da ação futura – portanto o compromisso que responsabiliza o político –, a *promessa* guarda, ainda, um significado pejorativo, que remete ao seu conteúdo salvacionista, gerado pela miragem de poder que o futuro político evoca. Nesta acepção da categoria, o poder gerador de fatos da instância política é apropriado pelo político às custas do compromisso de veracidade e coerência. Este deslocamento do eixo signifi-

cativo repercute na associação entre política e mentira, transformando a política na arte da ilusão, ou antes, do engodo. Daí a afirmativa de um vereador: “não sirvo prá ser político, não sei mentir”. Como afirmou um morador de Buritis:

“Política no interior é como eu te falei, é na base da promessa. Promete tudo: avião, navio, mesmo que não tenha mar aqui, mas promete”.

Nesta acepção, a “política realizada na base da promessa” faz-se na mentira e pelo malogro das esperanças que alimenta. Um ex-candidato a vereador ressalta:

“A gente não tem nem argumento para falar com o povo. O povo quer promessas. A gente traduz política só por esse lado”.

A promessa gera um comprometimento mútuo pela palavra. Embora o candidato derrotado enfatize o conteúdo derogatório da promessa, sua fala explicita ser ela um traço constitutivo da relação político-eleitor, particularmente no período eleitoral. Elas são o fulcro das campanhas, elemento essencial à performance política naquele período. Ela traduz, em larga medida, a relação política, conquanto grande parte do descrédito dos políticos advenha da percepção de quebra da promessa. Neste caso, ela perde o sentido de garantia do nexos de coerência de ação por parte do político, subjacente a uma problematização e a uma tomada de posição ante a realidade, para tornar-se o eixo de um exercício ilusionista. Ao não se responsabilizar o político, por um lado, e, por outro, ao legitimar-se uma política do “vale tudo” – explícita na assertiva de um morador de que “em política vale tudo, só não vale perder” – abre-se um fosso entre o político e o eleitor, aprofundando as dificuldades do mecanismo de representação e construindo um abismo entre política e sociedade.

A distância posta entre o político e o eleitor, dimensionando uma relação hierárquica, é correlata à distância entre “governo” e “povo” na perspectiva da população. As instâncias decisórias são tomadas como alheias e tidas por independentes; as leis vêm do alto e permanecem eminentemente estranhas. Este caráter alheio da política, enquanto não domesticado pelo vínculo pessoal com o político conhecido, confere à política um traço essencialmente autoritário – assim como aos políticos uma posição hierarquicamente superior. Conjugados, dão a medida do salvacionismo dos político e da impotência da população, como se depreende da fala do ex-candidato a vereador:

“Quem vai mudar se nosso povo é incompetente? Quantas Constituições

nós já não tivemos? Porque ninguém respeita a Constituição. Tem que aparecer um iluminado, porque nós, povo, não temos estrutura para mudar.”

Que o político seja o agente social por excelência não impede que a política seja percebida em Buritis como uma instância ordenadora das relações sociais mais amplas. Totalidade abarcadora, a política realiza os nexos sociais, os vínculos entre os homens, mas segundo uma gradação. Diz o senhor Ulisses:

“a política é a mãe de todos no país onde ela funciona. Na civilização da vida humana, a política é o elo de ligação entre as pessoas de diversas classes, desde o mínimo até o máximo”.

Novamente, uma imagem inclusiva da política. Enquanto “mãe”, ela submete as *pessoas*, referendando uma realidade definida previamente pela assimetria. Como metáfora da sociedade, a política não se assemelha a uma rede, mas a uma catedral cujo “elo de ligação” lembra a argamassa que une construindo o alto e o baixo, vinculando essencialmente o “mínimo” ao “máximo”. Na imagem a ligação é estratificada em “classes”<sup>36</sup>, possuidora no entanto de uma solidez que unifica e estabiliza os extremos, o mínimo e o máximo.

De um lado a representação de uma totalidade provedora, poderosa e inaccessível – o Governo; de outro, a de uma totalidade conformada pelo consórcio de desiguais. Seja sob signo do pai provedor, ou da mãe mediadora, a política remete à idéia de um poder em que não se está implicado senão em termos de uma inclusão não voluntária. Não se é agente livre de uma associação, mas sujeito a, sujeito de uma congregação moral.

A transposição do modelo das relações familiares para as políticas é evidente. A política inscreve os homens numa ordem moral abrangente, traduzida numa submissão que não admite escolha pois percebida como configurada numa totalidade substancial. Porque referido a esta dimensão moral, ao governante caberia cumprir um bom governo, derivado das qualidades morais de sua *pessoa*.

Dispõe-se aqui um campo significativo completamente diverso daquele configurado pela moderna concepção da política. Com seu ponto de partida por muitos atribuído a Maquiavel, a moderna noção de política inaugura-se por uma ruptura com os pressupostos morais medievais, sumariada na “razão de Estado”. Contrariando o suposto de uma congregação totalizadora posto que escalonada, constituída por relações de substância, implícito na concepção nativa, a moderna ideologia política indica a fratura e a oposição como construtoras naturais do jogo político, em cujo desenlace se inscreve um elemento aleatório de decisão, a *fortuna*, tanto quanto de perícia, a *virtù*.

Segundo Bignotto, o pensamento político de Maquiavel não exclui necessariamente uma ética, caracterizando-se antes por um redimensionamento de suas bases, deslocando-a da moral de consciência cristã, medieval, para uma ética do bem público, própria dos antigos (1992:119). Ainda que se reconheça no modelo antigo, particularmente romano, a inspiração política de Maquiavel, entretanto, não é desprezível que justamente para marcar a diferença com a moral cristã medieval sua formulação política apresente-se aos olhos comuns como desvinculada da ética.

Esta peculiaridade do significado da política marcará profundamente a concepção moderna, rompendo não apenas com a tradição medieval como também com a presumida inspiração antiga. Esta ressalva aprofunda sua razão de ser quando se considera que a moderna concepção política, com o desenvolvimento individualista (Dumont 1985), aponta para uma dissolução da moral pública – a ponto de caber a redundância do qualificativo público à moral. De todo modo é flagrante o contraste entre a legitimação da disputa de interesses que a concepção moderna de política propicia – independentemente da decorrência ou não, por uma derrapagem moral, da legitimação de todos os meios para a consecução dos fins propostos – e o horror moral que a concepção nativa alimenta à própria noção de interesse e seu derivado, o conflito.

O contraste entre a concepção nativa e as proposições modernas da política não pode ser melhor sintetizado que na oposição entre uma ordem hierárquica mas moralmente unitária, cujo modelo é a família, expressa nas palavras do senhor Ulisses antes citadas, e a associação política fundada não em uma ordem moral transcendente, mas na possibilidade ideal do exercício da livre vontade de seus integrantes, pressuposto da concepção política moderna. No universo de significação de Buritis, o critério de escolha do governante, garantia suposta do bom governo, é definido pela qualificação de sua *pessoa*<sup>37</sup>. São os predicados da *pessoa*, independente da filiação partidária, o pressuposto necessário ao bom governo. Como disse um político de Buritis, resumindo a questão: “o partido é o homem”. Atestado da contradição, o argumento de outro político, Alberto Ferraz é elucidador:

“Eu faço política por ideologia. Eu nunca fui partidário. Eu defendo muito o homem, a postura do homem, e acho que todos os políticos deveriam pensar assim.”

O aparente paradoxo presente nas assertivas apenas se apresenta como tal se se considera um sentido estrito de ideologia. O argumento é revelador de uma concepção efetivamente abrangente, que percebe a política coadunada à

*pessoa*, ao homem, constituindo nesse sentido uma ideologia na acepção de Dumont (1985).

Os nexos de solidariedade não passam pela fidelidade comum a um programa estabelecido ou aos vínculos societários do partido. As mudanças de partido são não apenas comuns, como perfeitamente indiferentes e facilmente assimiláveis pelos políticos, desde que o grupo político dos amigos de sempre os acompanhe. Além de prover a segurança emocional e os vínculos societários fundamentais ao exercício político, a manutenção do grupo político mais próximo, para além da inconsistência partidária, representa o elemento suficiente de legitimação da mudança. Sendo a *pessoa* o centro valorativo da política, as motivações políticas pessoais são perfeitamente legítimas, desde que sancionadas pelo grupo político mais próximo, dos “amigos”.

Sendo a relação político-eleitor concebida como vínculo entre *pessoas*, fundado na *promessa* e selado no *compromisso* mútuo, verifica-se uma tensão no âmbito dos valores que implica. Num plano representado pela dimensão estritamente humana, trata-se de uma relação que supõe uma igualdade original entre pessoas morais. De outro lado, no plano da sociedade, na qual necessariamente a relação se inscreve, ela supõe uma assimetria; enquanto elemento de uma relação social, pode-se reconhecer na categoria *pessoa* a hierarquia como um valor implícito, dimensionando ideologicamente a dependência e a assimetria dadas entre político e o eleitor.

Na categoria nativa *pessoa*, contudo, o valor enfatizado é o da igualdade, com a ressalva de que se trata de uma igualdade com sentido metafísico atribuído por Mauss ao desenvolvimento cristão desta noção. É o que Mauss refere como “a passagem da noção de *persona*, homem revestido de um estado, à noção de homem simplesmente, de pessoa humana” (1974:237, grifo do autor). Na categoria nativa *pessoa*, mais do que alguém em circunstância, é privilegiado o próprio fato da sua existência, por assim dizer: alguém é porque é ser vivente, pessoa humana. A qualificação moral de uma *pessoa* deve ser primeiramente reconhecida nela mesma. A ênfase é colocada no aspecto substancial e, portanto, incondicionado de sua existência. Sob este aspecto a igualdade referida à categoria *pessoa* inscreve-se num plano essencialmente metafísico, ou seja, não determinado socialmente. Esta peculiaridade da atribuição de valor presente na categoria *pessoa* permite o paradoxo de representar uma igualdade ideal sem chocar-se com a desigualdade de fato. Enquanto o valor conferido à igualdade, explicitado na categoria nativa *pessoa*, remete a um plano antes de tudo moral e metafísico, a assimetria presente nas relações sociais, e no caso em questão entre o político e o eleitor, apresenta um reconhecimento, jamais explicitado, da hierarquia.

A qualificação do político é feita em termos de sua *pessoa*: o “melhor político de Buritis”, assim reconhecido até por seu opositor mais aguerrido, é unanimemente considerado “boa *pessoa*”. Além do conteúdo cristão e metafísico antes assinalado, categoria *pessoa* reporta-se também à totalidade concreta que define o indivíduo empírico. Por oposição à idéia abstrata de indivíduo – e seu correspondente político, o cidadão, de cunho genericamente igualitário – a *pessoa* é alguém, é conhecida, tem um nome. “O político em campanha bate no seu ombro, sorri, chama pelo nome”. Portanto, a *pessoa* enquanto valor inclui um abrangente espectro de atribuições, desempenhando entre elas relevante papel a afetividade. No domínio da afetividade encontram-se incluídas as manifestações emocionais bem como o uso do corpo como instrumento político. Entre suas diferentes expressões em Buritis pode ser citada a recusa de socorro prestado pela ambulância da prefeitura a uma parturiente como sanção negativa por sua conduta durante a campanha: ela teria destrutado o então candidato.

A categoria nativa *pessoa* implica uma unidade afetivo-racional incompatível com o sentido implícito à noção de cidadão, que supõe a idéia do indivíduo enquanto categoria genérica (Dumont 1985) e, sobretudo, uma separação radical entre a sua dimensão pública – a que se refere exclusivamente – e a dimensão privada. Se em seu significado intrínseco a categoria *pessoa* remete a uma indistinção entre a dimensão pública e a privada; no plano das relações políticas que norteia ela implica numa confusão das esferas pública e privada. Ela supõe a inclusão dos elementos relacionais de outras instâncias de agregação – como a família – no domínio político.

Retomando Sérgio Buarque, pode-se conjecturar que, entre outros fatores estruturais da organização política, o aspecto propriamente valorativo da política tenha um peso substancial na presença do *ethos* rural no ambiente urbano das modernas cidades brasileiras. Com respeito à categoria *pessoa*, salienta-se o contraste com o conjunto de valores comumente associados à idéia de cidadão. Indivíduo autônomo, este constitui um espaço público em que se relaciona com os demais sob uma orientação igualitária. A *pessoa*, ao contrário, traz para o que deveria ser um espaço público diferenciado, todos os elementos agregados em sua órbita, pois que constituída em relação. À medida que é definida numa relação particular, vínculo concreto e assimétrico entre o político e o eleitor, sanciona a hierarquia na política. Como bem anota Mauss, “é a partir da noção de *um* que a noção de *pessoa* foi criada” (1974:236, grifo do autor), isto é, a pessoa é uma unidade moral com indistacável escopo social.

A ambigüidade da categoria *pessoa* em sua dimensão política encontra-se no fato de supor uma igualdade universal, intrínseca a todos os homens como “pessoas humanas”, mas presente em cada homem na particularidade de sua

*persona* social. Uma igualdade ao mesmo tempo substancial e universal, mas que, enquanto igualdade substantiva, pode realizar-se exclusivamente no âmbito moral e metafísico. Trata-se da tensão inerente ao desenvolvimento cristão da *pessoa*: igualdade entre todos os homens como filhos de Deus, unicidade de cada homem em sua filiação dileta perante ele.

Por sua vez, o político profissional relaciona a noção moral de *pessoa* a um determinado contexto social. O “bom político” conquista eficácia justamente porque atua segundo o código social vigente do que consiste ser “boa pessoa”. O bom político, como *pessoa* e não indivíduo, estabelece o plano das relações políticas segundo vínculos particulares de solidariedade. Ele atualiza na política a dimensão concreta da categoria *pessoa* – isto é, da pessoa com sua inscrição social particular. Com o recurso ao campo moral regido pela *pessoa* enquanto valor, orientado pelo compromisso mútuo, sustenta ideologicamente a assunção de privilégios particulares. A categoria política *pessoa* atesta a ausência de uma moral pública.

Como anteriormente assinalado, se levamos a discussão do personalismo sustentada por Sérgio Buarque a suas raízes weberianas, reconhecem-se na relação política personalista os traços característicos de uma sociabilidade fundada em relações comunitárias. A noção nativa da política como totalidade abarcadora compreende uma idéia de pertencimento, ou seja, de inclusão numa totalidade coletiva. Verifica-se assim uma correspondência entre a percepção nativa da política como totalidade abrangente em superposição à sociedade – o vínculo societário que esta percepção política calcada na noção de *pessoa* pressupõe – e a matriz sociológica do conceito de personalismo. Aplicadas à política, as imagens parentais nas falas antes citadas referendam o modelo da família para as relações políticas. Sociedade e política são percebidas como totalidade abrangente que guarda – ou deveria guardar – as características da vida comunitária.

Avessa à noção de relação associativa fundada na “união de interesses racionalmente motivados” (Weber 1991:25), portanto um artifício que supõe a existência de indivíduos autônomos guiados pela razão, a relação comunitária sugere antes uma comunhão de sentimentos. Ocupa idealmente a posição mínima numa escala de racionalização entendida como medida do cálculo implicado nas ações e relações. Neste plano ideal, qualquer suposição de ruptura posta pela explicitação de posições, de diferenciação de interesses, sugerindo a idéia de luta, deve ser banida<sup>38</sup>. A comunhão realiza-se por um reatamento que é unitário, reportado ao todo e não às partes. Como o sujeito político por excelência, a *pessoa*, é percebido em sua totalidade concreta e particular, portanto diferenciada, o vínculo com o todo admite e sustenta a manutenção

da desigualdade. Reencontra-se assim, no plano da percepção da sociedade, a dimensão hierarquizante da categoria pessoa.

É notável como a contradição posta na identidade brasileira, reportada por Sérgio Buarque na forma de dualismos que podem ser sintetizados no par rural e urbano, repõe-se exemplarmente em Buritis. O confronto permanentemente posto no plano do discurso ideológico nacional entre modernidade e atraso reduplica-se no contexto local. O contraste entre a ordem institucional e legal de cunho liberal e os fundamentos da sociabilidade compreendidos pelas normas comunitárias recolocam-se ali e podem ser reconhecidos na tensão inerente à categoria nativa *pessoa*.

É de se considerar que a pessoa política inscreve-se à perfeição nos quadros definidos pelas relações personalistas, coadunando-se com a organização de um Estado patrimonial através da idéia de uma totalidade política – pai, mãe –, que em última instância subsume a sociedade. O personalismo apresenta-se como forma de articulação particularista, relação social em uma estrutura patrimonial, e como valor, numa ordem social concebida como totalidade moral. O personalismo, instrumento conceitual, encontra na noção nativa de pessoa um correspondente político no plano dos valores sociais que norteiam e justificam a ação e conformam a compreensão do mundo político. Como relação social referida ao Estado Patrimonial, ele apresenta-se como um veículo de inclusão que reproduz as desigualdades dadas. Como um valor, reconhecível na relevância política da *pessoa*, conforma-se à percepção da sociedade e da organização política como totalidade orgânica, substancial, e portanto inquestionável. Neste contexto, como pensar a mudança senão como dádiva, concessão?

### Política e festa

A síntese destas referências ao sentido da política, ao significado implícito nas relações e representações, encontra-se na festa. A festa é uma imagem concreta do todo social e nela presentifica-se a pessoa política, cuja ambigüidade significativa a festa reduplica. “Política em Buritis se faz é com festa”. Esta afirmação, de todo inusitada, expressa reiteradas vezes, sublinha a necessidade de despir preconceitos para compreender o significado da política. Indica o inusitado caminho a ser percorrido para buscar o sentido da política encarnado na festa. Conferindo-lhe validade, é preciso ir à festa.

Na festa encontra-se, de fato, a conjugação da política nas suas mais variadas acepções. A política como totalidade inclusiva e afetiva, na reunião indiferenciada de homens e mulheres concretos, em sua expressividade tangível, corpórea, e não a abstração suposta na idéia contratualista; a política como

relação moral que vincula *peessoas*, com a contradição fundamental dada por uma igualdade de substância, em termos morais, uma diferença substantiva inscrita e sensível na singularidade individual, e uma hierarquia implícita na relação social.

O que a festa como dimensão política pode enunciar? Ela constitui uma existência coletiva particular: não é a multidão numericamente expressiva configurada pela assistência de um comício – ainda que este freqüentemente tome-lhe de empréstimo a feição; não constitui um ato político com fim determinado externamente, como uma passeata. A festa, lugar do lúdico, domínio social auto-referenciado, dimensiona um espaço político presentificado e celebrado como união primordial e necessária entre *peessoas*.

A festa, fato social pletórico inscrito numa singularidade histórico-cultural, possibilita a leitura da política em contexto. Em sua abrangência temporal e histórica vinculação à política permite a leitura de mudanças políticas, denotadas na mudança das festas. A festa, como expressão e realização política, evento, *faz* política. Acontecimento social com conotações políticas, porquanto ato político, a festa é eficaz na medida em que veicula mensagens dotadas de sentido. Acontecimento, ela dá lugar à conjunção de representações e práticas.

A festa é uma unidade que restaura o sentido de totalidade simbólica, patenteando como acontecer no tempo a impressionante capacidade criadora do social. Tomar a festa como rito, lugar comum antropológico, representa um reconhecimento teórico do dizer e fazer nativo da política, sintetizados na festa<sup>39</sup>. O rito, a festa, proporciona-o na medida em que presentifica a sociedade e seu poder simbólico: totalidade preñe de significado. Etnograficamente é possível pensar a festa/o rito como realização simbólica ancorada em relações sociais nela estabelecidas e figuradas. Na festa/no rito é possível reconhecer a ação social como simbolicamente constituída<sup>40</sup>.

A festa subverte o sentido moderno da política. Acontecimento, ela não constitui a dimensão pública como âmbito abstrato, patrimônio e realização comum de individualidades. Dimensão pública abstrata que é a garantia legal das prerrogativas essenciais do indivíduo: autonomia, igualdade e liberdade. Dimensão pública na qual tem lugar o exercício da cidadania em sua acepção clássica. Em lugar disso, a festa celebra uma comunhão de vida, temporalmente inscrita e emocionalmente sustentada.

A singularidade da festa e o seu significado político são definidos pela relação político-população, ou melhor, político-eleitor que nela tem lugar, delimitando assim um espaço político. O sentido nativo da associação entre política e festa é uma referência indireta àquela relação e ao modo específico de instituição do fato político na festa. Em Buritis, a apreciação de valor presente no

reconhecimento dessa conjugação atribuíam-lhe um fundo de irredutível engodo. As festas políticas eram vistas como sinônimo de atraso, donde derivava o sentido pejorativo da frase que enunciava sua facticidade. A denegação embutida na frase e na apreciação daquilo que ela denota, a associação política-festa, indica uma estranheza e recusa do fenômeno político nela implicado sem que ele seja, contudo, esclarecido. A estranheza não é, portanto, privilégio do etnógrafo, festas e política constituem um enigma compartilhado.

O melhor caminho para o enfrentamento da obscuridade, escondida na translúcida constatação factual das festas políticas, é seguir a pista do sentido indicado na assertiva nativa. “Política se faz é com festa” equivale a afirmar que as festas são políticas porque nelas se conquista o voto. Esta constatação banal, contudo, merece o esclarecimento que advém da indagação: como e por quê? Será necessário seguir as pistas na própria festa enquanto evento, nela estão os indícios de seu significado. O que equivale assumir com Tambiah (1977) que a forma ritual da festa não é incidental, é parte integrante de seu significado.

A eficácia política das festas, contudo, apenas torna-se compreensível na medida em que a forma ritual espelha e traduz valores. O que a festa realiza em ato de sociedade, a noção de *peessoa* significa como valor. A festa restaura o valor da *peessoa*, simbolicamente; este o seu sentido político, sob sua forma ritual. Tomando das festas o sentido imediato, compreende-se que o significado político da relação político-eleitor que nelas tem lugar realiza-se fundamentalmente ao diluí-la numa relação mais ampla. Esta capacidade – opacidade – da festa é garantida pela especificidade do espaço que engendra, âmbito de convivência social totalizador e equalizador. A festa representa neste sentido um âmbito privilegiado por propiciar o convívio concreto e multívoco entre o político e o eleitor. A relação personalista – óculos analíticos – preenche-se dos valores e do sentido atribuídos pelos sujeitos sociais, com toda a sua ambigüidade.

Um dos segredos da eficácia da festa enquanto engenharia política encontra-se na construção multívoca da relação política nela realizada. Espaço social com atributos próprios, cuja principal motivação é o encontro e a convivência num âmbito despido das atribuições pragmáticas da vida cotidiana<sup>41</sup>, a festa cria idealmente um domínio marcado pelo desinteresse e pela gratuidade. Nela organiza-se um espaço coletivo indiferenciado em que a noção de *peessoa* perde o sentido de papel social, papéis que são discriminadores do cotidiano. A festa, avesso do mundo cotidiano, apresenta-se como todo coletivo onde comungam seres humanos investidos tão só dessa condição. Enquanto forma ritual é, portanto, *communitas* (Turner 1975). A configuração deste domínio constitui a festa.

Preservando e assumindo a aparência deste domínio coletivo indiferenciado realiza-se a política em Buritis. Política que, como ficará evidenciado

pela história das festas<sup>42</sup>, é nelas uma intrusão constitutiva. A política na festa preserva-se da noção moderna de interesse, de instrumentalidade e de seus correlatos, o cálculo racional. O que não exclui o uso da festa como artifício político: importa que isto não apareça e a política nela seja subsumida. Fala o então prefeito Elizeu N. J. Lopes:

“Eu faço uma comparação comigo próprio, eu mesmo gosto de festa. Eu vim duma criação que a minha mãe era a pessoa que coordenava todas as festividades da paróquia daquela época. E nós fomos criados daquela natureza, criado participando, ajudando. Por outro o migrante que veio para Buritis – nós temos uma comunidade de 30 mil habitantes – o pessoal que veio do sul tem essa qualidade, são um pessoal muito festivo. Embora que é entre eles mesmos, parece que não tem aquela... aquele achego com o pessoal local. E também varia a tradição, o tipo dos festejos, porque nós temos uma tradição, eles têm outra”.

Na fala do político, as festas são uma tradição da qual ele partilha. Inserem-se num *ethos* que configura uma “comunidade” de 30 mil habitantes: sendo unificadoras pelo comum apreço que lhe devotam os *do lugar* e os *de fora*, são também distintas, porquanto conformadoras de tradições diversas. A festa delimita um campo moral cuja imagem é espelho daquela construída por sua realização: encontro de seres totais, *peessoas*. Nela circulam não indivíduos e sua faceta pública, cidadãos, mas homens e mulheres na inteireza de sua humanidade concreta, corporalidade e nome.

A marca de concretude da política, visível no espaço político configurado pela festa, revela a pessoa política no reconhecimento que nomeia, estabelecendo uma relação de mutualidade político-eleitor. A *pessoa política* necessita da relação que a constitui para ter existência, donde deriva a premência do reconhecimento e a importância da festa como espaço político concreto que proporciona a identificação. A festa como espaço político concreto revela a extrema contingência da pessoa política, em contraste com a noção de cidadão.

Procurar o sentido nativo da política na festa requer suspender a noção de ação orientada pela adequação meio-fins, própria da racionalidade instrumental e de um modelo associativo estabelecido segundo a determinação racional dos indivíduos – através do contrato –, noções que, conexas, configuram o ideário político moderno. Na modernidade o domínio público passou a ser definido em termos econômicos, uma vez que a racionalidade instrumental legitima a política como âmbito de representação e luta de interesses.

Cabe a dúvida quanto à pertinência da atribuição a esta concepção política

em termos da lógica mercantil como capaz de configurar de fato um domínio público. Talvez seja mais acertado entendê-la como delimitadora de um espaço político que, como contrato por comum acordo, estabelece um campo legítimo de disputa de interesses conflitantes. Na vertente liberal mais difundida, herdeira da versão contratualista lockeana, a racionalidade que gere a organização capitalista de produção é transposta ao plano político, fundamenta um “mercado político” em que os interesses conflitantes privados<sup>43</sup> solucionam-se “democraticamente” pela decisão da maioria, tornada lei.

Nesta perspectiva a concepção moderna da política – entendida como mercado político – bem como a que se encontra em foco, expressa na festa, aproximam-se na medida em que representam uma ausência da dimensão pública. Em um caso o modelo de sociedade é contratualista e abstrato; noutro a referência social é concreta, com inspiração comunitária, tendo a família como modelo. Na festa a apresentação da política como relação imediata e concreta suprime à política a dimensão pública que a concepção moderna exclui ao reduzir a política ao jogo de interesses.

Posto seu significado enquanto *communitas*, é necessário considerar que, como evento político, a festa é também dela uma negação – nisto reside sua ambigüidade. A relação político-pessoa política nela insere a assimetria dada na sociedade. O qualificativo “política” introduz na festa uma disjuntiva inextrincável, reinstaura nela o que a sua forma ritual pretendia negar.

O fato político inscrito na festa é um resíduo da relação multívoca entre *peessoas*. Ele realiza-se pela redução daquela relação multívoca à relação político-profissional-pessoa política a qual, ao delimitar na festa um espaço político, o constitui segundo uma polaridade hierárquica incompatível com a definição tanto clássica quanto moderna de democracia. A perspectiva moderna incorporou a idéia de luta e força em sua definição da política<sup>44</sup>, mas nela o dissenso é garantia dos iguais, indivíduos-cidadãos; na concepção antiga a política era representada como instância da persuasão – em que cabia o artifício da retórica –, suposto da decisão pacífica e racional, marca da relação dos iguais, cidadãos da *pólis*; na festa, através da relação que a constitui, enuncia-se a política como *adesão*, comunhão afetiva, que suprime na identificação a equanimidade.

O modelo político representado pela democracia antiga constitui na *pólis* o espaço político não apenas como substrato material definido pelos muros das cidades, mas sobretudo como uma construção coletiva da cidadania ativa. A *pólis* constitui um âmbito público que atravessa o tempo e a própria sobrevivência histórica das cidades-estados porque fundado em palavras e ações memoráveis (Arendt 1991). A palavra – também depositária, enquanto memória, dos grandes feitos – é construtora da dimensão pública, da *pólis* (1991:36-37) e de sua

perenidade. Neste sentido especificamente grego, a democracia nas cidades-estado não se confunde nem se resume ao sufrágio de todos os cidadãos – ela se realiza na construção de uma esfera pública na qual a cidadania tem lugar pelo exercício da palavra, oportunidade de transcender a perecibilidade individual pela criação meritória num âmbito comum imperecível<sup>45</sup>.

A palavra, no contexto do mundo grego, introduz na vida política a procura da racionalidade contra o erro<sup>46</sup>. Em contraste, na festa a palavra é coadjuvante do gesto. O que remete à festa como ação ritual e ao âmbito significativo por ela criado. A festa é a imagem do descompromisso, onde o inusitado tem entrada franca, onde os homens, por um momento libertos do cotidiano, têm a aparente possibilidade do improvisado. Nela o livre movimento de cores e corpos, o constante fluir sem ordem, sugere o império do caos e não da razão.

A festa ambienta uma anti-estrutura. Ela cria um plano totalizador de aparente indistinção e no qual todos são partícipes, pois a festa é inclusiva: é espetáculo em que todos são atores. Encontro marcado com o transitório, fugaz momento sem destinação, a festa realiza-se em si mesma, é ato social que celebra a reunião. Em Burity elas são acontecimento-marca, tradição socialmente valorizada. Para além de qualquer esforço interpretativo, as festas de Burity registram genuína alegria, atestada até pela expectativa de júbilo que marca sua espera. Elas legitimam o folgar e o prazer. Nelas não a lei, mas o desejo, vige. *Eros* é seu frequentador assíduo e *Thanatos* não raro a visita. Em seus qualificativos as festas em tudo lembram o imaginário estado de natureza, pois que parecem restaurar as suas qualidades perdidas: a liberdade e a igualdade.

Mas o “estado de natureza” é uma ficção analítica e as festas são um estado da sociedade; elas apresentam a sociedade em sua concretude e imediaticidade. Com início e fim definidos, na festa há regras – mesmo que estas prescrevam a espontaneidade e alegria – que por sua oposição à ordem do mundo cotidiano apresentam-se como ausência de regras e como intrusão da natureza<sup>47</sup>.

Fosse possível desvencilhar o específico significado político da festa em Burity, poder-se-ia nela identificar uma afirmação do poder soberano da coletividade em si mesma. Esta é, de fato, a “mensagem” política explicitada na festa: realização auto-referida do “povo” para ele mesmo. Reunião desinteressada inscrita no tempo a festa é celebração de uma comunhão. Mas a política, sendo-lhe constitutiva, realiza-se nela como relação social: político-pessoa política. Relação assimétrica, uma vez que a pessoa política apenas se realiza através do político. Não se reportando a uma dimensão abstrata e indiferenciada como o cidadão, a pessoa política realiza-se através do reconhecimento pontual no tempo e no espaço. Por ser referida a uma totalidade concreta e singular, expressa pela categoria nativa *pessoa*, a pessoa política requer o reconheci-

mento por parte daquele que faz a política, o político profissional. A cidadania restritiva da pessoa política confere à festa um sentido de abdicção, porque baliza o poder do político profissional em detrimento do seu outro, encarnado coletivamente na festa, o “povo”.

A festa, como rito social, permite apreender a política em seus significados multívocos. É preciso no entanto não descurar o significado nativo que lhe é conferido como expressão e realização política e, portanto, o significado político a ela reportado. Em Burity ela é tida como sinônimo de atraso e ignorância. A festa, rito, *communitas*, aponta para a política como reunião totalizadora, comunhão indiferenciada. A festa, evento político, no entanto, inscreve uma assimetria, espelho da sociedade que a cria simbolicamente: é onde estão encarnadas as *pessoas* em sua dimensão exclusivamente humana; mas nela as *pessoas* são tais em sua singularidade, como o suposto relacional da categoria pessoa indica. A festa, evento, realização política, inscreve uma diferença fundamental entre o político e os outros: ela insinua pela própria presença destes “outros” um elemento distintivo, o poder.

Assim, a festa afigura-se como ilusão. Ilusão posta na contradição fundamental nela implicada: a de uma igualdade que se quer manifestar, simultaneamente, na singularidade e no enfeixamento social da *pessoa*. Porque a *pessoa*, que é antes de tudo “gente” como toda gente, uma vez particularizada e inserida numa ordem social e política, é posta numa ordem hierárquica; ao singularizar-se na festa, encarnando-se socialmente, a *pessoa* sucumbe à assimetria que efetivamente rege as relações na sociedade brasileira, espelhada na festa pela relação assimétrica político-população. Inscrita numa totalidade abarcadora, supõe o arbítrio e o autoritarismo. As promessas de igualdade supostas na idéia de *pessoa* são falseadas pela realidade social, porque o valor de igualdade significado pela categoria é limitado a uma dimensão transcendente, silenciando diante do código social hierarquizante, do respeito à autoridade. A festa enquanto promessa de igualdade é o que é enquanto acontecer no tempo: um lapso passageiro, transcurso extraordinário que apenas suspende a realidade cotidiana.

Este caráter extraordinário da festa, com todos os seus conteúdos afetivos e simbólicos, é percebido e expresso em Burity no valor político a ela conferido. Porque a festa como evento político é interpretada como sinônimo de atraso, e, por isto, negada. Ela é índice da “ignorância do povo”, de sua “pobreza de espírito”. A festa como evento político encontra-se subsumida no signo “sertão”, e o sertão precisa ser superado. Que imagem da modernidade o pode substituir? Que sentido emprestado ao novo pretende-se construir?

Não há uma resposta pronta. O certo é que as duas possibilidades de escolha

política historicamente constituídas em Buritis apontam para duas alternativas cuja feição complementar é reconhecida socialmente. Os dois nomes que se alternaram na prefeitura de Buritis são signos diversos do personalismo, sob a moldura comum de uma organização política patrimonialista. A distinção “bom para o povo” e “bom para o município” neles encarnada fundamentalmente representa a atribuição de significado para uma mera diferenciação de estilo. É de inspirar reflexão, contudo, o próprio fato da disjuntura: porque o “bom para o povo” é considerado distinto do “bom para o município”?

O anseio de mudança, que pode ser encarnado pela idéia de modernidade, não encontra nela a qualificação necessária. Os problemas concretos que a população enfrenta, particularmente a parcela constituída pelos trabalhadores rurais e suas famílias, são contemplados, na época das campanhas políticas, com promessas de conteúdo salvacionista, ou então de favores particulares – uma aposentadoria, um lote, um emprego. Desta forma o compreende um dos candidatos a prefeito da cidade: “candidato com programa não ganha em Buritis. Ainda vigora aqui lei de Nero: ‘pão e circo’”, e completa dizendo que o coronelismo continua porque “o povo adora o cabresto”, acrescentando um ditado com respeito a esse povo: “me engana que eu gosto”.

O personalismo identificado por Sérgio Buarque é reconhecível na trama das relações políticas, desde a que inscreve o político e o eleitor, até a que ordena o jogo institucional entre Executivo e Legislativo, do município à União. Mas ele também remete a uma dimensão valorativa, expressa na categoria *pessoa*, repleta de ambigüidades. Nesta categoria encontra-se em tensão dois ideais: o de igualdade e o da diferença; de uma unidade universalizável e de diversidade particularizada; do genuinamente humano, portanto, comum e passível de comunhão, e do relativo, social relacional e, portanto, sujeito a fraturas, ao poder: subordinação e dominação.

Referir o personalismo a esta dimensão valorativa, com as nuances de significado nela embutidas, é útil à compreensão de sua abrangência no tempo e no espaço. Torna de certo modo compreensível que a cidade tenha virado sertão. A categoria *pessoa*, com sua polifonia rica em contrastes, remete a ideais que ainda não encontraram uma verdadeira realização, ao se recusar o ajuste personalista como a solução daquela tensão. É o que sugere alguém em Buritis ao dizer que “nosso país precisa de uma coisa, mas nossos políticos fazem outra, sempre regredindo o poder mental de nosso povo.”

## Notas

<sup>1</sup> Ginzburg, C. (1989) apresenta um interessante trabalho sobre o que chama “paradigma indiciário” nas ciências humanas, que buscam nos resíduos, no dado marginal, um meio para alcançar o complexo, não diretamente apreensível. Ginzburg destaca a semelhança entre este tipo de investigação, fundamentado no caráter qualitativo do objeto das ciências humanas, e práticas ancestrais de caçadores, bem como com ciências práticas como a medicina.

<sup>2</sup> Escreve Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*: “ainda que puramente ideais, os poderes que lhes são conferidos (pelas representações às coisas) deste modo atuam como se fossem reais, determinam a conduta dos homens com a mesma necessidade que forças físicas”.

<sup>3</sup> De outro lado, no próprio método de investigação da antropologia encontra-se a exigência de uma perspectiva em que a interpretação se realiza pela consideração conjugada da ação social e de seus significados.

<sup>4</sup> Wanderley Guilherme dos Santos (1970) foi talvez o primeiro a identificar o caráter bipolar da “imaginação política brasileira”. Entende ele ser a dualidade um padrão cultural que constitui um modo de observação e representação da realidade política nacional (1970: 145). Ao evidenciar este traço histórico do pensamento social brasileiro, Wanderley Guilherme dos Santos tornou consciente o uso de um modo genérico de apreensão do Brasil. Este préstimo intelectual para a compreensão do pensamento social tornou-se herança de trabalhos importantes como o capítulo introdutório de Schwarz (1981).

<sup>5</sup> De um ponto de vista metodológico, a inspiração weberiana de *Raízes do Brasil* pode ser notada em seu caráter tipológico, que tenta construir um quadro analítico coerente a respeito do Brasil a partir de sua singularidade histórica. Na particularidade histórica procura apreender o nexos causal de um desenvolvimento ímpar, buscando para tanto os aspectos significativos de nosso contexto cultural. Tais são as características metodológicas distintivas do tipo ideal weberiano. Além disto, em Weber a recusa de qualquer redução do conhecimento histórico à determinação de leis encontra sua justificativa no caráter essencialmente significativo da vida social, o que requer a inclusão necessária do sujeito social e de suas atribuições de valor. Situados no âmbito da significação, os estudos históricos não devem pautar-se no lógico, mas, descendo às singularidades históricas, precisam alcançar os “condicionamentos psicológicos”. O “homem cordial” de Sérgio Buarque é, assim, a expressão psicológica de um tipo, construção conceitual que procura sintetizar no indivíduo e sua conduta uma determinada orientação de valores, sociologicamente constituídos.

Para Weber a história é em si mesma despida de sentido, imersa no fundo irreduzível de irracionalidade que ele identifica no *mun-do*. Entretanto, sendo a ação humana essencialmente significativa, a busca do conhecimento histórico encontra na imputação causal uma fundamentação racional. O sujeito do conhecimento das ciências da cultura, no entanto, encontra-se na situação contingente de estar igualmente imerso na cadeia valorativa da significação. A ele cabe a tentativa de reunir um complexo de elementos, eleitos como significativos, unindo-os num todo conceptual coerente e consistente com os fatos históricos – o tipo ideal (1983:28-29; 1986:79-127). A busca de um nexos causal, portanto, não representa uma recaída positivista, uma vez que é entendida como uma atribuição do

sujeito do conhecimento em seu esforço compreensivo. Tanto que os tipos ideais são, na formulação de Weber, construções analíticas sempre passíveis de superação.

<sup>6</sup> A garantia da unidade interna do país foi eficazmente realizada no alvorecer do Império, quando aspirações separatistas foram sufocadas. No plano externo, a delimitação das fronteiras territoriais nacionais foi historicamente definida de maneira pacífica, por meios diplomáticos, não consistindo em motivo sério de comoção e mobilização de sentimentos nacionalistas. Pouco após a abolição da escravidão – quando o problema étnico não se impunha de maneira particular, pois os escravos eram ideologicamente alijados, como social e politicamente excluídos da sociedade nacional – implantou-se eficazmente a ideologia da “democracia racial”. Sendo bem sucedida no conformar uma imagem complacente das relações interétnicas no país, a ideologia da “democracia racial” subtraiu-lhes o caráter focal, enquanto problema, da identidade nacional. Descontadas a questão étnica e os conflitos com nações vizinhas – tão importantes na consolidação das identidades nacionais como a história européia o demonstra – coube-nos o dilema do descompasso temporal que é resultado do descolamento histórico e social, mas não ideológico, da Europa, herança do estatuto colonial. Restando como impasse o paradoxo das “idéias fora do lugar” (Schwarz 1981).

<sup>7</sup> O que será tratado com mais detalhe na Parte III.

<sup>8</sup> É possível perceber a lógica personalista no interior do Estado patrimonial no fenômeno político conhecido por fisiologismo. No fisiologismo a relação entre os poderes, de que é um capítulo, é ditada por uma organização centralizada em que o executivo detém o poder decisório, exercendo o legislativo função legitimadora através da ratificação das políticas governamentais, o que se verifica desde o nível municipal até o federal. Esta relação viabiliza-se pelo uso patrimonial dos bens públicos. No plano municipal, conforme comentário de um vereador de Buritis: é difícil ser vereador numa cidade do interior, especialmente quando da oposição. Exercendo o vereador o papel de intermediário de demandas, caso ele deseje ter seus pleitos atendidos precisa dar apoio incondicional ao prefeito. “O prefeito não quer que o vereador apareça, faça as coisas”. Seguindo o mesmo testemunho, o vereador, que é da oposição, afirmou que quando procurado por seus eleitores recomenda que se dirijam diretamente ao prefeito. Igualmente ilustrativa do tipo de relação entre os poderes foi a frase proferida por um suplente da oposição recém empossado em substituição ao correligionário que insistira em manter uma postura oposicionista: “caititu fora do bando vira comida de onça”.

<sup>9</sup> Tomando como parâmetro o processo de racionalização tal qual descrito por Weber com respeito à Europa, o personalismo pode ser interpretado como um índice da não racionalização da política brasileira. Recordando Weber, porém, em sua lúcida proposição epistemológica das ciências sociais expressa na noção do particularismo histórico; bem como o eixo maior de todo o seu investimento intelectual, a investigação do processo crucial de racionalização, definidor do caráter específico de constituição da modernidade, não se pode deixar de supor a possibilidade de outros desenvolvimentos de racionalização política, que não o burocrático – legal. Sem prejuízo do irredutível componente voluntarista, em certa medida arbitrário, presente no personalismo como modelo das relações políticas no Brasil, é necessário reconhecer que, quando referido a um contexto institucionalizado de organização estatal patrimonialista, ele representa a lógica específica desse sistema, como

será desenvolvido na próxima seção. Há que considerar, porém, o sentido específico de seu desenvolvimento, cujos parâmetros não são conferidos por valores tais como eficiência e eficácia, típicos da racionalidade instrumental estudada por Weber.

<sup>10</sup> Weber 1991: 25ss.

<sup>11</sup> Sérgio Buarque esmera-se em delinear as características da autarquia rural, substrato social do personalismo. Contudo, é preciso considerar que mesmo a dispersão autárquica do grande domínio rural aqui implantado como forma de exploração colonial não se efetivou sem uma lógica assentada na metrópole. O personalismo não seria, por exemplo, capaz, por si só, de realizar a proeza da constituição de uma unidade nacional no Brasil, cuja efetividade não pode ser melhor aferida que pelo contraste com o esfacelamento do império colonial espanhol.

<sup>12</sup> Aspásia Camargo (1986) faz um minucioso estudo do compromisso entre o Estado central e as oligarquias regionais, o chamado “pacto agrário”, no período de 1930 a 1964, através do qual se garantiu a manutenção da estrutura fundiária. Superada a ameaça inicial do reformismo tenentista, o “pacto agrário” estabelece-se após o Estado Novo. Mesmo no interregno democrático de 1945 a 1964, no período denominado pelos historiadores como “populismo”, reconhecidamente um fenômeno urbano, o mundo rural permaneceu sob a sujeição oligárquica. A manutenção da estrutura fundiária, como bem o demonstra Aspásia Camargo, foi o termo fundamental do acordo tácito implicado no “pacto agrário” entre oligarquias regionais e Estado central. O controle do voto, o outro esteio da dominação oligárquica, era sua garantia, instalada no Congresso como representação parlamentar, da manutenção do “direito inalienável à propriedade”, contra eventuais iniciativas distributivas do Executivo. O controle do voto rural era, em última instância, o elemento definidor no jogo de força entre oligarquia e Estado central, garantia última da estrutura fundiária, por sua vez imprescindível ao domínio oligárquico. Como será apontado adiante, apenas com o regime militar, alheio às pressões da bancada ruralista, a tímida iniciativa representada pela lei do Usucapião irá introduzir alterações na relação político-eleitor.

<sup>13</sup> Merece estudo o papel definidor das características do Estado brasileiro representado por Vargas. Foi durante o seu governo que a estrutura estatal brasileira organizou-se e complexificou-se. Sua importância no imaginário político dos segmentos populares urbanos não é pequena, como atesta Caldeira (1984).

<sup>14</sup> Traçando o que se poderia chamar uma genealogia do personalismo ibérico, Sérgio Buarque discorre sobre as características especiais daquela burguesia, particularmente a portuguesa. Ela não criou valores próprios da racionalidade burguesa, como o cálculo e a disciplina (Holanda 1986:8). Não houve em Portugal uma estrutura aristocrática tipicamente feudal – cujas relações fossem marcadas por um contrato estável entre superiores e inferiores (Schwartzman 1975:39) –, que demandasse uma luta duradoura para a afirmação de uma ordem social burguesa; luta que pudesse propiciar, por sua vez, a afirmação de valores próprios a esta classe. À burguesia lusa faltaria, nesta interpretação, uma identidade calcada em uma ética do trabalho, que lhe conferisse dinamismo e independência.

<sup>15</sup> De cujo estreito entrelaçamento a crise que provocou o afastamento do presidente Fernando Collor de Mello revelou os efeitos nefastos. Testemunha a abrangência da simbiose

clientelista da economia nacional a frase emblemática de um dos mais importantes empresários brasileiros, Antônio Ermírio de Moraes, implicado na crise: “somos todos corruptos”.

<sup>16</sup> Historicamente pode-se apreender as origens deste movimento nos termos que terminaram por definir o destino histórico do movimento de 30, em que o conteúdo crítico presente em parte do ideário tenentista, importante presença em cena, foi alijado pelo governo Vargas. Neste momento fundamental de organização e afirmação do Estado nacional brasileiro, o matiz autoritário que sempre caracterizou o período oligárquico da Primeira República foi incrustado na organização estatal, notadamente com a ditadura que caracterizou o Estado Novo. Vargas, por sinal, fiel a sua origem oligárquica, não apenas manteve intocado o mundo rural como trasladou o seu modelo para o cerne do Estado nacional, a ponto de corporificar na sua própria figura de “pai dos pobres” a imagem personalista do Estado, ou do “governo” para uma grande parcela da população. É Vargas, mais uma vez, quem sintetiza uma característica permanente da política brasileira, a modernização econômica com viés essencialmente conservador do ponto de vista político, o que lembra Barrington Moore Jr. (1975).

<sup>17</sup> Em uma imagem corrosiva e aguda sobre a política, o senhor Rosa, fazendeiro e mestre de folia em Buritis afirma: “parece que o Brasil virou uma carniça, e juntou urubu, cada um quer tirar um pedaço daquele ser vivente que morreu.”

<sup>18</sup> A partir desta perspectiva, é possível compreender porque historicamente a desestruturação do assentamento rural da sociedade brasileira, renunciada no declínio da lavoura canavieira, não significou a ascensão da sociabilidade tipicamente urbana. Ao contrário, o declínio econômico das grandes propriedades tem historicamente implicado em um fortalecimento da política tradicional (Schwartzman 1975:80).

<sup>19</sup> Posteriormente veremos como o valor político fundamental expresso pela categoria nativa *pessoa* constitui uma afirmação da igualdade que, contraditoriamente, fundamenta relações políticas assimétricas.

<sup>20</sup> Ao contrário do coronelismo, clientelismo é um conceito que define relações políticas diádicas e que, portanto, adequar-se-ia melhor à caracterização do fenômeno em evidência, até porque enfatiza a intermediação, sublinhada na fala antes mencionada. Entretanto, se a indeterminação histórica do conceito confere-lhe maior elasticidade, realiza-o às custas da acuidade interpretativa (Rua 1985). Além disto, perde a perspectiva da relação entre o Estado e a organização local do poder político, aqui em foco.

<sup>21</sup> “Morador” é a designação local para o que em outras regiões denomina-se agregado ou parceiro. A categoria descreve a situação do trabalhador rural que não apenas trabalha, mas também reside, vive na terra do patrão, e fica-lhe, por isto, “devendo obrigação”.

<sup>22</sup> A população de trabalhadores originária das fazendas guarda ainda uma viva memória da época em que partilhava o estatuto de *moradores*, época que considera o “tempo de fartura”. Guarda com saudade a lembrança das plantações para consumo caseiro, das frutas nos quintais, da criação de animais domésticos. Os mais velhos entesouram técnicas, tornadas obsoletas, do fabrico artesanal de especiarias sertanejas, que já não podem transmitir aos filhos. Comparando o presente da vida nas vilas com aquela época, rapidamente tornada pretérita, contabilizam na memória apenas perdas, que a tornam, em todos os sentidos, um

“tempo de fartura”. Seletiva, a memória deste passado recente dos trabalhadores rurais dele reteve aquilo que mais contrasta com o seu presente de penúria quase absoluta.

<sup>23</sup> A fazenda deixou de abarcar a quase totalidade da vida social mas permanece um pólo expressivo, uma vez que continua a representar a maior fonte de trabalho. Verifica-se uma intensa mobilidade dos trabalhadores de fazenda a fazenda; uma crescente transitoriedade nos vínculos de trabalho e, por consequência, uma fragilização dos vínculos de solidariedade entre o trabalhador e o dono de terras. Além disto, novas formas de solidariedade estão germinando – as CEBs, comunidades eclesiais de base, as associações de moradores, o sindicato rural. Não é casual, entretanto, que se verifique em Buritis a presença dos políticos profissionais nestas instâncias societárias: vereadores são eleitos em visitação a igrejas; a esposa de outro é presidente da associação de moradores da Vila Miséria (sem nela morar) etc.

<sup>24</sup> Para uma lúcida discussão dos limites que esta caracterização moral impõe à relação patrão-empregado, a partir das variações da história popular de Pedro Malasartes, ver Da Matta (1975).

<sup>25</sup> A exemplo da fala do senhor Ulisses, poucas páginas atrás.

<sup>26</sup> A clientela das festas mudou, bem como a relação política a que ela dá lugar. Cf. Parte III, tópico IV.

<sup>27</sup> A este mesmo respeito fala o senhor Ulisses, marcando o elo moral da relação política: “A primeira coisa é que ele [Edson] era um menino muito novo. A segunda coisa é que teve pequenos atritos políticos. E o partido perdeu a companhia do companheiro Elizeu, que era inseparável do Edson. O Elizeu ficou perdido do diretório. Quando ele se afastou do diretório muitos o acompanharam. Eu fiquei com Elizeu – o Rosa não gostou –, *devia fineza às duas mães*.”

<sup>28</sup> A anterior situação social dos trabalhadores rurais, definidos como *moradores*, por si mesma enuncia a fragilidade e dependência de sua condição, que não permite classificá-los como camponeses. Se a propriedade da terra, o domínio legal, não é uma noção própria ao campesinato, a sua posse o é, como condição de autonomia do trabalho – em que se assenta a autoridade do pai – e patrimônio familiar, transmitido de geração a geração (Woortmann 1990). Justamente a expulsão que sofreram os moradores em época recente explicita a relação de dependência que os vinculava aos donos de terras, meio de excluir qualquer veleidade de reivindicação à propriedade por parte daqueles que legalmente – com a Lei do Usucapião – poderiam assumir-se como posseiros, e não “moradores”. Fato reconhecido entre eles é o de que a própria condição de proprietários de muitos “donos” de terras, fazendeiros da região, não tinha amparo legal. O uso da astúcia, quando não da violência, foi assim uma maneira de evitar concorrentes à reivindicação da propriedade da terra. Expediente enormemente facilitado pela estrutura assimétrica de relações e pelo reconhecimento social da transitoriedade – a despeito de quantos anos de trabalho familiar investido houvesse: “outrora esse pessoal morava lá criando a família na fazenda dos outros” – que a definição de “morador” atribuía ao trabalhador. Neste sentido pode-se afirmar que o sertão é onde vigora a lei do mais forte. Corroborando o sentido hierárquico da relação entre trabalhador e patrão, cumpre assinalar o costume, em desaparecimento mas ainda vigente, de filhos de trabalhadores passarem a morar com as famílias dos patrões para serem por eles “criados”, ali exercendo verdadeiramente, contudo, o papel de criados da casa. Trata-se, portanto,

da manutenção no interior das próprias relações sociais, de uma extensão temporal do padrão escravista de relação.

<sup>29</sup> Cabe desenvolver ainda o significado específico de cidadania aqui implicado. O que inclusive comporta uma rediscussão do prognóstico de Wanderley Guilherme dos Santos em *Cidadania e Justiça*, quanto às implicações da legislação sobre o significado da cidadania. À luz dos acontecimentos de Buritis em repercussão à Lei do Usucapião, por exemplo, verifica-se a frustração das expectativas do autor quanto ao padrão de cidadania no campo, que lhe parecia assumir, pelo caráter igualitário dos benefícios sociais veiculados pelo FUNRURAL, características democratizantes.

<sup>30</sup> Neste sentido, reconhecendo-se embora a especificidade do “tempo da política”, conforme indicação de Palmeira (1992), tempo de conseguir-se as coisas – ou a sua promessa –, como por exemplo uma aposentadoria, entende-se que a política define todo o tempo determinados aspectos da vida social. O tempo da política constitui um momento privilegiado de acesso aos políticos, quando a política pode mais facilmente apresentar-se sob a forma de políticos acessíveis ao estabelecimento dos vínculos do compromisso.

<sup>31</sup> Roberto Da Matta (1983) realiza um agudo estudo a respeito do significado da precedência da pessoa sobre o indivíduo no Brasil. Contudo, toma-a primordialmente como identidade o que remete ao enfeixamento social da categoria por oposição à noção de indivíduo. Rito de separação, a frase “você sabe com quem está falando?” ao sobrepor ao anonimato a máscara social, explicita a distinção e destrói a veleidade de que se está em universo social igualitário. O sentido nativo da *pessoa*, entretanto, sugere uma complexidade maior da categoria, como se verá adiante. Por hora é suficiente adiantar que embora a *pessoa* seja alguém, possua um nome, seja identificável em sua particularidade na rede social, ela – recordando o caráter múltiplo da categoria, tal qual explicitado teoricamente por Mauss (1974) –, particularmente nesse universo social, guarda o significado cristão de pessoa humana. A festa como rito é o avesso do rito de separação expresso pela frase “você sabe com quem está falando?” – é espaço comum, onde todos podem, indistintamente, comungar a capacidade tão democraticamente humana da alegria e do riso. Essa discussão, em diálogo com Roberto Da Matta, foi tratada com mais detalhe em artigo posterior (Chaves 1996).

<sup>32</sup> O referente necessário é aqui o clássico trabalho de Mauss (1974), inspirador da reflexão de Sahlins (1972) segundo a qual a troca, como fato social, deve ser apreendida historicamente e não como uma categoria natural. Para tanto é suficiente assinalar, de passagem, o sentido completamente diverso da dádiva nas sociedades estudadas por Mauss, em que a riqueza serve à distribuição, e não ao acúmulo, como entre nós. Em um sistema a troca estabelece-se para a manutenção da paz, sob forma agonística, no outro para a manutenção da desigualdade, sob forma da redistribuição pacífica.

<sup>33</sup> Como Mauss (1974) anotou com respeito ao laço social estabelecido pela troca – que não se limita a bens materiais, mas pode realizar-se em vista de reconhecimento social, como atestam as festas políticas –, o direito real permanece ligado ao direito pessoal: as coisas não estão separadas dos que as dão. Enquanto nas sociedades segmentares verificam-se as “misturas”, que inspiraram ao autor belíssima passagem, no direito romano muito antigo o mesmo verificava-se sob a fórmula do penhor. A *promessa* é uma espécie de penhor da palavra que firma um vínculo ou *compromisso*, contrato moral em que está implicada

a honra – neste sentido é ilustrativa a estratégia de um vereador em Buritis: quando em campanha fazia questão de encontrar as famílias reunidas, porque supunha assim garantir o voto de todos pela palavra empenhada publicamente.

<sup>34</sup> Periódico de Buritis.

<sup>35</sup> É Hannah Arendt quem restaura modernamente o papel do “poder de prometer”, segundo ela uma tradição do pensamento político ocidental. Em seu contexto de análise, a *promessa* representa um meio de controle diante da necessária imprevisibilidade dos negócios humanos. Do ponto de vista do indivíduo, é uma garantia de manutenção da identidade no tempo pela memória dos outros; do ponto de vista político é a garantia da soberania sobre o futuro de um corpo político formado por iguais, ante as incertezas decorrentes da ação humana. Neste contexto, a *promessa* sugere um acordo mútuo em torno de um propósito comum, que a todos unindo, gera o poder e cerceia a imprevisibilidade da ação. A *promessa* é, assim, o elemento da negociação entre iguais – pela capacidade de ação – que permite a constituição do espaço público e o exercício da liberdade (Arendt 1991:255ss). A contribuição de Hannah Arendt para a restauração da importância do “poder de prometer” ajuda a iluminar, por contraste, o sentido nativo da *promessa*. Entre a sua formulação, entretanto, e o significado da categoria nativa e seu emprego interpretativo encontra-se uma diferença substancial: a noção de representação, ausente no texto de Hannah Arendt, cuja inspiração política é a democracia direta das cidades-estados. O fenômeno político em foco, a relação político – eleitor supõe a idéia de representação e a inclusão de uma diferenciação em termos do exercício da cidadania. A capacidade de ação, fundamental à constituição do sujeito livre e à igualdade dos cidadãos, torna-se prerrogativa dos cidadãos ativos, os políticos. A *promessa*, neste contexto, é o sinal visível de relações políticas calcadas na renúncia.

<sup>36</sup> Para desconcerto de Stavenhagen (1977).

<sup>37</sup> A noção nativa de “bom governo” recorda a “tradição moral e católica” sugerida por Renato Janine Ribeiro (1992) como o nexos de sentido da concepção popular de política, corroborando, assim, sua indicação.

<sup>38</sup> Esta disposição da população é conhecida e habilmente estimulada durante as campanhas. À época da campanha presidencial de 1989 era comum em Buritis ouvir-se referências de que “se o Lula vencer trará a guerra para o Brasil”. Entre tais alusões comentava-se que em cidade vizinha alguém havia entrado em um “comércio”, empacotado as mercadorias e, ao final, intimidando o proprietário com revólver, saído sem pagar, afirmando que “fica na conta do Lula”.

<sup>39</sup> O fascínio do rito para a antropologia pode ser creditado ao sentido que a frase nativa empresta à festa quando afirma que “política se faz é com festa”: a festa, o rito, reinstaura a totalidade, nostalgia tenazmente perseguida pela disciplina.

<sup>40</sup> Do ponto de vista da interpretação verifica-se uma tensão entre a perspectiva do todo social que a festa figura e aquela que reconheça o papel relevante desempenhado na festa por determinadas individualidades, os políticos (Mauss 1974). O desafio que se coloca é ter presente no decorrer da interpretação que a ação dos políticos apenas se revela eficaz na medida em se que torna significativa, isto é, socialmente relevante. Tomar esta perspectiva

implica na dificuldade de conciliar Weber e Durkheim, ou seja, construir o texto de maneira a evidenciar que a ação social, na definição weberiana constituída pelo ação do indivíduo por referência aos outros, é uma atribuição de sentido cujo marco, fundação e fronteira, é dado pelo fato *sui generis* da sociedade, na acepção durkheimiana de totalidade logicamente anterior ao indivíduo.

<sup>41</sup> Tomando por referência Caillois (1961) reconhece-se que a festa compartilha com o jogo algumas características comuns: é também uma realização separada do cotidiano, com regras próprias, livre e sobretudo improdutiva, não calcada na lógica de resultados. A festa supõe um tempo e lugar diferenciados, circunscrição delimitada que abre um parêntese no curso do cotidiano.

<sup>42</sup> Cf. parte III, tópico 4.

<sup>43</sup> Ainda que a representação dos interesses privados apresente-se sob a forma de grupos agregados de pressão, cabe-lhes o qualificativo de privados uma vez que se organizam sob a lógica da similitude, com vistas à preservação do interesse particular. Contrariam portanto o sentido do público, que é o acordo de diversos em vista do bem comum.

<sup>44</sup> A idéia de conflito e luta passa a ser fundante na política moderna, seja como estado de natureza em permanente ameaça ao corpo político do Leviatã, em Hobbes; seja como constituindo o próprio cerne das relações políticas, como em Weber e Marx. As noções de poder e dominação tornam-se essenciais no pensamento político dos dois últimos autores. Em Weber, por exemplo, a organização política moderna por excelência, o Estado, define-se pelo “monopólio legítimo da coação física”: o que implica num reconhecimento implícito da lei como instrumento consentido de dominação, o que Marx explicita. Tal forma de concepção do político contrasta profundamente com a antiga, em que a comunidade política fundava-se na “necessidade natural” de reunião, “naturalidade” que sobrepassa as desigualdades de modo que até “o senhor e o escravo têm os mesmos interesses” (Aristóteles 1988:14).

<sup>45</sup> Cabe lembrar que não apenas a cidadania era restritiva na cidade antiga – uma vez que mulheres, estrangeiros e escravos dela não partilhavam –, como fundava-se na prevalência da pólis. O aspecto verdadeiramente coercitivo da cidadania antiga, sua absoluta negação da individualidade e da liberdade subjetiva, pode ser reconhecido no episódio da condenação de Sócrates e em sua aceitação ao veredito da *ágora*.

<sup>46</sup> Tanto que Coulanges refere-se a uma lei, pouco aplicada, que previa a punição do orador que comprovadamente aconselhasse mal o povo (1987:341).

<sup>47</sup> As festas também têm sido conceitualmente assimiladas à natureza pela teoria social. Deste modo as concebe Duvignaud (1983), para quem elas presentificam o caráter destrutivo, desagregador por ele atribuído à natureza. O novo código que a festa instaura, de fato, evidencia comportamentos outros em esferas comumente classificadas como âmbito da natureza: a sexualidade e a violência. A efervescência característica das reuniões coletivas, a liberação em âmbitos ordinariamente sujeitos a tabus restritivos criam um novo plano social cuja marca é a impressão, a sensação de desvario. Convém recordar, porém, que a sexualidade humana é um artefato do imaginário, portanto eminentemente social (Octávio Paz 1984). A sexualidade é metáfora realizada de uma natureza concebida. As festas são comumente associadas às orgias, mas estas constituem fenômenos derivados de

uma excitação coletiva cujo poder coercitivo advém tanto da presença de um grupo quanto das referências que desperta ao imaginário. A violência, por sua vez, também pode ser um código – por exemplo, o código do sertão (Carvalho Franco 1974; Souza 1973).

## Festas, o fato etnográfico como drama

*Brilham em vivos tons as vestes.  
Da aldeia já ouço o canto e o riso  
Do povo é isto o paraíso,  
De cada um soa alegre o apelo;  
“Aqui sou gente, aqui posso sê-lo!”*

Goethe

### Eleições e festa: contexto

Pensando encontrar, no inusitado das primeiras eleições diretas para Presidente da República após os anos da ditadura militar, ocasião propícia para procurar o significado nativo da política, desembarquei em Buritis. Logo ao primeiro dia do trabalho de campo, porém, defrontei-me com a inesperada, e posteriormente reincidente afirmativa de que a política em Buritis faz-se com festas. Em lugar de eleições defrontei-me, portanto, com festas; em lugar de partidos, encontrei *pessoas*. Conferindo validade à proposição nativa, foi preciso reeducar-me. Para compreender o sentido nativo da política, para compreender o sentido político das festas, foi preciso a elas ir.

Uma indicação do contraste posto entre a eleição para presidente e uma eleição local ajuda, contudo, a aproximação com o aparentemente inusual das festas políticas – talvez até porque as domestique e inscreva num plano teoricamente conhecido. Um dos signos da relevância das eleições encontra-se na composição de uma teia de relações que deveria alcançar, direta ou indiretamente, o eleitor ou o seu município. Subjaz a esta perspectiva uma compreensão do mecanismo de funcionamento do sistema político:

“Época de eleição prá prefeito o clima é outro, a cidade entra em polvoroso-

sa, o clima é tenso. As campanhas são feitas em cima de ataques pessoais.”  
 “Votar prá presidente é votar no escuro; diferente de eleição para prefeito, quando se conhece as pessoas, um amigo pede o voto. Desta vez ninguém pediu.”

Espelhando uma compreensão da rede personalista da política, para além do âmbito municipal da relação político-eleitor, e retratando a desqualificação dos partidos, argumentava, por exemplo, uma trabalhadora rural com vínculos com o Partido dos Trabalhadores, em favor do voto a Lula, na eleição de 1989:

“Lula é Arena I, Collor, Arena II: eles não se topam. Elizeu está agora sem padrinho – presidente, governador, vice-prefeito, deputado. Se Lula não ganhar não vem benefício prá cá... Lula é o pau que segura duas galhas de cada lado, uma é Ullisses Guimarães, a outra é Collor de Mello. As galhas estão no tronco, mas o tronco é que firma, ele é que está ligado à raiz. O pau é o Brasil.

A compreensão do mecanismo político personalista extrapola o âmbito municipal: orienta definições e escolhas nos planos estadual e federal e explica a relevância da definição política das lideranças locais. Neste contexto, mais importante que os partidos, é a contraposição pessoal que desencadeia a rede de alianças, compromissos e oposições de alto a baixo do sistema político. Tanto que a última fala explicitamente ignora a verdadeira filiação partidária dos candidatos em benefício de legendas – ou melhor, sublegendas – que historicamente não possuíram absolutamente nenhum fundo ideológico.

Tratando das “eleições de antigamente”, dona Alcina Valadares Pimentel, além de mencionar o fato de que eram “mais exaltadas”, afirmou que “antigamente a política era sempre de duas partes: havia sempre uma oposição”. A explicitação de posições em um modelo bipolar faculta a compreensão do jogo político como um alinhamento diferenciado, definidor de grupos e conformador, em um plano mais amplo, da própria sociedade – o que não significa que esta dimensão tenha acabado com o bipartidarismo<sup>1</sup>.

Outra fala, que compara a eleição de 1989 com a de 1990, para os cargos legislativos estaduais e federais, bem como para o executivo estadual, ressalta o significado da preeminência da proximidade na política:

“Este ano a política está bem mais movimentada do que prá presidente. É política para deputado, interessado na região, e prá governador: é política de Minas.”

Proximidade que aparentemente é a única garantia contra o descrédito dos políticos, como retrata esta fala mais extremada:

“Prá que eu vou eleger deputado, senador, governador? Se fosse política municipal, para prefeito e vereador, eu ainda daria o meu voto, porque está mais próximo, diz respeito diretamente à gente.”

No próximo, o conhecido; no conhecido a garantia da troca do reconhecimento; neste a do compromisso de mutualidade. A validade da proposição nativa quanto à relação festas e política não se restringia às eleições municipais, para prefeito e vereadores. Em 1990, a presença de candidatos em Buritis foi marcada por muito poucos comícios – que apresentavam marcada feição festiva com shows e apresentações diversas; festas em ranchões aos moldes das eleições municipais, sob o patrocínio dos candidatos; intensos – e reservados – contatos de candidatos com as lideranças locais<sup>2</sup>.

Sob este ponto de vista, a importância política das festas dos ranchões encontrava-se justamente no fato de celebrarem a proximidade com o político e estabelecerem os nexos mais imediatos da teia de relações políticas. Compete, porém, não despedir tão açodadamente a estranheza das festas políticas. Sob outro ângulo, as festas subsumem a política. É no âmbito particular por elas criado que o fato político se implementa. Compreender os significados e valores mais recônditos nela implicados requer mergulhar no acontecer da festa, resgatando do seu fluir representações que, ao encontrarem apenas nela lugar de dramatização, não explicitam menos desejos permanentes, embora nem sempre manifestos.

Além disso, para compreender a relação festas e política é necessário não perder de vista tratar-se de vínculo histórico. “Naquele tempo não tinha eleição sem banquete, sem comida farta para todo mundo”<sup>3</sup>. Vínculo cuja existência mais notória e antiga em Buritis verifica-se nas festas religiosas, particularmente a festa da padroeira, em setembro. Entretanto, para efeito de interpretação, o significado político das festas apenas pode ser compreendido se referido ao contexto mais amplo em que se realiza a política em Buritis: o modo pelo qual é contada a história do município; os grupos sociais e políticos relevantes; as figuras políticas locais proeminentes. Uma festa ocasional, a “Festa de Aniversário de Buritis”, mostrou-se propícia à elucidação destes múltiplos significados, por explicitar muitos deles através de representação dramática.

A descrição da Festa de Aniversário de Buritis, transcorrida em março de 1990, possibilita a apresentação daquelas características essenciais ao fenômeno político, por revelar na particularidade concreta de seu acontecer, como fato

etnográfico, a multiplicidade de significados políticos da festa, na própria festa. Se a relação entre festas e política tem e faz história em Buritis, a Festa de Aniversário espelha o modo pelo qual a história mesma do município é contada e convertida em identidade, explicitando o poder político enquanto construtor de significados, poder simbólico.

Iniciativa particular da prefeitura municipal de Buritis, aquela Festa de Aniversário inscreve-se no rol das que conferiram ao então prefeito Elizeu Nadir José Lopes o título de “prefeito festeiro”. Entretanto, ela possui a peculiaridade de, evento oficial, haver-lhe propiciado um aval de legitimidade ocasional. Abarcando diferentes eventos, ela proporciona, em sua própria diversidade interna, uma leitura do sentido pejorativo e da negação implícita que cercavam em Buritis a relação política-festa. Tidas então como a síntese das festas políticas, sinônimo de atraso e ignorância, as festas dos ranchões tiveram no desfile da Festa de Aniversário o contraponto do que se representava em Buritis como a imagem do moderno.

O desfile consistiu na apresentação sumária da trajetória do desenvolvimento econômico do município, reportando-o à ação de grupos sociais distintos. Sujeitos coletivos no desfile, os *do lugar* e os *de fora* são categorias que nomeiam grupos sociais distintos e possuem notório significado político em Buritis. Pondo em relevo o dinamismo econômico dos *de fora*, o desfile validou e renovou o valor de uma distinção cuja relevância é importante na própria história política do município.

Por servirem como instrumento efetivo na disputa política, ao demarcarem grupos sociais com significados opostos, as categorias *do lugar* e *de fora* possuem uma importância estrutural na história política recente de Buritis. Enquanto categorias, marcam a presença alternada, por vinte anos, das duas principais personagens políticas do município já mencionadas anteriormente: Elizeu Nadir José Lopes, um *do lugar*, e Adair Francisco de Oliveira, um *de fora*.

A origem da relevância política desta distinção remonta à eleição que pôs fim a um período em que a história de Buritis é contada como uma disputa tradicional entre famílias. Eleição que em 1972 marcou o início de uma nova forma de exercício político, com a emergência do político profissional<sup>4</sup>. Passagem que guarda elementos substanciais do antigo no novo, o que se verifica até no fato originário: Elizeu, que segundo a versão corrente lançou a candidatura de Adair – um estrangeiro da política e conhecido motorista de ônibus – era sobrinho do chefe político Antonino, e fora preterido na disputa à candidatura para prefeito em 1972. Já era então um experiente político, tendo sido vereador em três legislaturas e, melhor votado, presidente da Câmara Municipal. Conta um testemunho a respeito do pleito de 1972:

“Quando o Adair candidatou ele não era conhecido. Elizeu passou e convidou. O povo concordou. O povo daqui [os *do lugar*] ia ficar dividido. O Adair seguraria o povo *de fora*. Na época Edson [candidato de Antonino] tinha vantagem, tinha três ex-prefeitos, prefeitura e tinha mais recurso financeiro. Elizeu tinha mais experiência, foi vereador nos três mandatos anteriores. No quarto mandato foi vice [de Adair], no quinto, prefeito.”

O sucesso político de Elizeu e Adair manifesta-se com clareza no fato de terem-se sucedido mutuamente nas eleições seguintes, cada qual se elegendo prefeito por duas vezes.

Revalorizada na disputa faccional entre os *do lugar* e os *de fora*, a relação político-eleitor manteve-se sob o signo da dependência, reproduzindo-se a assimetria na relação política. Atualizada em novo contexto, porém, novos significados são implementados. O que pode ser notado na disjunção significativa que a oposição estrutural entre os *do lugar* e os *de fora* assume: as duas principais figuras políticas de Buritis remetem a ênfases diversas no exercício político: um era tido como “bom administrador”, o outro “boa pessoa”.

O jogo de alternância entre Elizeu Nadir José Lopes e Adair Francisco de Oliveira, entre um *do lugar* e um *de fora*, pode ser interpretado como uma espécie de estrutura na história, díade simbólica recorrente. Esta, no entanto, torna-se compreensível apenas quando reportada ao eixo valorativo que a sustém e dá sentido. Após a hegemonia do domínio familiar e da fidelidade tradicional que lhe servia de esteio, a relação política passou a inscrever-se num novo contexto social e econômico que no entanto manteve a marginalização de uma parcela significativa da população, os antigos moradores, expulsos das fazendas. Sem a intermediação do patrão mas mantidas as condições de dependência, a relação direta político-eleitor reforçou o nexo valorativo da *pessoa* assim como a assimetria na relação, revigorando as características do personalismo na política: hierarquia e paternalismo. Mas, alimentada pela idéia de desenvolvimento, surgiu um segundo eixo valorativo dado pela contraface do político como “boa pessoa”, o “bom administrador”.

Como instrumento de interpretação, a Festa de Aniversário de Buritis revela mais. Evento oficial, permite reconhecer a face visível e explícita do fazer político. Nela pode-se ver operar a linguagem da modernidade na dramatização da história do município como a marcha do desenvolvimento, em que grupos sociais tidos como relevantes são valorizados. Por outro lado, a sua contraface não oficial expressa o elo de continuidade entre festas e política, continuidade do exercício personalista. Outro pólo da Festa de Aniversário de Buritis, as festas

dos ranchões eram para a população local a representação da persistência do atraso. Portanto, tomada em suas complexas dimensões, a Festa de Aniversário condensa os múltiplos planos de exercício da política. Na totalidade concreta da Festa, acontecer de um dia, é possível reconhecer a complexa trama de significados políticos com que em Buritis se desenha a história coletiva.

### Uma festa: o desfile

O espaço político configurado pelas festas explicita o aspecto ritual da política. Como expressão da relação entre políticos e população, as festas revelam a eminência do simbólico – com o mundo de referências implícitas próprio ao símbolo – no interior do chamado sistema de representação política<sup>5</sup>.

A festa é aqui tomada como um âmbito de representação do espaço público, o que implica concebê-lo na qualidade de construção perenemente sujeita a reformulações. A festa como evento político realiza-se como um diálogo nem sempre muito explícito entre população e políticos. É a interação entre uma população às vezes anônima, outras nem tanto, e os políticos, agentes profissionais da política. Entender desta forma a festa demanda ponderar que ela aufera os qualificativos do rito: na festa o espaço político é uma conformação da relação que a constitui. Na brilhante definição feita por um trabalhador rural de Buritis, ela é “pura manifestação de poder”. Nada mais representativo que esta constatação para ratificar a assunção teórica da poderosa capacidade simbólica do rito, porque na festa nada menos preponderante que o discurso e nada mais eloqüente do que o gesto.

A reconstituição da festa do 27º aniversário de Buritis, transcorrida a 1 de março de 1990, revela um acontecimento com diferentes planos significativos e múltiplos códigos em que, “manifestação de poder”, a relação políticos-população se implementa. A relevância desta festa enquanto rito – *locus* em que a ação social revela plenamente a imbricação entre prática e valor – onde aqueles códigos são dramatizados, transparece se se considera o papel focal que a relação político-eleitor representa numa ordem política personalista. Sem excluí-lo, a Festa de Aniversário de Buritis extrapola o significado específico a ela conferido como iniciativa particular de um prefeito. Expõe, em operação, a íntima conexão entre o personalismo na política e um conjunto de valores e comportamentos sancionados no meio social mais abrangente. Manifesta nexos de sentido inerentes à ação política personalista e as formas de vínculo e cumplicidade estabelecidos entre o mandatário e os seus outros, relação misteriosa em que se verifica a gestação do poder político.

Num crescendo de animação no decorrer do dia, a Festa de Aniversário de

Buritis reuniu num evento único múltiplas manifestações festivas, explicitando o significado polissêmico, plural, da relação política-festa. “Pura manifestação de poder”, ela foi uma síntese da festa como âmbito de formulação e ação política, espaço privilegiado onde se criou o novo usando a tradição, ponto de encontro entre ação e símbolo, representação e prática, indivíduo e sociedade.

Em lugar de marcar a data de fundação da cidade, como o faz a maioria dos acontecimentos congêneres, na Festa de Aniversário celebrou-se a emancipação política do município. Um desfile deu-lhe início, evidenciando na forma narrativa o intuito de descrição do município. Nenhuma ação dramática, mas uma seqüência de alas ou painéis conferiram-lhe a estrutura narrativa, com a passagem sucessiva de quadros vivos mas congelados, compostos por personagens prototípicas. As alas compunham-se de figuras emblemáticas, sendo explorada a carga simbólica de cada personagem, numa caracterização tão exaustiva quanto possível.

Evidenciando a intenção didática dos organizadores, no desfile promovido pela prefeitura de Buritis relatou-se a história do município, do passado ao presente. A completude auto-referida de cada ala ajudava a dele excluir qualquer sentido de confronto e conflito. A estrutura formal do desfile apresentou um nítido contraste entre o movimento das alas e a estabilidade dos quadros por elas representados, entre os atores vivos que os compunham e a estilização das personagens.

Serpenteando pelas ruas, em poucas horas o desfile apresentou o decorrer de séculos de povoamento. Condensando a história de Buritis, o tempo interno do desfile revela a densidade temporal do rito. Em lugar de apresentá-lo em seus 29 anos de existência política autônoma, ele representou o município enquanto realização social, existência moral atravessando séculos. Tendo sido iniciado no antigo centro da cidade, próximo ao velho prédio da prefeitura, o desfile encerrou-se em frente à prefeitura edificada no novo centro. Ao movimento histórico descrito pela sucessão das alas, correspondia a passagem do tempo simbolizada pelo transcurso do desfile.

\*

Aquela manhã do primeiro de março foi dia de festa em Buritis. O desfile teve início junto ao casario antigo, percorrendo as ruas rumo ao novo prédio da prefeitura, no lado oposto da cidade. Via-se expectativa e interesse na fisionomia das pessoas que se reuniam à frente das casas para vê-lo passar. Rostos apontavam nas janelas, curiosos aproximavam-se, crianças corriam em tropelia. Ante todos, o desfile ia aos poucos se desdobrando.

Na dianteira da marcha, cavaleiros gaúchos portavam, um a bandeira do Brasil, outro a de Minas Gerais, o terceiro a de Buritis. Seguiram-nos cavaleiros representando o Sindicato Rural. Por último, um pequeno jumento carregado de tralhas de viagem servia de montaria a um senhor, um berrante a indicar nele um tropeiro.

Após os cavaleiros com suas montarias, um imenso bolo de aniversário sobre um carro portava o emblema numérico da ocasião: vinte e sete. Como esse número tinha a faculdade de assinalar o tempo transcorrido, o passado de Buritis começou a ser evocado.

Em jornada decidida, a pé, bandeirantes passaram em lembrança daqueles que percorreram e povoaram a região do Rio São Francisco e seu afluente Urucuaia, ainda no século XVII. Resgatando um passado guerreiro cheio de aventuras e violências, sobraçavam espingardas e traziam ao cinturão balas e espadas inverossímeis.

Transportando o tempo, a rua deu passagem a sinhazinhas e mucamas, em carro alegórico: a família senhorial vinha como sinal da civilização de terras bravias. Nem a fazenda, nem o gado, tampouco o homem e a lavoura enquanto distintivos da ocupação econômica, do trabalho como atividade civilizatória foram lembrados. Antes a casa senhorial e a relação hierárquica nela vigente sinalizavam o povoamento: através das mulheres, a família afirmava-se com primazia.

Surgiu em carro alegórico um grupo formado pelos mais idosos representantes das famílias notáveis de Buritis, sentados em círculo. Símbolos de si mesmos, traziam o emblema no rosto, no nome de família, no sangue: figuravam suas próprias famílias tradicionais.

Igualmente tradicional, um grupo de foliões passou a pé pela rua. O mais respeitado grupo de folia de reis em Buritis, liderado pelo “seu Rosa”, atravessou paramentado de sua indumentária e instrumentos próprios: violão, tambor e pandeiro.

Quebrando um pouco o caráter solene das primeiras alas, grupos de crianças pintaram com seus trajes cenas de colorido regional. Capoeiristas, baianas e rendeiras; colhedeadas de café e caipiras; vaqueiros e vaqueiras; gaúchos e gaúchas a lembrar migrantes de diversas origens: vindos do Nordeste, do Sudeste, do Centro-Oeste e do Sul. Despontava o Buritis “terra de ninguém”, “lugar sem tradição” – terra de forasteiros. Uma faixa sublinhava: “Imigrantes, contribuição valiosa para o desenvolvimento de Buritis”. Os *forasteiros* destacavam-se dos *urucuianos* – crianças em fantasia, a patentear um nítido contraste com os idosos representantes das famílias tradicionais.

A seguir, carros alegóricos novamente trouxeram casas. E uma vez mais

a metáfora do tempo: o antigo e o moderno, e ainda outra oposição, a cidade e o campo. Primeiro uma casa de madeira, coberta de palha de buriti. Um casal de crianças sentado em tamborete e banco. Cercando-os, objetos: roda de fiar, pilão, um tacho de cobre. Dependurados nos caibros da casa, selas e arreios; na cozinha avistavam-se cabaças e peneiras. Completando a cena, aves domésticas ciscavam pelas imediações.

De alvenaria, rebocada e caiada, a outra casa apresentava um nítido contraste com a anterior. Antena no telhado, nenhum dos acessórios rudimentares da outra a guarneciam. Os habitantes, um menino e uma menina, pretendiam demonstrar ares citadinos nas vestes e posturas.

Um recorte na estrutura narrativa do desfile impôs-se a partir deste último quadro. Da narração do transcurso histórico passou-se ao retrato da Buritis contemporânea, pondo em relevo o aspecto econômico. A casa de alvenaria – significativamente – fez as vias de costura entre um segmento e outro. Buritis se quer moderno e a casa foi o índice escolhido para marcar o novo momento civilizatório. No desfile a casa “moderna” demarcava uma linha entre o passado evocado e um presente tradicional, passado vivo, e um outro presente, “moderno”. Era como se as casas sugerissem uma contemporaneidade de dois tempos, no tempo presente.

De uma alusão à história vivida, reencarnada, e à identidade a ela apensa, a figuração passou a privilegiar a descrição, a enumeração. Se adquiriu um sentido mais imediato – pois remetia a significantes de materialidade mais marcada – nem por isso o enunciado deixou de estar referido a um modelo que se acata e quer reproduzir, o fascínio da modernidade em ação.

A modernidade veio inicialmente retratada por um trator. Sobretudo econômica e tecnológica, ela foi ostentada em instrumentos de produção agrícola e insumos, na vacinação animal, nos produtos da agricultura mecanizada, no beneficiamento industrial do leite. Eram agentes econômicos que se faziam representar: a Associação Comercial, a Campo, a Coopago, a Cooperativa de Laticínios...

Disponham-se num caminhão os vários produtos do município; noutra os mesmos produtos se fizeram representar por meninas com vestes marchetadas com grãos de soja, de milho, de arroz, de feijão. Adiante via-se um escritório. Além, rapazes vestidos de branco expunham produtos da Cooperativa de Laticínios.

A presença de órgãos do Estado foi assinalada pela SANI, Superintendência de Saúde Animal, manifesta através de faixa com recomendação da vacinação; e pelo Instituto Estadual de Floresta, que precedeu um grupo de estudantes portando cartazes ecológicos.

Teve então início a passagem das escolas, identificadas uma a uma por faixa que as antecedia. Precedidos pela banda contratada pela prefeitura, os estudantes marcharam guiados pelo ritmo dos instrumentos musicais. Nesta passagem o desfile em muito se assemelhava àqueles organizados para as comemorações do Dia da Pátria.

Compondo alas diferenciadas, moças e rapazes uniformizados com distintivos escolares passaram em cadência militar. Outros, em trajes de educação física, levavam bolas e rede de voleibol.

Em seguida vieram meninas sustentando cartazes onde se podia ler: “Buritis, Liberdade para Todos”; vestidas de cetim colorido – rosa, azul, amarelo e verde –, em fileiras separadas, suas sucessoras seguravam bambolês, e, vez por outra, movimentavam-nos em sincronia.

Passou uma tribo de índios escolares. Depois, um grupo de escravos pintados de negro e outro de ativistas ecológicos com cartazes “verdes”. Em seguida vieram meninas em fantasias de borboletas e flores. E também pequenos trabalhadores com enxada e chapéu e trabalhadoras de lenço, avental e peneira.

Seria impressão ou o frenesi infantil fez com que o desfile assumisse uma dinâmica acelerada? Um grupo eclético aproximou-se, veloz: eram mocinhos, pequenos caipiras, playboys, fazendeiros-mirins, médicos em miniatura que surgiram de repente no meio da rua. Em tom de brincadeira e no âmbito da fantasia, a rua tornou-se o lugar da mais extravagante mistura de tipos sociais.

Rápido eles passaram, mal dando tempo ao olhar de anotar os diferentes matizes da fauna social momentaneamente posta em convivência. Logo apareceu novo quadro, em que moças de calça, camisa, botas, lenço ao pescoço e chapéu de couro na cabeça surpreendentemente remetiam à estética do cinema americano.

Quando se podia pensar que o desfile se encerraria assim, em meio à tropelia pueril – em contraste com a abertura feita pela marcha cerimonial dos cavaleiros – surgiu uma camionete em cuja carroceria se apresentava a “família gaúcha”, como anunciava o auto-falante. Em contraste com as senhoras e senhores representando as famílias tradicionais de Buritis, num caminhão passou um jovem casal com filhos.

Eles antecederam dois outros caminhões com migrantes sulistas em trajes típicos. No primeiro encenava-se uma festa gaúcha: ao som de um acordeão, um casal dançava; um outro grupo dispunha-se despreocupado em torno de uma churrasqueira, a comer carne assada e a tomar chimarrão. Por fim, encerrando o cortejo, o último caminhão trouxe um grupo folclórico, do CTG, Centro de Tradições Gaúchas, com dançarinos e dançarinas volteando com

vestes apropriadas.

Percorrido o trajeto, figurantes e população misturam-se sem preconceitos ao redor do palanque, para a audição da banda militar. A compenetração com que se ouviu o hino nacional fez contraste com o prazer e descontração que um repertório ao gosto popular suscitou na audiência em seguida. A banda arrançou vívidos aplausos em sua apresentação, finalizando-a com um “Parabéns a você” em variados ritmos.

As atenções voltam-se para o palanque onde a secretária de educação – e filha do prefeito –, responsável pela organização do desfile, agradeceu às várias entidades que participaram do evento. Um estudante foi chamado, declamando com voz empostada e cadência ritmada um poema em louvor a Buritis. O animador convidou o grupo folclórico gaúcho a iniciar sua dança. No próprio caminhão em que percorreram o trajeto do desfile, postado em frente ao que servia de palanque, os dançarinos executaram coreografias ao som de músicas gaúchas.

Findos os bailados, o prefeito tomou a palavra e em lugar do esperado discurso proferiu simples agradecimentos à população presente, aos órgãos públicos e entidades privadas que realizaram o desfile e, muito especialmente, à “colônia gaúcha”. Finalizou com um convite, solicitando que todos comparecessem ao restante da programação festiva, que deveria constar, à tarde, de um jogo de futebol, uma apresentação do grupo de foliões e brincadeiras diversas; à noite haveria festa no “Ranchão do Geraldinho” e no CTG.

Manhã alta, sol escaldante, as pessoas se dispersaram pelas ruas. A aglomeração nas proximidades da prefeitura, ajuntamento heterogêneo de pessoas, cedeu lugar ao vazio e ao silêncio do meio-dia. Do centro polarizador da festa na manhã do primeiro de março, as pessoas espalharam-se, quase instantaneamente, em todas as direções. Hora do almoço, intervalo da Festa de Aniversário de Buritis.

\*

O desfile revelou uma clara intenção didática, propiciando a consideração do município como um domínio moral partilhado e não apenas como uma divisão administrativa. Domínio moral, o município foi apresentado como uma construção coletiva que, sobrepassando o tempo presente, é realidade dotada de e constituída por uma história. Ilustrativo dessa trajetória, o desfile assumiu um caráter de rememoração. Nele, o município foi apresentado tanto como unidade social de interação quanto como construção, obra de grupos sociais que no decurso do tempo foram conformando sua feição contemporânea. Com ênfase nesta, o desfile não se apresentou, porém, como uma estrutura dotada de enredo

dramático, mas como uma narrativa construída por processo de justaposição.

Ao descrever o município, o desfile sedimentou-lhe uma identidade referida a grupos sociais distintos, não os apresentando, contudo, segundo o eixo significativo definido pelas categorias nativas *do lugar e de fora*, que possuem em Buritis um evidente sentido exclusivista. Apresentou-os não como *forasteiros* e *urucuianos* e sim como migrantes e tradicionais, consoante uma estratégia de agregação inclusiva.

O sentido do percurso do desfile apontou para o novo: partiu da cidade tradicional, de origens urucuianas, às margens do Rio que é signo do sertão, rumo ao novo centro da Buritis moderna, não incidentalmente em direção a Brasília. Os *forasteiros*, ou antes, os “imigrantes” abriram e encerraram o cortejo: ao início portando os símbolos da nação, do estado e do município – o que causou alguma comoção na assistência; ao término apresentando suas próprias tradições festivas. Portadores da mudança e da riqueza – “foram os gaúchos que trouxeram vida nova aqui” –, construtores de Buritis como município moderno, eles encerraram na estrutura do desfile o Buritis tradicional. O Buritis-sertão, entretanto, ponto de partida do desfile deixado para trás, permaneceu o cerne tradicional que acompanhou todo o seu percurso.

O recurso formal aos moldes do desfile como maneira de representação da coletividade não é criação original. Robert Darnton (1986) realiza uma brilhante interpretação do ideário burguês em suas origens através da descrição pormenorizada que um burguês do século XVIII faz de sua cidade, Montpellier. A Montpellier do século XVIII é por ele apresentada através da descrição de uma procissão na qual se dispuseram os diversos “estados” sociais do burgo, segundo sua ordem dignitária.

O desfile como forma de representação da realidade social não é, portanto, novidade. Relevante é a sua diversidade, bem como o conteúdo significativo que por seu intermédio adquire expressão. A procissão do século XVIII organizava-se segundo uma seqüência definida de posições, expressando a segmentação e a hierarquia da ordem corporativa da cidade. Na procissão de Montpellier as vestes, ornadas com brilho e pompa, eram por si só o índice das corporações, evidenciando a relevância da visibilidade e do aparato numa sociedade de posições marcadas. Além da exuberância e da tradição expressas na própria vestimenta, a posição na seqüência da procissão constituía um emblema adicional de dignidade e de nobreza, bem como do lugar social de cada ordem.

Enquanto a procissão do século XVIII, pela narrativa que dela faz o burguês de Montpellier, sublinha o ordenamento social do burgo em sua disposição hierárquica, segundo o valor básico da nobreza e dignidade social, o desfile na Festa de Aniversário de Buritis remete a outro universo simbólico e

valorativo. Ele apresenta a linguagem corrente em termos da qual é pensada agora a realidade social. Infunde-se nesta nova percepção – tomando o desfile como referência – a idéia de processo como constitutiva e essencial à ordem do mundo, nomeada como “desenvolvimento”.

A marcha do desenvolvimento constitui o eixo que amalgama o entrecho do desfile de Aniversário de Buritis e, por conseguinte, confere o sentido histórico de que se nutre a identidade do município. Mas se a realidade social não é ordenada através de “estados” e não mais é representada pela estabilidade da condição, posição social, tornando-se histórica, é mister encontrar o seu ou os seus sujeitos. Se a realidade é processo, como ocorre a mudança, quem a promove? A resposta certamente se encontra no próprio olhar que se indaga, ou seja, ela deve ser procurada tendo em vista a própria percepção da mudança. No desfile a representação do município se verifica pela dinâmica do desenvolvimento, e daqueles que supostamente o estabeleceram e impulsionaram: os *do lugar* e os *de fora*. Esta lógica, e não mais a de uma hierarquia hierocrática, inscreve a visibilidade – e a invisibilidade – social dos grupos.

A idéia motriz, o eixo significativo do desfile encontra-se, portanto, nesta palavra mágica do ideário moderno: desenvolvimento. Ela fornece a unidade de sentido inscrita no desfile como um todo. Confere significado ao processo histórico narrado, na primeira parte do desfile; na segunda, explica o relevo atribuído às inovações tecnológicas e à produção delas decorrente; indica, ainda, o lugar conferido aos grupos sociais definidores da identidade do município. Na justificativa do desfile, a organizadora do evento, secretária da educação e filha do prefeito, explicita-o com clareza:

“Essa festa é o seguinte: quando a gente pensou em organizar, a gente pensou em mostrar para a população o que o nosso município tem hoje. O que ele tinha antes e o que ele tem hoje. Você, por exemplo, está na cidade, mas você não conheceu o passado da cidade. Eu já conheci um pouco porque eu nasci aqui, cresci aqui, sou como se diz, de uma das famílias tradicionais da cidade, daquelas que começaram a criar a cidade. Então eu já conheço, mas nós temos imigrantes, como você viu, nós temos imigrantes do Brasil inteiro. Então *nós queremos mostrar para o povo o desenvolvimento do município.*”

A narrativa do desfile de Aniversário de Buritis, que constrói a identidade municipal através da história, procura evidenciar “o que o município tem... o que ele tinha antes e o que ele tem hoje”. Como um discurso histórico o desfile é totalizador, elaborando a experiência passada sob a perspectiva unitária do

“desenvolvimento do município”; como rito social, ele unifica a diversidade conferida por grupos sociais distintos, por diferentes tradições, reunindo-as na identidade comum do município.

A idéia organizatória que perpassa a compreensão da experiência histórica, o desenvolvimento do município, é a mesma que ordena a construção presente da identidade de Buritis: “é preciso mostrar o que o município *tem*” – hoje como antes. O acento valorativo encontra-se no crescimento econômico do município, em sua expressão e expansão produtivas. Há, portanto, um nexos entre os dois principais segmentos do desfile, nexos profundo porque construído como identidade.

Por outro lado, para consolidar-se a identidade de Buritis precisa reconhecer o passado no presente, porque identidade supõe um vínculo de continuidade mesmo para um sujeito coletivo, como o desfile parece construir para o município. Domínio moral e realização material, o município possui consistência porque é uma construção coletiva solidária tanto no espaço quanto no tempo e através do tempo. Por isto o desfile carregou o passado-presente no seu cerne, como seiva.

Acontece que a seiva lembra a veneno, como um sangue maldito<sup>6</sup>, marca indelével de nascença. O passado-presente é o sinal e a força inercial do atraso, que perdura. Mas a idéia, o desejo de ser moderno, o afã do desenvolvimento persiste, par a par com a consciência do atraso. O senso desta dualidade, experimentada como divisão, tão agudo em Buritis, é retratado dramaticamente no desfile.

Mas Buritis se quer moderno. Que idéia de modernidade, ou melhor, de desenvolvimento o desfile comunica? No desfile o seu resumo é: crescimento econômico. É também o que entende um dos políticos incluído por alguns entre os mais avançados em Buritis<sup>7</sup>, ao comentar a respeito de um seu aliado, o ex-prefeito Adair Francisco de Oliveira. Considera-o retrógrado porque “valoriza a técnica e não a tecnologia, acredita mais na produção do que na produtividade”.

O desenvolvimento e o crescimento econômico tornaram-se valor político primordial, moeda comum no discurso e no ideário político contemporâneos. Gozam eles de uma impressionante uniformidade – padrão-ouro – que se manifesta por sobre disparidades políticas e contextos sociais diversos. Disso ressalta a assunção comum da linguagem econômica e de seus valores como parâmetro e sentido do discurso e exercício político. Mais ainda, como molde em que são talhadas identidades coletivas.

\*

Considerando o papel do desfile como construtor de um espaço público em que se definem os termos do discurso político, é preciso não descurar das suas características rituais e das implicações destas para o significado do desfile como narrativa. Sob este aspecto, âmbito de construção de uma linguagem, é importante assinalar o tipo de relação política específico da festa-desfile. Convém recordar ser o desfile uma iniciativa do poder político constituído e ser dele a criação da narrativa posta em curso. No desfile, a população é assistente, muda e receptiva. Difere de sua qualidade em presença de um comício, e mais ainda quando participa de uma manifestação. No desfile a população é espectadora.

A festa-desfile revela-se como um âmbito de elaboração de significados. Manifesta o poder político como poder de criação simbólica e de circunscrição temática na formulação política. Os políticos, agentes profissionais, são detentores de um poder de iniciativa e de formulação que toma a rua e cria um âmbito discursivo. A eficácia deste poder encontra-se justamente na capacidade de convencimento que os políticos possuem quanto à consistência de suas formulações. Este empreendimento lhes é facultado pela ressonância pública de seus discursos dirigidos para a rua. As suas formulações estabelecem parâmetros para a realidade social comungada no espaço público.

O poder político define-se desta maneira pela capacidade de constituir a realidade social, conferindo-lhe consistência. Trata-se do poder de construir cognitivamente uma representação da sociedade e de implementar sobre ela um relativo consenso<sup>8</sup>. Neste sentido o apelo, sempre seletivo, a elementos que configuram a identidade coletiva é recorrente e eficaz. Ao reelaborar a tradição, um dos fundamentos da identidade coletiva, o poder político confere uma textura aos seus propósitos, facilitando o consenso de que necessita.

“A política é a mãe de todos no país onde ela funciona”. Na própria apreciação nativa, o poder gerador da política corresponde à capacidade de gestação, poder renovador e dinâmico. Esta potência na política é a capacidade de construir um mundo comum, estabelecendo um espaço de interação cujas normas são formulações por ela criadas. Mas nas modernas nações-estado o exercício da política tornou-se prerrogativa de poucos – tanto que Weber cunhou o conceito de “cidadãos ativos”, acrescentando um qualificativo que deveria ser inerente à cidadania. A restrição do exercício político nas modernas nações-estado conferiu à política uma dimensão nova e aos políticos uma imensa responsabilidade. Restringida a cidadania ativa, tornou-se mais frágil a consistência do âmbito político e mais perigoso o poder que nele se exerce. Prerrogativa de poucos, os cidadãos ativos, políticos profissionais, o poder político tornou-se o poder de (se) fazer ver e o âmbito público estreitou suas afinidades com o domínio da aparência.

n

Mas para além da lógica interna do desfile enquanto construto narrativo é preciso considerar o lugar de fala de quem o produziu. O desfile é um discurso político sem palavras. Ele representa por sua disposição e conteúdo um rito unificador, soldando grupos sociais em uma unidade moral englobante, o município. A importância política do pertencimento ao município é fundamental como elemento de identificação, reconhecimento social. O englobamento da política, sob a ideia de família, é evidente na noção de “filho do município” (Peirano 1986). Ao implementar ideologicamente esta identificação e união o desfile de Aniversário de Buritis, no entanto, não pôde elidir a contraposição entre os *do lugar* e os *de fora*. Contraposição que se justifica por constituir os eixos classificatórios com relevância na disputa pelo poder político municipal. De fato, tais categorias compõem os termos nos quais se tem construído a história política recente do município. O desfile reforçou nelas o sentido de oposição complementar.

Na história política recente de Buritis a oposição significativa entre os *do lugar* e os *de fora* assume uma feição estruturante e complementar, representando uma solução que busca o equilíbrio de uma contradição no modo de fazer política tida como incontornável. Um *de fora*, Adair Francisco de Oliveira põe fim em 1972 à hegemonia da família Lopes, detentora do poder local desde a emancipação do município, em 1963. Sucede-o o seu vice, Elizeu Nadir José Lopes, um *do lugar*, e remanescente daquele poder familiar. Sucede-o o oponente e ex-aliado Adair, que, na eleição seguinte, é substituído pelo antecessor Elizeu.

Inserindo elementos modernizantes no desfile da Festa de Aniversário de Buritis, o “prefeito festeiro” Elizeu N. J. Lopes que o promoveu, um *do lugar*, incorporou simbolicamente atributos tidos como dos *de fora*. Com isso buscava indicar proximidade com aqueles que representavam então a modernidade em Buritis, e que portanto guardavam potencialmente uma força política considerável: os novos *forasteiros*, os gaúchos. Significativamente, nas eleições municipais seguintes, em 1992, elegeram-se prefeito em substituição a Elizeu o gaúcho Pedro Taborda, um *de fora*, representante da última migração, responsável pela introdução da soja e do desenvolvimento econômico recente de Buritis.

Merece atenção o interesse político específico do desfile, uma vez que ele apontava para uma necessidade de legitimação e, portanto, para uma dimensão coletiva da ação individual. Enquanto instrumento legitimador o desfile colocava-se frente à opinião, ao julgamento coletivo, como um discurso dialógico. Era uma proposição tanto como uma resposta àquela.

Era comum em Buritis o julgamento do despreparo do prefeito frente aos novos desafios postos pelo crescimento do município. Formava uma opinião geral que:

“Buritis não tem o prefeito que merece. Elizeu é um péssimo administrador: não faz calçamento na cidade, não constrói hospital, não tem posto médico funcionando, as estradas não são asfaltadas. Ganhou eleição com pintura, fantasia e promessa, que é o que o povo gosta; com festa e mulherada...”

A figura política do prefeito Elizeu condensava os qualificativos “festeiro” e “péssimo administrador”, e mais, era equacionada à representação negativa do “povo”. Segundo esse julgamento, haveria uma correspondência e merecimento mútuo: o prefeito espelhava a incapacidade de escolha do povo, refletindo o seu atraso.

Correlata a esta apreciação que equacionava povo e mandatário era a alusão de “prefeito do povo”, aplicada àquele que era consensualmente tido como um administrador ruim. Elizeu era visto em Buritis como “bom para o povo, mas péssimo para o município”. Assim, um de seus mais ferrenhos adversários considerava-o “boa pessoa, mas péssimo administrador”.

Há um eixo de correspondências que reúne a festa ao político que figura a “boa pessoa”, considerada como protótipo do que é “bom para o povo”. Todos enfeitados, porém, por uma promessa que é falseada, tornando-se “pintura” e “fantasia”. A festa é o espaço político que encarna a fantasia do político que é boa *pessoa*, e que, portanto, deveria ser bom para o povo. Mas a festa política é atraso, sinônimo da ignorância do povo, que tem os políticos que merece.

Verifica-se a existência de um eixo divisor, polarizando significados contraditórios. Eixo divisor cuja relevância significativa tem peso na história do município, conformando trajetórias políticas distintas. Há na compreensão política nativa uma oposição cuja irresolução resulta na configuração de uma dualidade, manifesta na recorrência da eleição de dois personagens políticos para a prefeitura de Buritis. Se um pólo é significado pela figura política do prefeito de então, Elizeu, o outro o é pelo ex-prefeito Adair F. de Oliveira, definido em geral como “bom administrador, mas muito perseguidor, péssimo para o povo”.

Permeando a dualidade<sup>9</sup>, a ideia de uma contradição complementar do fazer político em Buritis é percebida em termos de um “trato”, uma espécie de pacto entre as duas principais figuras políticas, Elizeu e Adair. Segundo esta percepção eles alternaram-se no governo municipal porque o que faltava a um o outro tinha, o que este não possuía aquele supriria:

“O governo do Elizeu, ele não é um bom governo sobre administração; ele é um bom político, um homem do povo, da pobreza. O nosso município é um município atrasado, um município de pobreza. Então ele é o homem da pobreza. O candidato que era do PDC [“Toninho”, oponente de Elizeu na última campanha eleitoral] até sobre administração era melhor. Mas é um homem que prá poder ir a ele tinha que pôr gravata... O Elizeu não, é um homem que a gente vem da roça [trata-se de um fazendeiro e antigo político de Buritis], como eu estou chegando aqui agora, encosta a ferramenta na parede e vai lá no gabinete dele conversar com ele, abraçar ele e o que precisar ele atende na hora, na rua, onde encontrar. É a razão que o povo deu apoio a ele foi isso. Ele acode mais a necessidade do pobre, ele óia muito a pobreza... O outro já não era da pobreza. Ele tinha uma melhor administração sobre a cidade, mas já sobre o campo, a zona rural ele não olhava tanto... O Adair não é pessoa de má administração, mas é uma pessoa que o povo tem medo... Ele é dos que guarda [rancor], ele guarda a pessoa; parece que não tem bom coração. E o Elizeu é desses que não guarda ninguém.”

“Elizeu é muito boa pessoa, considera todo mundo, te conhece de dia e de noite, onde te encontrar, tem seus defeitos como todo ser humano. É político, como todos tem duas caras. Elizeu é muito fraco em termos de administração. Adair, com tudo que fez era melhor neste ponto.”

“Adair é bom administrador – tira o dele, mas administra – mas é péssimo para o povo. Com Elizeu é tudo do povo, o que pedem ele dá, mas é péssimo administrador, não faz uma obra para o município.”

“O que diferencia Adair de Elizeu é que Adair cumpre sempre o que promete, só diz sim para o que pode fazer. Elizeu não, não sabe dizer não.”

“Adair é perseguidor, não perdoa os adversários enquanto Elizeu é bom para os amigos e melhor ainda para os inimigos.”

“Elizeu não fez um bom governo [primeiro mandato como prefeito]: deixou a cidade suja e vivia envolvido com raparigagem, mas foi bom para o povo. Por isto se elegeu agora. Adair fez um bom governo em seu primeiro mandato, sempre foi muito cuidadoso, mas o segundo governo foi terrível para o povo.”

“Tem político que é mais liberal, ele atende melhor o público lá fora. Todos os prefeitos eu coloco como bom. O prefeito que é mais econômico ele atende menos o social, não atende aqueles que precisam. No sentido que eles chamam liberal o melhor é Elizeu, para ele tanto faz o pequeno, o médio, o grande. Em *termos humanos* ele é o melhor, em termos financeiros não, todos têm carência. Em esforço e boa vontade ele tem muito... Existe o bom trabalhador, o bom administrador, mas que não é político.”

Nota-se nas falas um conflito entre a idéia da política realizada em um todo abrangente e anônimo, de forma impessoal, e a política exercida no âmbito de relações afetivas, com um qualificativo “humano”. Fundamentalmente está presente a percepção do político como um distribuidor, em vista de quem o “bom administrador” não se apresenta como verdadeiro político. O político tomado como “bom para o povo” é aquele que administra segundo o princípio do afeto, que particulariza em benefício da *pessoa*.

Posta a contradição, Elizeu era considerado o melhor político do município, aquele que definia em seu estilo o fazer político por excelência. Comentários em Buritis afirmavam que a oposição política entre Adair e Elizeu era apenas aparente, reconhecendo neles uma cumplicidade subjacente. Para além da antiga aliança política dos dois – na decisiva eleição de 1972 –, esses comentários sublinhavam uma similitude intrínseca ao estilo político, não apenas deles, mas geral. “Quando alguém é candidato, anda a pé pelas ruas, vem conversar com o povo, paga bebida, diz que é pobre”. Faz o que fez de Elizeu o “melhor político de Buritis”: faz da festa política<sup>10</sup>.

### E a festa continua...

Ao articular determinadas imagens, o desfile como narrativa representou uma delimitação ou circunscrição do discurso político; reconstituiu simbolicamente a trajetória de construção do município como realização coletiva; condensou e fixou como identidade uma determinada orientação emprestada à história – tornada sinônima ao processo de desenvolvimento; organizou elementos da memória social e política de Buritis conferindo-lhe um novo sentido: ao conceber a identidade municipal como realização comum de *urucuianos* e *forasteiros*, transformou em realização solidária a oposição vigente entre esses grupos sociais.

Contudo, para se compreender adequadamente o significado do desfile no contexto da Festa de Aniversário de Buritis não se pode desvinculá-lo do seu

sentido político imediato, circunstancial. Iniciativa particular de legitimação por sua forma e conteúdo, o desfile foi um evento político bem-sucedido. O aspecto relativamente grave, solene e também pedagógico que desfile assumiu conferiu-lhe – e ao prefeito que o promoveu – a respeitabilidade de que não gozam as demais festas políticas de Buritis. No contraste destas com o desfile, ilumina-se o sentido de um e outras, bem como a complexidade da ação e a ambigüidade dos valores veiculados pela relação festa-política.

Os dividendos políticos pessoais que o desfile possa haver representado para o prefeito devem-se ao fato de que ele subverteu o sentido usual conferido às festas em Buritis. Se os próprios elementos formais do desfile, com seu cortejo mais ou menos solene, produziram esse efeito legitimador, não menos importância teve o sentido histórico emprestado à identidade municipal pela incorporação simbólica da modernidade. Incorporação sugerida por diversos meios, entre outros pelo englobamento dos novos *farasteiros*, os gaúchos, agentes do último ciclo de desenvolvimento econômico no município. Eles constituíam uma ameaça política relevante a qual, com o desfile, o prefeito *do lugar* procurou neutralizar, simbolicamente a eles juntando-se.

Consistindo a seu modo um discurso estruturado através da articulação coerente de imagens, o desfile foi o evento mais propriamente oficial na programação das festividades da Festa de Aniversário de Buritis. Mas não o único. Constante da programação, um outro conjunto de eventos pontuou a tarde de um colorido especial. Assim, dentro do mesmo núcleo festivo, tiveram lugar duas manifestações diferentes em caráter e propósito, bem como quanto ao público privilegiado.

O lugar do desfile no contexto da Festa de Aniversário torna-se melhor compreendido quando confrontado com este outro momento da festa, transcorrido à tarde. A oposição entre os dois momentos da Festa revela-se não circunstancial quando se verifica que eles possuem correspondência com outro conjunto de oposições: entre Buritis e sua periferia; entre as categorias politicamente relevantes, *do lugar e de fora*, e os “outros” sequer reconhecidos no desfile, os trabalhadores; entre duas fórmulas políticas: a do político que é “bom administrador”, e a daquele que é “bom para o povo”.

Configurando uma disjuntiva na forma de expressão da relação política-festa, a sobreposição dos dois momentos na Festa de Aniversário de Buritis retratou uma complementaridade cujo significado extrapola as contingências do exercício político local: é espelho de um *modus operandi* político muito mais abrangente.

\*

O espaço e o momento são outros na Festa de Aniversário de Buritis. Distante do centro da cidade e das imediações dos principais edifícios públicos – prefeitura, câmara municipal e igreja – onde o desfile teve seu transcurso, o novo pólo da festa deslocou-se para a periferia da cidade. A mudança de cenário indicava uma sensível mudança de público a que era endereçada a festa. Com o público, mudou o código empregado na relação entre político e população.

A programação vespertina situou-se na exata fronteira entre o centro do núcleo urbano de Buritis e uma de suas mais importantes vilas, a Vila Israel Pinheiro, mais conhecida por “Vila Miséria”. Moradia de trabalhadores rurais, esta vila foi estabelecida por “doação” do prefeito Elizeu N.J. Lopes, em seu primeiro mandato na prefeitura. Posteriormente ela teve seu contingente populacional acrescido através do artifício de redivisão dos lotes, realizado a mando do prefeito subsequente, Adair F. de Oliveira. Portanto, embora não determinando rigidamente, a própria localização dos eventos festivos conformou públicos diferenciados.

Outra, também, a mensagem veiculada. No limiar da vila, tiveram lugar manifestações de forma e conteúdo completamente diverso ao apresentado pelo desfile matutino. Contrariamente à solenidade que de algum modo pontuou o desfile, a tarde foi preenchida por vários acontecimentos cuja tônica comum era eminentemente a distração, o folguedo, o lazer, o lúdico.

Na manhã, a gravidade dos participantes e da assistência atenta, autoridades incluídas, assinalava o respeito ante a existência moral do município presentificada no centro da cidade como encenação histórica. À tarde, ao contrário, a descontração tomou lugar, criando uma outra espécie de vínculo mais estreito, emocional, entre os presentes. Vínculo ancorado não na evocação de um passado ou história comum, mas na celebração do momento presente através da presença tangível das *peças* reunidas. Em lugar de um espetáculo coletivo para o público, o espetáculo que um público feito coletividade dava a si mesmo.

De início, uma partida inaugural tornou oficial o “Campo de Futebol Bandeirantes”. O ajuntamento humano aumentava ainda mais o calor do ambiente. Ao redor do campo, nenhuma árvore aplacava um sol sem complacência. Concentrado junto ao caminhão que fizera as vezes de palanque durante o desfile, então transferido para as imediações do campo de futebol, um público inquieto assistia à partida. O entusiasmo das palavras e da entonação de voz do comentarista aquecia os ouvidos da assistência, já embriagada de calor pela visão da tensa atividade dos atletas no campo e também, na arena aberta da rua, pelo intenso movimento ao redor.

Uma mistura variada de homens e mulheres de todas as idades, crianças, jovens e velhos, compunha democraticamente uma multidão heterogênea e irrequieta. Era grande a circulação de pessoas, a profusão de gestos, a diversidade de ritmo nos movimentos e de direção nos olhares. Uma agitação tomava conta de todos, indistintamente. A atenção dividida entre a partida e o movimento circunstante denunciava no público o interesse maior pela própria festa-reunião como acontecimento.

Finda a partida teve início uma série de “brincadeiras”. Para animá-las e dirigi-las, do alto do palanque improvisado o prefeito tomou do microfone. Em absoluto contraste com sua circunspeção durante a solenidade do desfile, e a economia de palavras que caracterizara sua aparição pública pela manhã, ele demonstrava empolgação, falando com fluência e energia. Embora fosse ele o animador, o foco da atenção dirigia-se para os novos competidores, que rapidamente se sucediam.

Fazendo gracejos, o prefeito estimulava-os em seu infrutífero empenho em subir no pau-de-sebo. Depois, incitou com pilhérias aqueles que se aventuraram a perseguir um leitão ensebado. Em dado momento, entre sério e galhofeiro, fez o convite para que a “repórter” subisse ao palanque – ou seja, que eu também abandonasse a posição de espectadora.

Com idêntico espírito, acrescido de uma certa reverência, anunciou a apresentação do conceituado grupo de folia de reis liderado pelo “seu Rosa”. Enquanto o grupo apresentava “curradeiras” e “catiras”, que compõem o repertório profano da Folia, o prefeito aproveitou para imiscuir-se no bailado com que os foliões enriquecem a sua cantoria. Misturando-se a eles, o prefeito improvisou passos de catira.

Uma pequena multidão de pessoas permanecia concentrada em torno do caminhão-palanque, comprazendo-se com os folguedos e apresentações. Outro tanto dispersava-se no amplo espaço da rua, afogado em poeira e calor. Pequenos grupos reuniam-se ao abrigo de alguma sombra ou, intentando matar a sede, dirigiam-se para os comércios da vizinhança, bares e armazéns atulhados de toda sorte de miudezas.

Havia uma disposição geral para festejar. O frenesi humano contaminava o ambiente. Em todos os lugares conversas animadas recheavam a tarde com trocas de notícias e informações, de fofocas e mexericos. Aqui, um grupo reinventava piadas. Ali, acertos de trabalho eram feitos. Acolá, encontros e desavenças amorosas consumavam-se.

Em todos os lugares notava-se uma ampla circulação de pessoas, emoldurando a tarde com encontros, conversas e risos, pintando-a de múltiplos acontecimentos. Nos rostos desenhava-se a descontração e percebia-se nos

ânimos uma disposição para a alegria.

\*

O contraste entre os acontecimentos festivos da manhã e aqueles que preencheram a tarde na Festa de Aniversário de Buritis é notório. A mudança espacial por si já assinala a mudança do público privilegiado em um e outro momento da festa. Não só: a própria festa mudou. Outro o cenário, outros os personagens, outra a cena.

No primeiro momento da Festa de Aniversário, o caráter de representação esteve bem marcado, perceptível na clara distinção entre o público e a cena, visível na localização marginal de uma assistência passiva e muda frente ao fluxo narrativo desenrolado no meio da rua. No seu transcurso o desfile literalmente fluía na rua ante os olhos atentos de um público tornado espectador. Os atores da cena, personagens do desfile, faziam do figurino sua representação dramática.

Na tarde, a *persona* cedeu lugar a uma outra máscara: a *persona*. O foco narrativo antes centrado no desfile, dissipou-se, pulverizou-se, assim como multiplicaram-se os atores em evidência. Não havia mais como antes um único eixo narrativo porque a distinção público-ator se diluiu. Todos faziam a festa. A festa não era mais espetáculo alheio, era realização de todos. A festa tornara-se reunião, a reunião era a festa. Reunião de *personas*: indivíduos empíricos concretos, reconhecidos e reconhecíveis no meio social por sua totalidade particular inserida na rede de relações. No cenário vespertino da Festa, as personagens empostadas e prototípicas do desfile deram lugar para a aparente espontaneidade das *personas* representando a si mesmas.

A Festa de Aniversário de Buritis tornou-se à tarde uma festa-participação. Embora todo o conjunto de eventos que marcaram o aniversário do município fosse genericamente intitulado com o único rótulo de “Festa de Aniversário de Buritis”, a comemoração vespertina tomou uma feição mais próxima a que usualmente é atribuída às festas em constitui a principal motivação.

Realçando o caráter participativo, a tarde encerrou a programação oficial do aniversário com um “Festival de Calouros” e a animação de uma banda musical, a “Banda Flashdance”. A reorientação do sentido da festa, dado pelo alargamento de seu potencial inclusivo – uma vez que presença ali significava, por si só, participação – não significou, entretanto, uma homogeneização do espaço e posições sociais. Enquanto no evento matutino o centro da rua monopolizou o foco narrativo, a festa vespertina diluiu-o, uma vez ausente o discurso estruturado antes representado pelo desfile. Mas não dissipou a diferenciação dos espaços: o campo de futebol, o palanque, a rua, os comércios constituíram

em diferentes momentos pólos diversos, embora nunca exclusivos, da festa.

Comparado ao desfile, em que a rua tomou precedência, à tarde o palanque das autoridades assumiu uma importância nova. Mas a preeminência da rua e o quase silêncio do palanque ocultavam o monopólio discursivo do poder político na organização do desfile, significação da história, amálgama da identidade e delimitação dos termos do jogo político. À população-público cabia a apreciação passiva e silenciosa dos conteúdos postos em baila no desfile.

Na festa vespertina, a acrescida importância do palanque, frente à ausência do desfile como um discurso dado, implicava na ênfase da relação mais imediata entre a autoridade e a população, embora a comunicação também ali tenha-se feito com o recurso a mediadores concretos – o jogo, as brincadeiras, a folia, o festival de calouros, a banda musical – e não da palavra política. À tarde a festa enfatizou a presença ativa da personagem política, o político profissional, na figura da principal *pessoa política* do município, o prefeito. Contrariamente ao cidadão, como categoria a pessoa política implica uma hierarquia de posições, retratada na festa pela assimetria político-população.

Na relação político-população, palanque-rua, autoridade-público, encontra-se o significado político da festa. Investido da autoridade de sua função, o prefeito subiu o palanque, não para proferir pelo uso da palavra um discurso político, delimitador de uma tomada de posição, segundo uma plataforma, um programa de governo ou uma ideologia. O seu discurso político fora outro, subliminar: o discurso do político que se intromete no bailado dos foliões, brinca com a juventude, preside uma festa.

A festa revela os móveis do exercício político personalista, na figura do político que sobe ao palanque para encenar um à vontade que o torna próximo, familiar. Nessa ação política simbólica, verifica-se a veiculação e a apropriação de um conjunto de valores sintetizados no reconhecimento pessoal e na valorização da *pessoa*. A descontração da atitude, o tom risonho da voz, a coloquialidade da fala querem-no fazer próximo de cada um, vizinho de cada presente.

Na festa, a política aparece como espaço de interação e mediação entre *pessoas* colocadas em posições de poder diferenciadas. Tanto quanto a individualização concreta e particular, a hierarquia encontra-se presente no âmbito significativo da pessoa política. A festa vespertina retratou-o na diferenciação de posição entre a autoridade e a população. E evidenciou que a hierarquização faz-se por meio mesmo da negação da distância social: o político se credencia como mediador pela encenação de familiaridade e intimidade com as demais *pessoas*.

A festa é o cenário propício a que a pessoa política assuma sua maior visibilidade social porque provê um palco que dimensiona a ação política persona-

lista num plano público. Na festa expõe-se o nervo que impulsiona o exercício político personalista, ou seja, o valor que lhe confere sentido e eficácia, nela coloca-se em ação a pessoa política.

O verdadeiro sentido da afirmação nativa de que “política se faz é com festa” apresenta-se neste estreito vínculo que na festa o político profissional estabelece com a população. A festa acentua a relação pessoal entre um e os demais. Na Festa de Aniversário de Buritis, à tarde, esta característica realizou-se em benefício do prefeito, com o uso de mediadores com elevado poder simbólico, como as brincadeiras e a folia. Mais importantes, porém, eram nele o tom da voz, a espontaneidade do gesto a enunciar familiaridade e apreço. Seu exemplo era repetido por outros políticos em meio à população, multiplicando o efeito político da festa. Os demais políticos ali estavam, com todos, no meio de todos, fazendo a política no miúdo, à sombra do prefeito que se deslocava, onipresente, ao som do auto-falante.

#### O outro “lado da festa” de aniversário: as festas dos “ranchões”

Permanece no entanto obscuro o sentido eminentemente pejorativo que acompanha a enunciação habitual e freqüente da frase “aqui política se faz é com festa”. A depreciação nela envolvida choca-se com a recorrência da sua enunciação. Como conciliar uma atribuição de valor genericamente negativa com a recorrência do fenômeno em evidência? Pois a frase em questão é uma declaração de fato tanto quanto veículo de um juízo de valor.

A constatação de fato não suprime o desprestígio que ele implica em Buritis para o “povo” e para os políticos. Evento inusitado, a Festa de Aniversário de Buritis retrata o senso de oportunidade do prefeito que, com ela e principalmente com o espetáculo do desfile, empreendeu um exercício de legitimação bem sucedido. O desfile contou com a aprovação até dos mais ferrenhos críticos de Elizeu.

Um retorno aos fatos talvez ajude a compreender o significado pejorativo das festas. Fundamentalmente a frase “política aqui se faz é com festa” é alusiva às chamadas “festas dos ranchões”. Segundo testemunhos locais, à época das eleições organizam-se em Buritis as festas nos ranchões, imensos galpões onde se dança e bebe noite a fora. Em tais espaço e ambiente faz-se política:

“O povo é muito desinformado. Eles não votam em função do que é melhor para o município, mas naquele que é melhor para si, em quem é amigo. Na época das eleições cada partido tem um ranchão. Ganha o partido que tiver a festa mais animada e o candidato que mais dançar.”

A festa atualiza um dos pólos da oposição entre o “melhor para o município” e o que é “bom para o povo”, significando neste último caso a relação íntima, supostamente de amizade, entre o político e o eleitor. Oposição que apresenta e evidencia o insofismável fundo particularista da relação personalista: “É o cidadão que pensa no prefeito para si: carrear o *meu* tijolo, etc., e não fazer para *nós*”. Neste sentido a festa representaria um espaço político que contraria a definição de um âmbito público.

A festa suplanta as distinções partidárias pelo estabelecimento da relação política pessoal. Se “cada partido tem um ranchão”, “ganha o candidato que mais dançar”, revelando, como disse um importante político de Buritis, que “o partido é o homem”. Entretanto, para além da constatação do sentido personalista conferido na festa à relação política, é necessário compreender o como e o porquê, o que implica reconhecer o significado em sua forma ritual e buscar a ordem de valores que ela encena e encarna.

Portanto, é necessário voltar à festa. A programação do aniversário de Buritis teve seu encerramento oficial ao fim da tarde, com o Festival de Calouros e a apresentação da Banda *Flashdance* nas imediações da “Vila da Miséria”. Mas não as festividades. De fato o desfecho das comemorações deu-se mesmo com a abertura das portas do “Ranchão do Geraldinho” para quem ali desejasse aproveitar a festa.

Como à época das eleições, em que o ingresso nos ranchões é custeado por partidos ou candidatos, aquele dia a entrada esteve franqueada às custas da prefeitura<sup>11</sup>. Também o CTG, Centro de Tradições Gaúchas, contrariando expectativas, inseriu-se no circuito festivo da Festa de Aniversário. Consta que o prefeito apresentou-se à festa no CTG, demonstrando nesta noite uma inesperada familiaridade com os *forasteiros*.

Tomando o circuito festivo em sua totalidade, incluindo a programação oficial e a extra-oficial da Festa de Aniversário de Buritis, verifica-se o contraste entre duas linguagens políticas. A distinção criada por uma programação extra-oficial – no entanto subvencionada pela prefeitura – não é incidental. Ela configura compromisso com dois códigos políticos diversos, que gozam de estatuto diferenciado. A mesma dualidade encontra-se internamente à programação oficial no contraste entre o desfile e os eventos vespertinos da Festa. O cruzamento dos signos estende-se a ponto de o CTG – que presumivelmente representaria o pólo oposto, moderno, externo ao código das festas – haver promovido a sua festa na programação extra-oficial, compondo-a a par com o Ranchão do Geraldinho. Verifica-se uma dualidade na festa como um todo, bem como em cada uma de suas partes. Dualidade elidida na medida em que

cada um dos termos parece recobrir o seu avesso.

Que dualidade a festa retrata, sendo que um dos termos é sua própria negação, aquele em que a Festa de Aniversário, oficial, tenta recobrir? Para efeito analítico convém tomar os dois extremos da Festa, uma vez evidenciado nela um crescendo contrastivo que a perpassa do início ao término, da manhã à noite: desfile, jogo, brincadeiras, *show*, festa no CTG e no ranchão. O desfile, evento mais solene e ordenado quer ser na Festa a negação da festa em seu protótipo extremo, as festas dos ranchões.

O desfile de aniversário de Buritis, por seu aspecto cerimonioso – perceptível na atitude de figurantes e público, com a importante referência do comportamento absolutamente discreto do prefeito –, recorda um outro evento nacionalmente importante, as paradas do Dia da Pátria, estudadas por Da Matta (1983). Como estas, o desfile pode ser classificado como um “rito de ordem”, uma vez que sancionou os termos com os quais a memória coletiva de Buritis – ou a autoridade política local – reportando-se ao passado, representou a história municipal. Nele sacramentaram-se o grupo dos *urucuianos* e o dos *forasteiros*, unidos na construção solidária do município. Solene em seu aparato e na atitude que inspirava, a sua forma ritual era apropriada para infundir respeito, sancionando pela gravidade os conteúdos veiculados.

Pela organização estruturada de seu conteúdo, simultaneamente histórico e sociológico, o desfile representou o plano oficial do discurso político. Respondendo à necessidade cognitiva de representação da unidade social e política do município, revelou um dos eixos do poder: sua capacidade de articular a realidade social, encapsulando-a sutilmente. O desfile sacramentou a divisão política entre os *do lugar* e os *de fora*, e circunscreveu os termos do debate político ao plano ideológico daquela divisão, segundo o papel atribuído ou não de promotores do desenvolvimento econômico.

Na apresentação do sentido moral da ação dos grupos políticos reconhecidos, na promoção do desenvolvimento tecnológico e da riqueza, há a invisibilização de uma parcela considerável da população de Buritis – os trabalhadores rurais. A sua exclusão na elocução do desfile corresponde ideologicamente à marginalização social, política e econômica daquela população. A sua elisão no plano da representação da realidade social do município foi, neste sentido, ideologicamente coerente, embora sociologicamente inexata.

Entretanto a própria Festa de Aniversário de Buritis comporta o seu avesso, o reverso simbólico do desfile: a festa nos ranchões. Avesso que supõe uma forma de incorporação e de relação do poder político com estes verdadeiros “outros” da política. Avesso que é uma oposição no plano da forma ritual, revela um outro código político e indica uma forma específica de incorporação política.

O exercício político revelando ser, por excelência, a arte do trânsito por estes códigos que longe de serem contraditórios se mostram complementares, face e contraface de uma mesma moeda.

É possível tomar o desfile de Buritis como a máxima expressão do que se valoriza no município como realização coletiva, testemunhado como sentido histórico e portanto lógica ordenadora do passado, que explicita uma avaliação do presente e um anseio de futuro. Nestes termos, a teleologia que nele se traduz é a do crescimento econômico como fim em si mesmo. Esta a idéia de modernidade que do desfile se traduz, ou o modelo de modernidade nele assumido. Como projeto coletivo, esta é a ordem de valores veiculada no desfile. Anexa a ela está a idéia da família como núcleo originário, cuja extensão sociológica mais ampla é representada nas categorias *do lugar e de fora*. Portanto o desfile expressa um conjunto de valores, cujo eixo é a riqueza e a ordem social que o sustém e implementa.

O avesso encontra-se nas festas dos ranchões, outro pólo da Festa de Aniversário de Buritis. Num crescendo, a Festa foi progressivamente aproximando-se daquilo que, no desfile, pretendia-se negar, o opróbrio das festas nos ranchões. Nestes amplos e despojados galpões que se multiplicam à época das eleições, o estatuto é outro. Despídos de qualquer ornamento, eles se transformam no lugar da alegria e da evasão, onde a embriaguez do momento presente tudo parece obliterar. Ali se encena não apenas o avesso do desfile e da concepção de modernidade nele veiculada, como também o oposto dos parâmetros analíticos, individualistas, da moderna teoria política. As festas proporcionam não só a alegria, também o espanto.

O Ranchão do Geraldinho era uma construção rústica, de paredes altas. Consistia basicamente em um amplo salão onde se dispunham, nas laterais, mesas e cadeiras, deixando ao centro espaçoso vão livre destinado aos dançarinos. Ao fundo do salão ficava uma espécie de palco em que, tocando nas melhores noites, um conjunto musical animava o ambiente com o ritmo do forró, do pagode e de seus congêneres. À sua ausência substituíam-o aparelhagem eletrônica, com quase idêntico efeito.

Para uma parcela expressiva da população de Buritis, no que são conformes *forasteiros e urucuianos*, o Ranchão do Geraldinho não era conhecido como um lugar recomendável. Muitos dos que o freqüentavam em hipótese alguma para lá levavam seus familiares: os ranchões não eram considerados lugar “familiar”. Em razão disto o Ranchão do Geraldinho, situado na região central da cidade, representava uma incômoda vizinhança.

A reputação de que gozava o Ranchão do Geraldinho não impedia, contudo, que ele recebesse uma considerável e diversificada clientela com o intuito

de desfrutar do entretenimento que suas festas ofereciam. Compunham-na predominantemente os habitantes das vilas da periferia da cidade que, “endomingados”, encontram ali o seu melhor lazer. Não é de todo infundado dizer que à sua clientela habitual, formada principalmente pela população pobre da cidade, devia o Ranchão do Geraldinho, como os demais, a má reputação de que desfrutava.

Se em si mesmos, com seu absoluto despojamento, os ranchões não apresentavam nenhum atrativo, tomados pela festa eles se transformavam. Liberada por partidos, ou, naquele primeiro dia de março, pela prefeitura, a portaria permitia amplo e desimpedido trânsito, atraindo para os ranchões uma pequena multidão.

\*

Na noite do primeiro de março, a festa extravasava as paredes do recinto e invadia as ruas adjacentes. Atravessando o estreito corredor, apinhado de gente, tinha-se acesso ao salão. Neste, dispunham-se ao redor das mesas pequenos grupos que, bebendo, conversavam animadamente.

Ao fundo do salão, tocava o conjunto musical. Casais empenhavam-se em sacudido bailado, ocupando com seus volteios todo o centro do salão. Alguns, marginando a pista de dança, distraíam-se observando os dançarinos. Por pouco tempo: o movimento tomava conta do ambiente, provocando uma cinestesia nos corpos.

O bulício de gente era incessante. Um burburinho acompanhava-o. Fisiônias descontraídas e sorridentes povoavam os rostos. Jogava-se conversa fora. A distração era ocupação de todos, num folgar que era puro encontro. Excepcionalmente, o prefeito não se encontrava presente à festa do ranchão. Disseram que se ocupava com os gaúchos na festa do CTG. No ranchão a festa fazia sucesso.

A festa é puro *mais*, um tom acima das coisas ordinárias. Em sua absoluta despreensão o simples acontecer da música, dança, conversa, riso, encontro, reunidos criam nela uma embriaguez contagiante. A festa como acontecimento desperta uma impressão de excesso, um *mais* presente e indefinível.

Neste contexto totalmente alheio ao mundo da política, ou à imagem que dele se retém, realizava-se a política em Buritis. Que significados a festa comporta e atualiza? Que política? Se nela a eloqüência está no gesto e não no domínio da palavra, é preciso inquirir o sentido político da festa nos valores subjacentes que a permeiam e que são traduzidos em sua forma ritual.

Os ingredientes da festa e do artifício político que ela comporta podem ser resumidos por estas palavras do senhor Ulisses:

“O político tem um poder acima de todos, atrair para si a convivência do povo com prazer, alegrias e muita confiança. É esse poder como bom administrador, como bom amigo e como verdadeiro em suas atitudes. Esse é o fator de maior importância para assegurar para ele a satisfação da massa popular.”

Evidencia-se de imediato a equação entre poder político e sedução pessoal<sup>12</sup>, cujos artifícios são sumariados: prazer, alegria e confiança. A política exerce-se como relação de confiança estabelecida pela “convivência”, pela proximidade, pela intimidade do político com a população, propiciada pela festa. Na fala apresenta-se de maneira singela uma percepção aguda e fiel do modo de exercício político, bem como os valores de que ele se serve.

O que torna a festa política? A presença do político profissional – o que por si só revela na festa sua íntima conexão personalista. O político na festa é um entre muitos. E mais um no meio do povo, com ele se mistura – embora sem com ele se confundir. Na festa os políticos de Buritis executavam os mesmos passos que o prefeito exibira durante a apresentação dos foliões: um bailado que tecia com os outros uma relação de equivalência e intimidade. Com ironia, certo político local confidenciou a um amigo ser a dança o trabalho braçal que mais realizava.

No meio do salão, nas festas dos ranchões, os políticos de Buritis faziam política misturando-se, partilhando do prazer e alegria comum. Sua mensagem política não era expressa por palavras ou programas proferidos em palanque, nem se solidificava sob o esteio partidário: era presença corporal na existência coletiva da festa, um a mais que com todos se misturava. O político submeteu-se nas festas ao seu poder dionisíaco, que desqualifica qualquer forma, qualquer distinção. O próprio despojamento ritual das festas dos ranchões é uma alusão ao despojamento social que elas prefiguram. Festas onde igualmente, contrariando o sentido construtor e prospectivo da política, celebra-se uma luxuriante afirmação do aqui e agora, a dimensão estética da existência.

Com sua presença nas desprestigiadas festas dos ranchões, o político mostrava que não tinha “orgulho”. Essa qualidade, entendida como virtude, era uma das mais apreciáveis num político em Buritis. Sua importância era revelada no anedotário político local, em suas lições anônimas. Consta que, na decisiva eleição de 1972 – responsável pelo fim do poderio dos Lopes – o candidato da situação perdeu pelo testemunho de seu suposto orgulho. À época, espalhou-se o boato de que ele teria dito não precisar do voto dos “chapéu de palha”. Não é outro o sentido de um comentário segundo o qual o político para ser eleito precisa “descer muito”.

O “prefeito festeiro” era também chamado “prefeito do povo”, de quem se dizia não ser pessoa orgulhosa<sup>13</sup>: “é capaz de comer do mesmo prato, beber do mesmo copo”; “entra na casa, vai até a cozinha beber o café”; “bate nas costas e paga bebida”. A mesma intimidade e falta de orgulho o político deveria exibir na festa: chamar pelo nome, rir, dançar e comungar da alegria com os demais, no rés do chão, de igual para igual. Nesse caso, ele o faz não por palavras, mas em ato, com a corporalidade de sua presença.

A festa é um evento e um discurso político cujo verdadeiro significado apenas pode ser apreensível enquanto realização simbólica. Traz em sua concretude, na sua aparente singeleza, uma afirmação de valor que o preconceito que delimita a política em cânones estabelecidos jamais poderia suspeitar. A festa como evento é celebração, ela equivale ao “beber do mesmo copo, comer do mesmo prato”, enquanto gesto: sacramento de união que se realiza entre iguais<sup>14</sup>. Exprime o segredo da astúcia política porque encarna um valor subjacente: “é mais fácil eleger-se pelos iguais”. São ambos signos de uma refeição comum cujo significado profundo é quase religioso: selo da sacralidade da união dos iguais. União cujo fundamento é uma comunhão de substância, igualdade incontrastável.

A festa enquanto evento replica em seu significado a *pessoa* como valor. A relevância política da festa reside no reconhecimento da *pessoa*, indivíduo particular dotado de uma dignidade moral anterior a qualquer qualificativo social. Na festa o político bebe do mesmo copo, afirmando o reconhecimento desta igualdade fundamental com alguém que tem um nome. A pessoa política revela nas festas o seu conteúdo paradoxal: nelas, a afirmação da igualdade da *pessoa* verifica-se num âmbito extraordinário; e, para assumir um significado político, a categoria *pessoa* necessita de um reconhecimento que, alheio, interpõe a hierarquia e a particularidade na relação política. O valor de igualdade da categoria *pessoa*, metafísico, realiza-se na festa, evento extraordinário e essencialmente estético. Para assumir um significado político a categoria *pessoa* requer a interposição de um outro particular – porque definida em relação – que, com esta prerrogativa, devolve à pessoa política uma imagem particularizada, parcial, e sob o signo da assimetria.

Por sua forma ritual, a festa enquanto evento, *communitas*, é onde vive em plenitude a *pessoa* como valor. Ato de sociedade no qual esta se representa como presença tangível e através de vínculo primordial, a festa é moldura e cenário onde se inscreve e transita a *pessoa*, ser total, corpo e alma, indivíduo empírico e ser social. Na festa o político mostra que é “boa pessoa”, sem orgulho, porque se faz igual. A concretude da festa como um estado da sociedade, corresponde à tangibilidade física da *pessoa*, na festa, como ser moral que é

representado em totalidade.

Mas é enquanto *communitas* e encarnação do valor da *pessoa* que a festa revela a ambigüidade e contradição da pessoa política. A festa é onde se encontra a *pessoa*, ser humano empírico particular e inconfundível; ser social reconhecido enquanto membro de uma coletividade e de sua teia de relações; ser moral dotado de uma dignidade humana irredutível e inquestionável. É na fronteira de todos estes significados que a *pessoa* encontra-se presentificada na festa e nela assume seu sentido político.

A pessoa política reúne ao valor da igualdade, tomado como caráter inalienável da *pessoa* – dom intrínseco a sua qualidade metafísica – a necessidade do reconhecimento da *pessoa* enquanto ser social, membro de uma coletividade dada. A pessoa política realiza-se no reconhecimento particular a uma *pessoa* empírica, de sua superior dignidade humana. Para tanto é necessário que do seio dos iguais se destaque e diferencie aquele sob cujo olhar a distinção particularizadora se verifique<sup>15</sup>. Contradição entre a festa, *communitas*, laço social unitário, e o tempo ordinário, a sociedade vivida como uma estrutura.

Assim como a igualdade cujo significado a categoria *pessoa* implica está colocada em um plano metafísico, é uma igualdade moral, a festa realiza-se como evento extraordinário, verifica-se num plano que refuta o cotidiano e suas mazelas, é evasão. A festa como evento político expõe o malogro da política, na promessa jamais cumprida da igualdade.

A negação da festa como fenômeno político em Buritis é a negação da ilusão que ela comporta, veicula e celebra. Negação que aponta o lapso, a fissura entre duas temporalidades que são dois mundos: o tempo da festa, com sua encarnação da promessa da igualdade e o tempo do cotidiano, do trabalho, da “dura luta pela vida”. A mesma descontinuidade é percebida entre o “tempo da política”, tempo das promessas e, portanto, da esperança, e o outro tempo, o transcurso entre as eleições; descontinuidade replicada na conduta dos políticos: “na época das eleições, chama pelo nome, ri, conversa com você, depois passa de carro na rua e nem olha!”.

O que torna a festa ilusão é o cotidiano marcado pela desigualdade e a exploração diária que ela impõe. Desigualdade que se traduz politicamente na diversidade de códigos em que se pauta o exercício e a linguagem política, de cujo testemunho a própria Festa de Aniversário de Buritis é índice, no contraste entre o desfile e as festas dos ranchões. Onde a política, oficial, se manifesta segundo parâmetros, que, em seu próprio código, exclui o papel histórico daqueles que não portando os atributos dos *do lugar* – retratados no desfile pelas “famílias tradicionais” – ou dos *de fora* – o gaúcho que traz a riqueza e o desenvolvimento – não são sequer nomeados.

Sem significado histórico e sem relevância política – enquanto sujeitos ativos na disputa pelo poder –, os trabalhadores têm seu estatuto retratado, ao fim do desfile, em meio à tropelia pueril, em fantasias de criança. A linguagem do poder, ao classificar os sujeitos da história, delimita implicitamente o âmbito dos destinatários do seu discurso modernizante, a favor do “desenvolvimento de Buritis”.

A Festa do Aniversário de Buritis retrata fielmente uma estratificação social e política, e a disjuntiva fundamental que ela implica em termos do discurso político. É neste contexto significativo que se fundamenta a negação implícita, como juízo de valor, na frase “política aqui se faz é com festa”. Esclarecedora a frase de um trabalhador rural, à tarde, a respeito da festa: “isto aqui é pura manifestação de poder”. Em meio ao sucesso retumbante da festa, aquela expressão solitária de descontentamento era também a revelação do mecanismo político da festa. “Esse mundão de gente que vem é só para trazer prestígio pro político, quanto mais gente, maior o prestígio”. E completou: “festa é prá enganar o povo, que aqui é uma miséria só”.

Com eloqüência o senhor Salviano, anônimo trabalhador, fez um retrato das condições de vida dos trabalhadores, da vida na “Vila Miséria”, das relações de trabalho, da ação dos políticos. No retrato do senhor Salviano, a desmistificação da festa. E, portanto, a apresentação da festa como mistificação, sinônimo do engodo, ludíbrio da política. Mas também a revelação da cumplicidade fundamental que a sustenta: nela empresta-se prestígio àquele que o devolverá como reconhecimento; da reunião dos iguais, *communitas*, o Um, destaca-se um que a representa, e com isto a dissolve. A coletividade presentificada na festa, objetivando o todo social, condensa o Um; a indiferenciação coletiva evidencia uma individualidade, a potência coletiva condensa seu mana – poder impessoal – em Um, transferindo-o para um, criando o “nome de Um”<sup>16</sup>.

Com a festa a política, através da ação dos políticos profissionais, inscreve-se no âmbito significativo veiculado pela *communitas*, apropriando-se de seu capital simbólico e dos valores que presentifica. A Festa de Aniversário de Buritis revela mais: o contraste entre diferentes códigos políticos, inconciliáveis mas complementares como são os valores implicados nas próprias festas como evento político. Ela evidencia o poder político, ou o poder dos políticos, sustentado no trânsito por diferentes códigos destinados a sujeitos sociais desigualmente investidos de relevância política. Evidencia ainda o poder político como o *locus* privilegiado de difusão e ressonância de discursos sobre a realidade, objetivação de interpretações – explicitado no desfile, e ainda mais no contraste entre o discurso sem palavras do prefeito e a fala sem eco do anônimo trabalhador rural.

É o valor fundamental da igualdade que as festas – as festas dos ranchões – enquanto *communitas* atualizam. É este o significado primordialmente inscrito na sua forma ritual e no valor conferido ao político “sem orgulho”. A intrusão da hierarquia na relação política é nas festas, como a lúcida revolta do senhor Salviano elucida, “pura manifestação de poder”. Elas resgatam, como imagem ideal das relações sociais – e políticas –, o vínculo afetivo, totalizador, que organiza a comunidade. Vínculo de compromisso pessoal que o político procura estabelecer com o eleitor. As festas celebram a política como liame moral calcado na responsabilidade do auxílio mútuo, fundado na ética do favor. Assim, num contexto social marcado pela desigualdade, institui-se na relação política a hierarquia.

Falando do compromisso com o prefeito, um eleitor justificou: “Elizeu fez por mim o que ninguém da família fez”, e relatou o auxílio prestado pelo prefeito por ocasião da doença dos filhos. A transposição do sentido moral que permeia as relações face a face, enquanto vínculo e compromisso de mutualidade, para um plano social mais abrangente cria uma cisão percebida nas opções políticas históricas em Buritis. Expressando-se no âmbito dos valores, essa incongruência é acenada na percepção de uma incompatibilidade entre o político que é “bom para o município” e aquele que é “bom para o povo”.

“Aprendi com o meu pai que parente é aquele que está do seu lado quando você precisa; aprendi com ele que não se dá as costas para quem te ajudou um dia. Se ele está sendo procurado pela justiça e me fez um favor eu não vou lá prendê-lo ou acusá-lo. O meu silêncio já é uma ajuda”.

O vínculo pessoal implica uma complementaridade que supõe uma cumplicidade tácita. Ele sugere uma moralidade que contraria qualquer código externo. A elevação desta moral privada ao plano político colide com a assunção de valores que privilegiem o todo social. Coincidindo com isso, o suposto moral que perpassa a festa, afirmando a unidade social, é a linguagem política que se organiza pela complementaridade. A festa como um todo, a unidade moral que ela significa, sobrepassa a desigualdade – e não a diferença. Nela estreitam-se os vínculos entre as *peessoas*, iguais enquanto membros de uma unidade moral, que a festa prefigura. A festa dramatiza a ambigüidade de valor da suposição de uma igualdade que contraditoriamente deve realizar-se no particular, no empírico, no reconhecimento que distingue.

Tomando de empréstimo os conceitos de Turner (1974), pode-se dizer que a *communitas* e o valor da *peessoa*, expressos na festa, chocam-se com a “estru-

tura”, a desigualdade de poder e posição social na vida cotidiana, retratados no desfile. A política realiza-se nesta contradição e de seus dividendos simbólicos. Mais do que a expressão de estados sociais, “estrutura” e *communitas* representam na Festa de Aniversário de Buritis a coexistência de dois códigos que perpassam o exercício político, formando uma linguagem única e complexa, repleta de ambigüidades.

Seguindo a indicação do senhor Salviano, pode-se dizer que na festa implementa-se o poder político como realização que se verifica no âmbito do “prazer”, da “alegria” e da “confiança”. Conferindo-se validade até as últimas conseqüências à frase “política se faz é com festa”, percebe-se que a política é representada como uma totalidade englobante, e não como *congregatio* de diversos. Como efetuação daquela ordem de valores a festa provoca um estranhamento na sensibilidade moderna que toma a ação política como cálculo, implementação de interesses particulares racionalmente definidos.

Conjugar festa e política torna-se sinônimo de natureza, entendida como desrazão. Conjugar festa e política é enigma que, ante o estranhamento, grita a irracionalidade da festa e desta política. Afinal, a modernidade política inscreve-se na ordem do mundo com a proposição da razão como moto político. Razão entendida hobbesianamente como faculdade de adicionar e subtrair por parte do agente individual na consecução de seus interesses. O cálculo, matriz da ação racional com respeito a fins é compreendido como motor do progresso<sup>17</sup>.

Festa e política é uma conjugação que não pode deixar de ferir os ouvidos e a consciência moderna, pois que aproxima universos imensuravelmente díspares. Colocada a política no plano dos interesses, do indivíduo, da razão instrumental, a festa remete ao irracional. Testemunho de alegria, relacionada à política a festa parece uma abdicação. Apresenta-se como dispêndio perdulário de forças – fantasia luxuosa – dispersas num âmbito completamente auto-referido.

Por outro lado, inserir o político nesta comunhão coletiva onde a vida se transmite por uma espécie de magia simpática parece uma intrusão. Envenena a poção mágica, põe a perder seu encantamento, enregela sua “efervescência”. Porque a política parece misturar estranhamente o cálculo interesseiro e individual numa manifestação concebida como espontânea, desinteressada e coletiva.

Embalada por uma vibração musical unificadora, o “excesso” corporificado na e pela festa pode ser interpretado durkheimianamente como expressão *sui generis* da sociedade. A multidão reunida na festa é presença solidária que testemunha uma conformidade primeira, enfeixada na festa pelo lúdico, manifesto como simples prazer de estar junto.

Para ser fiel à concepção nativa talvez seja mesmo necessário reconhecer

um fundo de irreduzível obscuridade na relação festa-política. Não é como manifestação de estranheza que se comenta reiteradamente em Buritis: “política se faz aqui é com festa”? Como quem custa a crer numa realidade que se repete. Porque as festas, como a Festa de Aniversário de Buritis o demonstrou, tanto revelam quanto velam, tanto mostram como ocultam. Na festa talvez se apresente de maneira completamente inesperada, na encenação da alegria – dionisíaca – o senso do trágico de uma população que compreende sua aspiração de igualdade e de humanidade concreta como pura quimera, sonho evanescente realizado na festa como evasão. Contradição entre o desejo de ser gente humana, com rosto, e de possuir uma igualdade de substância; contradição que constitui o fulcro significativo da categoria *pessoa*, encarnada e encenada na Festa como a oposição entre a *communitas* e a “estrutura”.

### Notas

<sup>1</sup> Palmeira (1991) assinalara como as eleições nos municípios do interior promovem uma verdadeira divisão da sociedade. Observação posteriormente corroborada em pesquisas nos estados de Pernambuco e Rio Grande do Sul, Palmeira e Herédia (1995).

<sup>2</sup> Junto com este comportamento do político, acresce que a orientação do voto do eleitor é no sentido de privilegiar, nas eleições do legislativo estadual e federal, a eleição de um candidato “majoritário” para o município – ou seja, com grande número de votos do município. Esta orientação do voto municipal supera no eleitor eventuais preocupações de definição partidária. Cf. parte III, tópico 1.

<sup>3</sup> Um trabalho cujos dados podem ser lidos como corroborando, contemporaneamente, esta constatação é Lima (1991). Um fazendeiro do município de Formoso, vizinho a Buritis, cuja propriedade sedia um distrito eleitoral, manifestou em 1990 sua estranheza ante o fato de os políticos não fornecerem alimento para os eleitores. A hospitalidade, o esmero demonstrado pelo senhor Quila no receber, a mesa farta, evidenciavam nos costumes por ele atualizados o sentido de que são índice: a ênfase na qualidade da relação e a demonstração de apreço pela *pessoa*.

<sup>4</sup> A relevância política da distinção entre os *do lugar* e os *de fora* parece originar-se nesta ocasião, quando assume uma clara definição de facção política (cf. nota seguinte). Uma amostra do “clima” da época pode ser encontrada em um periódico do município, o *Correio do Vale*: “Forasteiros vindos não se sabe bem de onde têm abusado da boa fê de nossos pretensos políticos tantas vezes quantas acham necessário. Verdadeiros suga-votos e/ou suga-esperanças” (*Correio do Vale*, ano I, n.2, 23/maio/71); em nota intitulada “Enigma”, afirma o redator: “Os professores José Jurandir, Edson, Maria Ferreira, Lanes foram despedidos pelo diretor do Ginásio Urucuiano. Em seus lugares foram colocados professores de fora: Ivete, Ilza, Maria das Graças e Lourdes. Diz’que (sic) as meninas são boas, mas os mestres (competentes e filhos da terra) saíram sem motivo” (*Correio do Vale*, ano II, Buritis/Arinos, 01/maio/72, pp.11).

<sup>5</sup> A característica espetacular da política constitui um traço cujo pequeno relevo teórico denota a estranheza que suscita. Entretanto, ao longo da história não faltam acontecimentos que atestem a importância do fenômeno. O crescente papel dos *media* nas modernas “democracias de massa” apenas reforça esse traço, uma vez que a relação entre os políticos profissionais e restante da população toma crescentemente uma forma simbólica não discursiva.

<sup>6</sup> Como o de Édipo, cuja co-sangüinidade – relação de filiação, nexos de continuidade – é o sinal inequívoco de um crime tornado irremissível. No contexto da tragédia grega – e nisto consiste o trágico – posto seja a ação do herói o móvel do drama e da trama, não se encontra nela o foco significativo e sim na fatalidade, destino. A indicar a tragédia da absoluta imprevisibilidade do curso da ação que, ao olhar retrospectivo, sempre parece fatal. Evidentemente trata-se de uma ponderação culturalmente inscrita, alheia ao voluntarismo moderno. Entretanto, o fatalismo que parece rondar a identidade brasileira guarda com a tragédia grega alguma semelhança, no sentido de ser uma marca de origem: herança ruim das raízes do Brasil, condenado a correr, sempre em atraso, atrás da modernidade.

<sup>7</sup> Evidenciando a difícil coerência entre os diferentes códigos: este político, dizendo-se contra paternalismos, reuniu alimentos e cobertores para distribuir na campanha. Em sua opinião “o Brasil tem muita pobreza, mas não é a pobreza de comida e cobertor não, é a pobreza de espírito”. Categórico em afirmar que político com programa não ganha em Buritis, segundo ele vigora ali a Lei de Nero: pão e circo para o povo, e afirma ser o atual prefeito mestre no assunto. É também dele a opinião de que “o povo adora o cabresto” e de que o lema do povo é “me engana que eu gosto”.

<sup>8</sup> É possível assinalar historicamente a emergência deste poder soberano da política com a constituição das modernas nações-estado onde a política, como já o assinalou Dumont (1985), tomou o lugar abarcador exercido pela religião, na antiga Cristandade.

<sup>9</sup> A presença desta dualidade em um plano mais amplo, nacional, pode ser notada pela imagem que os personagens políticos procuram veicular quando investidas em cargos executivos. Exemplo destas duas feições políticas pode ser reconhecido no *marketing* de dois ex-presidentes: Collor, o que traria o novo e apontava para a modernidade, familiar das mais potentes máquinas produzidas pela tecnologia (apresentando-se como piloto de avião e carros modernos); Itamar, o homem do povo, simples, nostálgico do passado, que se restaurava do fardo do poder em diversões populares, como o carnaval e o circo. Passados tantos anos, pode-se acrescentar as imagens contrastantes de dois presidentes que sucederam os anteriores: Fernando Henrique Cardoso, o intelectual notável e competente destruidor do dragão da inflação; Luís Inácio da Silva, o homem de origem humilde, identificado com as causas sociais, vencedor de preconceitos elitistas.

<sup>10</sup> De outra perspectiva, para evidenciar o fundo comum personalista sob a distinção que se delineia entre o “bom para o povo” e o “bom para o município” – tomado quase sempre segundo um critério que valoriza a construção de obras públicas – basta considerar as ações de parlamentares quando da aprovação do Orçamento da União. Cifras bilionárias são divididas entre congressistas de todos os partidos com o intuito expresso de construção de obras em suas bases eleitorais, inviabilizando determinações legais de distribuição de verbas, e portanto uma efetiva implementação de políticas públicas. Este aspecto da ação política seria posteriormente tratado por Bezerra (1999 e 2001).

<sup>11</sup> Como já mencionado, a importância política dos ranchões não se restringe às eleições municipais. Nas eleições de 1990, por ocasião da festa da padroeira, N. S. da Peña, em setembro, foi evidente o uso político da festa, a despeito dos esforços do novo pároco. Concorrendo com a festa organizada pela comunidade religiosa no ranchão defronte à “igrejinha antiga”, o Ranchão do Geraldinho, com animada banda musical, abriu suas portas sob o patrocínio do deputado Saint’ Claire, candidato à reeleição. Ali reuniram-se junto ao deputado, sem fronteiras partidárias, todos os políticos locais, com mandato ou candidatos a candidato.

<sup>12</sup> Esta percepção é congruente com a realização política da festa, plano social marcadamente erotizado. Neste sentido é relevante a afirmação local de que “não existe políticos sem amantes”, bem como o comportamento usual dos políticos nas festas.

<sup>13</sup> É de se salientar não haver historicamente em Buritis, entre os diferentes segmentos, um abismo social determinado por hábitos e comportamentos antagônicos. Ao contrário, a relativa uniformidade dada por um horizonte cultural comum permitia um intercâmbio fluente, íntimo. Em um ambiente social desta natureza a verdadeira distância social é estabelecida pelo acesso à apropriação do bem fundamental, a terra. Sendo irregular seu estatuto legal, a propriedade era assegurada pela violência. Em Buritis, inúmeros relatos dão conta da expulsão de moradores, sendo que o êxodo provocado pela Lei do Usucapião constitui o testemunho mais notório da falta de lastro legal das propriedades. A “intimidade” conferida pela relativa homogeneidade cultural tem como contrapeso o orgulho, diferenciador e, no extremo, a prepotência, facilmente degenerando em violência pura e simples quando a superioridade presumida não encontra o correlato da humildade obrigatória. À ausência de um patamar culturalmente posto como legitimação da superioridade, qualquer ameaça aos padrões hierárquicos de convívio é suprimida pela demonstração de força. A intimidade pode facilmente degenerar-se na inimizade, e esta na violência.

<sup>14</sup> A comunhão de alimento simboliza a mais íntima comunhão de substância. O alimento digerido integra a própria corporalidade, tornando-se a vida do corpo. A comunhão de alimento unifica um com o outro, celebrando pela partilha um parentesco espiritual. A mais concreta corporalidade, no alimento que sustém a vida orgânica sugere, na partilha, uma comunhão espiritual tornada, por assim, dizer, visceral. Deste simbolismo reveste-se o mais sagrado sacramento da religião católica, a comunhão. Ela é precisamente o compartilhar no alimento básico, o pão, e na bebida equivalente, o vinho, a presença tangível de Deus. Com a doutrina da transubstanciação, que afirma a presença viva do Cristo, corpo e sangue, o catolicismo tornou celebração, no rito da missa, o universalismo inerente aos ensinamentos de Jesus de Nazaré. A comunhão, no Cristo vivo da hóstia, torna, pelo sacrifício e incorporação do Cordeiro de Deus, todos os homens “irmãos em Cristo”, para além do exclusivismo nacional do judaísmo. Os eleitos em Cristo formam um só corpo, a Igreja.

<sup>15</sup> Este sentido, profundamente bíblico, lembra a relação do fiel com Deus: a paternidade do Pai transcendente torna a humanidade do homem, filiação comum; mas cada filho é dileto, único e insubstituível para o Pai – como o ilustra a parábola da ovelha desgarrada que faz com que o pastor abandone todo o rebanho em benefício de sua salvação. A imagem totalizadora da política em Buritis – “pai”, “mãe” – parece guardar com a divindade um profundo nexo de sentido, exibindo talvez a nostalgia de uma relação amorosamente provedora.

<sup>16</sup> Esta é a interpretação de Lefort ao texto de La Boétie (1987): a ilusão da unidade do

povo, negando a sua diversidade – “sois todos uns”, como diz La Boétie – erige um Outro, o tirano, que tem o nome de Um. Um que “confisca” a prerrogativa da linguagem, e portanto, do poder político.

<sup>17</sup> A racionalização moderna gerou a teleologia do homem demiurgo, criador do mundo e de si mesmo. Sob a idéia do progresso, a de um controle sempre mais abrangente da história – a política entendida como a instância coletiva deste controle. Mas gera, também, uma insatisfação perene, águia de asas abertas sobre o fígado do Prometeu moderno. Não seria esta uma espécie de irracionalidade no fundo da razão moderna? Se hoje a crença na racionalidade histórica encontra-se abalada, não o foi a lógica material implacável inaugurada na modernidade, cuja síntese encontra-se na célebre frase de Cecil Rodes: “se pudesse, eu anexaria o universo”. A festa-ilha subsiste frente o ensandecimento de Fausto ante aquele torrão que teima em escapar a sua fúria construtora.

## Tempo e espaço, história e geografia simbólica do sertão

*A gente tem de sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele a dentro... Mas tem horas em que me pergunto: se melhor não seja a gente tivesse de sair nunca do sertão.*

João Guimarães Rosa

### Política e identidade

Uma das constatações que se pode depreender dos mais relevantes acontecimentos políticos em Buritis é a importância notória da identidade como elemento de construção do jogo político. No contexto local, essa importância pode ser percebida no conteúdo político das categorias *do lugar* e *de fora*, retratado no desfile e resgatável da história política do município, através da memória comum dos acontecimentos<sup>1</sup>.

O uso político da identidade é manifesto tanto no emprego de categorias que delimitam em conjunto a identidade municipal e configuram os grupos sociais politicamente relevantes, como nesta própria identidade enquanto veículo de um projeto coletivo, explicitado pelo desfile. É possível compreender este uso político da identidade, considerando o processo mais amplo que o emoldura, como uma forma de referir a ação política a um contexto coletivo, abrangente, em face da diminuta relevância dos partidos como fundamento de associação – e identificação – político-ideológica.

No modelo liberal, investido na noção de democracia plebiscitária, o contraponto ao individualismo que lhe é subjacente encontra-se na idéia de representação parlamentar<sup>2</sup>, agremiada em partidos políticos. A lógica do mercado, que em princípio preside todas as ações sociais, é também definidora sazonal da política, nas cotações eleitorais; o mercado político é considerado o espa-

ço social legítimo de conquista do interesse individual, suposto sustentáculo imediato e legítimo do bem comum. A representação parlamentar é definida pelo conjunto das escolhas dos indivíduos-cidadãos e, assim, exprime hipoteticamente o desejo da sociedade. O voto é índice de opção individual por um conjunto de interesses e projetos demarcados diferencialmente pelos partidos políticos. O referendo do voto tem como apoio legitimador o sentido de coletivo emprestado pelos partidos políticos e seus respectivos ideários.

Distintamente da solução oferecida pelo modelo liberal quanto ao bem comum – cuja existência formal não garante a sociológica – e o sentido de coletividade nele emprestado pelos partidos políticos, a presunção do social é ostentada entre nós pelo vínculo de identidade. Se em um o princípio ideal da ação política é racional<sup>3</sup>, o outro tem um apelo claro à emoção e à tradição<sup>4</sup>. A identidade regional é balizada em uma dimensão política pouco reconhecida na literatura: a pessoa política e os nexos personalistas concomitantes.

Considerando o significado mais amplo da política no contexto brasileiro, que representa não a garantia universal de direitos mas a dimensão substantiva de incorporação social – ou, retomando a feliz definição de Simon Schwartzman, entre nós “a política é o negócio”<sup>5</sup> (1975:123) –, o acento regional na política acrescenta um outro elemento ao sentido diferenciado e hierárquico da cidadania no Brasil. A importância desta espécie de cidadania regional – cujo estatuto é menos individual que coletivo, ou melhor, relacional – não pode ser subestimada, uma vez que representa o aspecto propriamente político, ou ideologicamente abrangente, de uma dinâmica personalista que se tornou institucional.

A identidade representa a dimensão sociológica de um sistema político essencialmente fragmentário, resultante do personalismo, como bem o demonstra o voto regional, que sobrepassa as definições partidárias, principalmente nas eleições legislativas. O sentido de coletividade que a identidade local ou regional empresta à política é o correspondente ideológico do valor da *pessoa*. O sentido político da identidade funda-se igualmente na identificação, no sentimento de “pertencimento”, correlato sociológico da adesão personalista do voto na pessoa. Os vínculos entre os diferentes níveis – municipal, estadual e federal – de articulação do sistema político e a economia da relação entre os poderes Executivo e Legislativo estabelecem-se como vínculos entre pessoas políticas, os políticos profissionais, assentados e justificados como solidariedades regionais.

Neste plano pode-se dizer que a identidade local e regional é o correlato sociológico mais abrangente da festa. A “região” assume um significado verdadeiramente estratégico num sistema político de lógica personalista. Ela delinea neste um fundamento sociológico, de que ele de outra forma é carente. Esta

particularidade pode ser notada na valorização das identidades regionais nos processos político-eleitorais. A identidade regional como fulcro consciente do discurso político é tão evidente que norteia a tomada de decisões e estratégias políticas:

“Nós comentamos sobre a necessidade da região, os catorze municípios que compõem inclusive uma associação, a AMINOR (Associação dos Municípios do Noroeste Mineiro), de fecharem, isto é, se o eleitorado nosso permite, de acordo com a proporção estabelecida, eleger seis deputados estaduais ou federais, então que se fechasse um consenso, independente da sigla partidária. Porque se a região conseguir ter uma representatividade maior, conseqüentemente as reivindicações da região serão melhor apreciadas e até atendidas pelo governador. Isto independente de que o elemento seja do PT, do PSDB, do PTB, não importa. Importa que o elemento tenha vínculo, tenha elo com a nossa região. E que todo mundo, os outros prefeitos, apoiassem esses candidatos, houvesse um consenso político. Pode parecer utópico mas o ideal é que houvesse um conselho político na região, aonde se esquecesse no momento partidário em vista da união.”

Esta fala do ex-secretário da prefeitura de Buritis, Mário Sérgio, reflete uma experiência da dinâmica efetiva de funcionamento da política; e espelha o conflito entre esta e a lógica partidária, que aparece na fala como um empecilho, real, à consolidação da solidariedade ou da “união” regional. A identidade regional e a lógica partidária representam solidariedades diferentes e contraditórias entre si, além de em determinados contextos apresentarem-se em competição.

O uso da identidade local ou regional como aval do *compromisso* do político com uma determinada população replica ideologicamente o vínculo personalista na relação político-eleitor. A sociabilidade partidária assenta-se na impessoalidade das relações<sup>6</sup> – tanto que Weber aponta a burocratização dos partidos como um desenvolvimento necessário, posto que indesejável –, e correspondeu à constituição de uma cidadania universal; a referência ideológica de coletividade representada pela identidade remete a uma idéia de sociabilidade comunitária, que possui um fundo valorativo comum com o acento na *pessoa* como valor político. Encontra-se no uso político da identidade regional o mesmo emprego da identificação afetiva e do valor da “proximidade” que fundamentam a relação político-eleitor, relação entre *pessoas*. Mas o seu sentido também adequa-se à representação comum a respeito da lógica operante no próprio sistema político.

No jogo político usual, a via de acesso aos recursos concentrados nas

instâncias superiores, estadual e federal, da organização política segue uma hierarquia de níveis que principia na relação entre o município e o estado e se desdobra na relação entre as esferas estadual e federal<sup>7</sup>; as regras deste jogo são definidas pelo padrão de interação entre os poderes Executivo e Legislativo. Tomando a primeira relação como referência, verifica-se que na barganha por recursos que os políticos do município – preferencialmente o prefeito – encetam na esfera estadual, a via de acesso ou intermediação é costumeiramente o poder Legislativo, ou melhor, o “deputado da região”. O prefeito toma o deputado “majoritário” como avalista de seus pleitos junto ao governador: “o deputado majoritário é o abonador dos pedidos do prefeito”. A este respeito comenta o então prefeito Elizeu:

“Eu tenho tido muita sorte porque eu tenho muita ligação com o governo de estado, com os deputados majoritários estadual e federal, e além disso temos arrumado recursos, embora muito pequenos para realmente aparecer alguma coisinha. Em muitos municípios, como é o caso de Arinos, e muitos outros municípios da região Noroeste está uma situação caótica... Porque são de uma política adversa à do governo, e não têm os deputados majoritários... (Os deputados) são muito importantes, é um poder... O município tem uma importância muito grande de ter seus deputados majoritários.”

A lógica deste itinerário reside na economia das relações entre os poderes Executivo e Legislativo, ou seja, na dependência mútua que circunscreve as relações entre ambos a cada nível da esfera política. Não havendo uma base de sustentação parlamentar ancorada em partidos, o Executivo – o “governo” – articula-a por meio da barganha individual dos recursos públicos, do rateio permanente das verbas<sup>8</sup> e cargos da administração pública – inviabilizando sua profissionalização – entre os membros do Legislativo. Percebe-se que o chamando fisiologismo não é, portanto, disfuncional, ele constitui a “fisiologia” do personalismo, conferindo-lhe o caráter de sistema. Sendo sua lógica eminentemente funcional e estabelecendo-se pontualmente segundo as circunstâncias resulta por contrariar a definição de nexos estáveis e duradouros.

A distribuição dos recursos de que dispõe o Executivo assume a forma de concessão e firma um *compromisso* entre as pessoas políticas dos chefes do Executivo estadual e municipal – a relação em foco –, e entre estes e os membros do Legislativo Estadual que intermediam a relação. Esta apresenta-se como um vínculo pessoal, em que o *compromisso* de mútuo apoio é firmado em vista do domínio diferencial sobre os recursos e funções públicas. O mesmo

verifica-se nas relação entre as outras instâncias da Federação. A este respeito comenta Mário Sérgio:

“porque os deputados federais, senadores, têm um relacionamento muito estreito com os governadores, existem *trocas de favores*, de gentilezas. Geralmente o deputado dentro do estado que ele representa, ele tem que ter uma força política junto ao governador, e sendo partidário, as coisas correm bem mais fáceis”.

Partidário aqui, bem entendido, significa partidário do governador. Reproduz-se na operacionalização do sistema político a relação de dependência hierárquica que vincula o eleitor ao político<sup>9</sup>, tanto que a linguagem empregada é uma só, a do “pedido”. A personalização das relações, bem como o caráter do *compromisso* por ela estabelecido – subordinado à barganha de influência em campos diferenciados da máquina política estatal – transforma o sentido da relação entre as esferas da federação e entre os poderes, que supostamente deveria ser de independência e mútuo controle<sup>10</sup>. Ao tomar os membros do Legislativo como “avalistas”, as personagens políticas do Executivo – estadual ou federal – com eles firmam um compromisso de distribuir e dividir, a par dos recursos, os dividendos políticos junto à população. A este respeito esclarece Mário Sérgio, o ex-secretário da prefeitura:

“O deputado estadual representa, ele é quem vai levar as reivindicações do município ao governador, ele seria o *abonador dos pedidos do prefeito*. Geralmente o prefeito quando vai ter uma audiência com o governador ele leva junto o deputado estadual. Mesmo porque o governador sempre consulta, qualquer pedido que um prefeito faça, ele sempre consulta, ele faz via deputado. Porque, por outro lado, o governador depende do deputado na Assembléia, para a Assembléia aprovar os projetos dele. Então tudo isso é uma *troca de favores*, tudo é um arranjo muito grande.”

Este modo de articulação do sistema político reproduz-se em todos os níveis, organizando-o de alto a baixo, da esfera federal à municipal. Como a linguagem das relações é a do *pedido*, a obtenção da solicitação apresenta-se sempre como *favor*, que vincula hierarquicamente os parceiros da transação. O prestígio em um lado da relação, adquirido em vista da conquista do *pedido*, representa do outro lado uma dívida com o político da esfera hierarquicamente superior. Sob a rubrica dos partidos, mesma lógica de articulação de fundo personalista pode orientar a constituição de uma base parlamentar para o Executivo, principalmente com a divisão de zonas de influência através da distribuição de

cargos governamentais. O nexos do sistema político conjuga, então, articulações partidárias e regionais.

A concessão de recursos e benefícios para um município ou região quando não reflete de modo imediato o coeficiente eleitoral em questão<sup>11</sup>, obedece prioritariamente às relações de mútuo compromisso entre os integrantes dos poderes Executivo e Legislativo das diferentes esferas. A vigência deste tipo de relação entre as esferas estadual e federal é atestada no modo pelo qual se constituem os “blocos” governistas de sucessivos governos, e o caráter contingencial de sua base parlamentar. Nas instituições formais do Estado reproduz-se a lógica política personalista, nelas traduzida como relações entre os profissionais da política.

Considerando esse padrão de exercício da política, o voto no candidato de maior possibilidade de vitória – motivo de desqualificação do eleitor por parte de diferentes analistas políticos por ser associado à despolíticação – nada mais exprime do que a inteligência do sistema político, com ele guardando uma coerência intrínseca. Nestas condições, o voto não é uma manifestação individual determinada por princípios ideológicos, mas um espelho do sistema no qual encontra-se inscrito: síntese de múltiplas relações.

Quando referida ao sistema de relações políticas tal qual descrito – ainda que sob a unidade ideológica conferida pela identidade municipal ou regional –, a preeminência do local evidencia o privilegiamento do espaço de negociação que o campo das relações políticas personalizadas oferece. A política, como lugar de articulação de privilégios, ou melhor, de *favores*, organiza-se como instância de valorização do próximo, do familiar. O plano local manifesta-se, assim, como o mais inclusivo, no sentido de apresentar maiores possibilidades de negociação. A política é, então, não a esfera do embate duro entre oponentes: é essencialmente o campo da *sedução* – como as festas políticas evidenciam. O mesmo padrão de interações personalistas permanece moldando o sistema político nas esferas estadual e nacional, sob a mesma linguagem do *favor*. Através do uso político das identidades locais e regionais, o caráter ideologicamente integrador permanece no âmbito afetivo da identificação.

Por esta via retorna-se ao vínculo entre identidade regional e cidadania. A identificação com o lugar, município ou região, compreendida como vínculo de identidade, torna-se a credencial comumente empunhada pelos candidatos e a garantia que apresentam do seu *compromisso* “natural” com a população. É na linguagem da identidade local e regional que se sugere a identificação com os interesses coletivos do município<sup>12</sup>. Neste sentido o município representa, de fato, uma “entidade política”, como o define Peirano (1986:55); ele é um

núcleo de referência para a articulação do discurso e ação política.

A identidade apresenta-se, efetivamente, como poderoso pólo ideológico das campanhas. Nas “conversas entre amigos” durante as campanhas eleitorais, é considerável o valor da sugestão de aglutinação dos votos em favor dos candidatos da região que tenham maior chance de vitória – argumento que sobrepõe-se às distinções partidárias –, tendo em vista a eleição dos chamados deputados majoritários. Do ponto de vista do eleitor, sustenta esta lógica eleitoral uma percepção apurada do mecanismo de funcionamento do personalismo enquanto sistema político. Do ponto de vista dos políticos profissionais, a identificação regional é reforçada como suporte do *compromisso* com o eleitorado, estabelecido nos mesmos termos que definem a relação pessoal político-eleitor.

Pode-se dizer que a noção de identidade local ou regional fornece o nexos mais explícito do sistema político, entendido não apenas como estrutura formalizada de instituições, mas como padrão estabelecido de comportamentos e valores. Ela é o “operador totêmico” do político, que permite a atualização, conversão no plano dos valores – sob uma imagem coletiva e legitimadora – o que seria de outro modo desqualificado enquanto ação individual e fragmentária.

A circunscrição territorial que define um município, por exemplo, é estabelecida por critérios mais ou menos arbitrários, dependentes de decisão política, mas comumente objeto de pleitos locais. Entretanto, a existência do município não se limita a uma divisão administrativa, juridicamente estabelecida: o município possui uma personalidade política própria. Personalidade cujas características não se restringem à atribuições de funções administrativas e políticas, tal como poder de decisão relativamente autônomo. O município é percebido como *corpo* coletivo. Uma fala do então prefeito Elizeu a respeito da Festa de Aniversário de Buritis é ilustrativa:

“Primeiro *eu sou um filho daqui*, participei da emancipação da minha cidade, desde a emancipação até o presente momento. Na época que eu administrava Buritis, que eu estava na frente, no comando, eu fiz o aniversário todos os anos... É lógico que quem coordena é a coisa pública, no caso a prefeitura que tinha que coordenar. Nem todos os prefeitos têm esse privilégio, é questão de dedicação a sua própria terra... Às vezes entra um prefeito que não é filho daqui, não tem tanta dedicação. No meu caso eu faço todo ano porque sou filho daqui, dedico a minha terra... Por que não fazer aniversário? A gente faz o da gente, a pessoa física faz uns aos outros, tem pessoas que todo ano faz seu aniversário. Por que não fazer do município?”

Como corpo coletivo, o município é uma totalidade inclusiva com existência própria à qual se atribui filiação. O município é tratado como *pessoa* moral, como a analogia suscitada pela Festa de Aniversário corrobora. Totalidade que, abrangendo um território empírico ao qual se atribui autonomia política, serve de suporte a um sentimento de pertencimento enquanto referência visível e comum de uma comunidade de homens. Ao território empírico sobrepõe-se um correspondente moral.

A preeminência do fato político local é visível na importância e na mobilização crescente que as campanhas eleitorais oferecem à observação à medida que se aproximam da esfera local. Ela encontra uma dupla justificação: justificação inscrita, de um lado, na ordem da ação política, no sistema de relações personalistas; referida, de outro, à ordem dos valores e do sistema de classificação. A identidade – filiação – é o eixo que revela a articulação fundamental que unifica uma e outra.

A noção de identidade local ou regional remete a uma comunidade que se funda numa noção de território, suporte empírico de qualquer agrupamento humano, mas enquanto elemento definidor de identidade política, uma criação moderna. A circunscrição político-territorial surge em substituição, segundo Maine (1986) – “derivado tardio do feudalismo” – à soberania da tribo, ou à noção de dominação universal (Dumont 1970:406). A noção de identidade local ou regional erige uma circunscrição territorial como referência particularizadora de uma comunidade política.

Se em certo sentido a identidade reporta-se à idéia de nação, que toma igualmente o território como elemento definidor de identidade política, por outro lado lhe é contraditória, uma vez que ideologicamente a nação é a coletividade que se vê constituída fundamentalmente de indivíduos (Mauss 1953:54) e resulta de processos sociais que romperam historicamente as solidariedades regionais (Weber 1976). No contexto ideológico em questão, as identidades locais e regionais configuram, por sua referência empírica, a dimensão concreta que, em outro plano, delimita e qualifica a pessoa política. Enquanto a nação remete à sociedade política, abstrata, dos cidadãos independentes, o uso político da identidade refere à noção de comunidade e aos laços de substância, relação de pessoas políticas<sup>13</sup>.

### Identidade e história

O recurso à identidade apresenta-se como um dado importante à dinâmica política tanto local quanto nacional. Importância que se revela no contexto

etnográfico pela oposição entre os *do lugar* e os *de fora*, mas que se manifesta também como uma das lógicas – ao lado da partidária – intervenientes nas relações entre as várias esferas da federação. Neste último sentido pode-se dizer que a identidade confere inteligibilidade ao personalismo como sistema mais abrangente de relações políticas, ela funciona como um operador eficaz das relações personalistas em plano nacional.

As identidades, porém, ao contrário do que o seu conteúdo conceitual pretende veicular, não são estáveis, nem naturais, como o seu uso político muitas vezes parece sugerir<sup>14</sup>. No vazio de sua qualidade substantiva, as identidades revelam ser dotadas de sentido quando apreendidas em processo e em relação (Cardoso de Oliveira 1986); elas constituem-se em processos sociais múltiplos e complexos, como o trabalho de Eugen Weber (1976) é rico em demonstração.

Mas as identidades são também construtos ideológicos e, como tais, fenômenos de significação. Ao serem referidas a processos sociais específicos e diversos elas guardam, enquanto fenômenos ideológicos, um presumível conteúdo histórico, embora nem sempre evidente. As categorias nativas *do lugar* e *de fora*, contudo, apresentam-no de maneira explícita: com elas conta-se a história política de Buritis<sup>15</sup>. Por outro lado, com sua carga significativa, mutável no tempo, elas têm orientado as escolhas políticas que constroem a história do município.

No desfile, as categorias *do lugar* e *de fora* serviram à dramatização de relações e valores por meio de grupos sociais diversos, fundindo uma identidade coletiva. Esta qualidade amalgamadora das categorias no desfile apenas é compreensível ao considerar-se seu conteúdo cognitivo, que lhes permitiu ordenar a história do município. Com a elaboração de um discurso histórico em um evento, fez-se a atribuição de significados específicos e conjunturais: a história aparece como uma apropriação particular e mutável de significados; ao mesmo tempo, a atualização da diáde estrutural revela seu conteúdo histórico, como relação simbólica<sup>16</sup>. Sob a aparência de identidade, as categorias nativas *do lugar* e *de fora* são, portanto, signos que veiculam significados mutáveis, mas que por isto mesmo permaneceram capazes de servir à construção da história de Buritis.

Para apreender esta diversidade significativa é pertinente um retorno à narrativa – que guarda a história como memória – do momento fundador do uso político das categorias nativas. Retorno que permite reconhecer o significado particular nas origens, evidenciando a mudança<sup>17</sup>, por contraste com os significados explorados na Festa de Aniversário de Buritis. Fala Toninho, vice-prefeito de Adair, candidato a prefeito derrotado por Elizeu:

“Edson fazia a sucessão de Baltazar; Baltazar foi sucessor de Délio; Délio conseqüentemente do João Honorato: seria uma dinastia. Houve um grupo, mais liderado pelos *forasteiros*, que houve por bem lançar um candidato que acabasse com essa dinastia... Lançou-se o Adair por acaso, como poderiam ter lançado qualquer outro tendo em vista o inconformismo igual está hoje no Brasil. Era uma inconformação, estava precisando de mudanças. Aí ficou marcante *forasteiros e urucuianos*, foi aí a história disto. Então marcou de fato uma nova data na história de Buritis, uma nova era dividiu a história de Buritis aqui.”

Em outra interpretação os eventos tomam uma forma ligeiramente diversa:

“Quando o Adair candidatou, ele não era conhecido. Elizeu passou e convidou. O povo concordou. O ‘povo daqui’ ia ficar dividido. O Adair seguraria o ‘povo *de fora*’.”

Importa que a mudança seja sinalizada por categorias que delimitam grupos sociais diversos, os quais, unindo-se, encetam uma ruptura política. A história é narrada por meio dessas categorias que, assumindo novos significados, tornar-se-ão posteriormente relevantes na configuração de opções políticas tidas como contraditórias.

A relevância política de tais categorias – relevância que atravessa o tempo – apenas se torna compreensível na medida em que elas se mostram passíveis de abranger e delimitar valores diversos, encarnados pelos grupos sociais que nomeiam; e, portanto, capazes de configurar – como veremos no próximo item – uma tensão significativa em termos da identidade municipal mais abrangente, definindo “projetos” diversos. Mas já em sua origem elas guardam o ocultamento, como a interpretação da Festa de Aniversário de Buritis procurou evidenciar, e o seguinte relato, memória viva dos acontecimentos, corrobora:

“O Elizeu, que é muito malandro politicamente, num discurso que foi feito em Serra Bonita, que é um distrito nosso, diz que ele tinha largado o grupo... que ele era do grupo do Baltazar, ele pensava ser lançado candidato a prefeito pelo Baltazar, Baltazar não lançou. Num discurso em Serra Bonita perguntaram para ele porque ele tinha largado o grupo, que ele estava para entrar num grupo *de fora*. Isso um fulano de tal, um cidadão que tinha lá, indignado disse a ele. Ele disse que no palanque daria a resposta. Disse que saiu porque o Edson tinha falado prá ele que para ser eleito não precisava dos votos dos *forasteiros*, nem dos *chapéu*

*de palha*. Lançou e pegou. Aí começou: ‘\_ Você não quer os votos dos *forasteiros*?’ Aí todos os *forasteiros* abandonaram o Edson e foram para o lado do Adair.”

Uma manobra astuciosa por conferir a uma distinção de grupos sociais – *forasteiros e urucuianos* – um significado político, explora igualmente uma outra cisão social estabelecida pela oposição entre proprietários e trabalhadores. Realiza-o, contudo, sem enfatizar essa oposição, pois qualifica os trabalhadores rurais não segundo esse título, mas mediante o recurso aos valores que lhes são mais caros. Ao nomear os trabalhadores rurais como “chapéu de palha”, Elizeu procurou evidenciar o presumido “orgulho” de seu adversário que, em sua versão, pretendia deles prescindir.

A mudança atribuída em Buritis às eleições de 1972 marca o fim da hegemonia dos Lopes, e da política assentada no poder familiar e no domínio do voto rural – dos “chapéu de palha” – pelos proprietários. Entretanto, restou para contar a história a contraposição política entre *urucuianos e forasteiros*, entre os *do lugar* e os *de fora*. Oposição que serviria para definir de maneira condensada a diversidade de estilo dos antigos parceiros políticos Elizeu e Adair; os mesmos que de algum modo inauguraram a existência social do político profissional em Buritis, e encetaram uma forma direta de relação política – ainda que se utilizando de antigos valores, como o episódio dos “chapéu de palha” e as festas políticas evidenciam.

No deslocamento significativo das categorias é possível reconhecer a definição de valores contrastantes, sob os quais se ordena em Buritis a história municipal. Seu sentido extrapola, sob este aspecto, os significados particulares delineados pelas figuras políticas concretas que lhes servem de índice. Para apreender este movimento significativo das categorias e o profundo conteúdo valorativo que veiculam, é conveniente acompanhar o modo pelo qual elas servem como ordenadoras do sentido histórico em Buritis, é necessário buscar apreender o aspecto dinâmico das categorias. Ancoradas numa experiência partilhada e em seu registro mnemônico, as categorias nativas patenteiam um modo de apreciação da mudança carregado de valor e, configurando o âmbito da experiência social memorável, constróem a identidade do município. As categorias nativas têm história e fazem história.

### A relatividade das categorias: o sertão ressurgente

As categorias nativas sugerem mais do que a existência de grupos sociais em relação de oposição<sup>18</sup>, patenteiam valores sociais diferentes, de cuja diversidade os grupos são o emblema – para além das ambigüidades que eles possam apresentar na encarnação desses valores. *Urucuiano e forasteiro*, equivalentes a *do lugar e de fora*, representam mais do que o grupo de nativos e o dos não-nativos em Buritis, são a expressão do encontro de percepções de mundo e de modos de vida diferentes. Em certo sentido é possível reconhecer, nelas e através da experiência por elas sintetizadas, uma espécie de encontro simbólico das fronteiras ideológicas do Brasil. Quando referidas a sua densidade histórica revelam a verdadeira tensão ideológica de que são portadoras – a idéia de modernidade e atraso.

Buritis é considerada uma “civilização migrante”, terra de ninguém e ao mesmo tempo qualquer um, ou seja, daqueles de alguma forma capazes de dela se assenhorear; tida como “lugar sem tradição”, supostamente nela não se estabeleceu um âmbito público tornado sacrossanto, a exigir respeito e acatamento. Com a aludida definição, um morador sintetizou sua explicação para o fato de não observar a visita e camaradagem entre vizinhos, assim como para o vandalismo de adolescentes que quebravam a iluminação pública. É notória na sua fala a ênfase na ausência de vínculos estáveis de solidariedade horizontal e de um reconhecimento das prerrogativas de um espaço público. Em seu diagnóstico, a tradição indica o âmbito do espaço mútuo de convivência social. Uma observação de outro morador resume, numa conclusão fatalista e definitiva, as causas do atraso por ele creditado a Buritis: “o que veio prá cá foi o pior”.

Sendo Buritis uma “civilização migrante”, a identidade do município foi construída pela ação civilizatória daqueles que nele chegaram. Desse fato deriva a constatação de uma singular ambigüidade inerente às categorias *do lugar e de fora*. De maneira geral em Buritis a categoria *de fora* não é aplicada ao visitante ocasional, integra essa ordem classificatória precipuamente aqueles que, vindos de fora do município, nele residem e trabalham. São *de fora* os *forasteiros* que vivem em Buritis. Além disso, as categorias nativas guardam um sentido temporal demarcador da profundidade histórica da migração: os *de fora* tornam-se *do lugar* com o passar do tempo. Especial e curioso neste processo é que ele integra o registro de identidades coletivas: do grupo e do município. Compreender o significado relativo das categorias nativas requer, portanto, um recurso à memória social da história de Buritis; demanda, igualmente, um curvar-se ao seu estilo narrativo – quando mais recuado no tempo

maior a dívida com o modelo mítico-poético.

“Civilização migrante”, Buritis foi se fazendo, na consciência de seus moradores, pelos que chegam: eles são o signo da mudança. O relato das origens de Buritis segue sempre um padrão, quase mítico. “Naquele tempo aqui era sertão”, então se descrevem as agruras, penúrias e vicissitudes de uma vida penosa, arrancada de condições duras por homens de ferro. E reafirma: “então era o sertãozão”, e resume, justificando: “não tinha nada”. É o sertão remetido a um passado, sinônimo de pobreza e isolamento. O confronto desse mundo primitivo, que o sertão representa, como o seu “outro”, é descrito em uma “moda” de autoria do senhor Rosa, fazendeiro, antigo político e mestre de um dos mais respeitadas grupos de folia de reis em Buritis:

“Na vila de Buritis, quando chegou o avião, correu homem e mulher para o campo de aviação. Eu falo com quem vi, acontece com quem quiser, carregaram cegos e aleijados, foram até de quatro pé.”

Ganha realce o contraste de dois mundos, salientado pelo encontro da mais avançada máquina conhecida, o avião – criatura que atesta o poder do homem moderno – e o “homem e mulher” – no singular, como os bíblicos personagens da Criação, denunciando a completa nudez social do sertão<sup>19</sup>. Para não deixar dúvidas quanto ao sentido, a quadra finaliza a descrição da cena nivelando homens a animais: “foram até de quatro pé”.

Caracterizado o sertão como um vazio, a seqüência é um relato da abertura de caminhos para a civilização. A história de Buritis principia então, ela descreve essa trajetória. Tomo a seguir a fala do senhor Rosa, pelo brilho peculiar de sua linguagem, onde as palavras adquirem vida e quase encenam o que descrevem. A escolha das palavras põe em relevo uma espécie de desabrochar de Buritis: foi entrando, foi rompendo, foi crescendo... As repetições e os gerúndios reafirmam o sentido processual e imprimem ritmo ao discurso e ao ato de criação que ele relata:

“... aí foi rompendo, rompendo... Por aí Buritis foi crescendo, foi crescendo, Buritis foi crescendo. Aí abriram, eles fizeram um campo de avião à enxada, a braço de homem, abriram a estrada, compraram um caminhão. Abriram a enxada... E continuou. Aí vinha vindo muita gente. Foi entrando... Terra aqui não valia nada, ninguém queria nada. Aí foi entrando o povo *de fora*, vindo o desenvolvimento. Buritis emancipou.”

No relato é saliente o papel desempenhado pelos que chegam. Trazendo

a mudança, o dinamismo, eles resumem o futuro. Tomar o sertão como um vazio: “não tinha nada”, em contraste com o cunho prometeico atribuído aos que chegam, pelo que trazem, resulta na constatação:

“*urucuiano* é besta, é besta mesmo porque é atrasado, não tem escola, está num carrancismo. Mas parece que nasce uns lá em cima, uns grandes, estudados, para o pequeno dar fé”.

Numa palavra: O *urucuiano*, o *do lugar*, é a síntese do sertão.

Essa fala do senhor Rosa expressa um sentimento geral, de modo que a categoria *do lugar* vai sendo assimilada pelo sentido do sertão, ao passo que os *de fora* tornam-se representantes da civilização, da modernidade. Ou melhor, é pelo contraste com o que os *de fora* representam – uma vida mais rica e cômoda – que o modo de vida local apresenta-se ultrapassado. *Urucuiano* e *forasteiro*, equivalentes a *do lugar* e *de fora*, representam, assim, mais do que o grupo dos nativos e dos não nativos em Buritis: são dois modos de vida que se encontram. São as fronteiras do Brasil, simbolicamente representadas em Buritis. E o sertão capitula: a valorização positiva dos aspectos aparentemente benfazejos da modernidade resulta numa profunda denegação do seu outro.

No entanto, numa “civilização migrante”, quem é *urucuiano*? Quem é *do lugar*? Quem, se Buritis é constituído pelo processo de ser feito, é um tornar-se, em que o *de fora* forma o pólo dinâmico? O conteúdo histórico, dinâmico, da categoria torna-se, então, emergente. Não é *do lugar* apenas quem nasceu em Buritis, mas quem “foi chegando”, e, pelo que trouxe de novo, pelo que realizou, ajudou a construí-lo.

O estabelecer-se, desde o firmar raízes pelo trabalho, até o criar laços pelo matrimônio é um processo de conversão, são indícios de uma passagem, que vai transformando um *de fora* à medida que participa da criação de um novo corpo coletivo, da nova identidade de Buritis, em um *do lugar*. Para ter o direito a ser reconhecido como *do lugar* é necessário um tempo de maturação e um exercício de realização. Como índice desta passagem, a categoria *do lugar* resguarda, portanto, uma profundidade histórica embutida em seu campo semântico. Diz um urucuiano nato:

“O povo daqui é muito atrasado. Mas a gente daqui não é só buritiense nato, mas aquele que, vindo de Três Marias, de São Francisco, Serra das Araras, tornou-se um da terra.”

Importante este verbo: tornar-se. Ele resguarda o processo, o fazer-se. Os migrantes que foram chegando de Três Marias, Biquinhas, Morada Nova, Abaeté – deslocamento populacional provocado pela usina de Três Marias – em fins de década de cinquenta, início dos anos sessenta, configuram a primeira grande onda migratória presente na memória das população de Buritis. Eles adquiriram o direito de serem considerados “da terra” através do reconhecimento, que lhes foi dado, de sua contribuição original ao novo estatuto social do município.

É-lhes creditada a introdução de uma nova técnica de criação de gado, que substituiu a criação a pasto solto, em área comum – campeado por vaqueiros, o gado era identificado pela marca: tempos heróicos que principiaram a findar, dando início a outro heroísmo. Nesse tempo de terra solta, não havia arrendo, não havia meia, “não existia nada”. Foram os migrantes que trouxeram essas inovações. Trouxeram o arado de boi. Com o arrendamento, a meação e as inovações tecnológicas principiaram a venda de algum excedente da produção de arroz e feijão. “Aí foi começando”.

Abriam estradas. Estrada aberta a braço de homem, enxadão, ligando à cidade de Formosa, em Goiás. “Uns entravam com um dia de serviço, outros entravam com vinte mil réis, outros com dez.” Veio o primeiro caminhão, fazendo o carregamento para Anápolis. Do “Passa Três”, ou Vila São Pedro, distrito onde se concentraram esses migrantes, as cargas de arroz e feijão vinham a Buritis em carro de boi, pois a rodagem não chegava até lá. O caminhão – único – fazia-se de ambulância, levava doentes; fazia-se de ônibus, transportava passageiros; levava carga, trazia carga – homens e bens. Sem ponte, deixava-os em Dois Irmãos, de lá vinha-se em carro de boi, lombo de burro. “Até que fizeram a ponte”. Os *de fora* fizeram Buritis, junto com os nativos, “foi lutando desse jeito”. Por isso, por fazerem a terra, adquiriram o direito de serem considerados *do lugar*.

Como gente da terra, porém, assimilados à categoria *do lugar*, esses migrantes tornaram-se vítimas do mesmo opróbrio, tornaram-se sinônimo de atraso. A chegada de uma nova onda migratória, nos inícios da década de oitenta, trouxe outros *forasteiros*, agora vindos do sul: gaúchos, catarinenses, paranaenses, paulistas. O contraste verifica-se *então* entre os novos métodos de produção econômica trazidos pelos sulistas e aqueles vigentes em Buritis, enfatizando ainda mais a assimilação dos primeiros migrantes à categoria *do lugar*.

Os gaúchos, como eram genericamente denominados estes migrantes, vieram a Buritis para cultivar a soja, com vistas principalmente ao mercado externo. Trouxeram técnicas modernas de plantio, com intenso uso de insumos e maquinários agrícolas; conhecimento e familiaridade com os trâmites do financiamento e gerenciamento da dívida bancária; sobretudo senso empresarial de maximização de lucros, necessário ao bom curso do empreendimento,

devido à natureza e ao montante do investimento requerido ao cultivo da soja para exportação. Introduziram, portanto, uma racionalização da exploração da terra, com introdução de novas técnicas que permitem o seu aproveitamento econômico intensivo e o domínio de conhecimentos específicos de produção, além daquele necessário à busca de financiamento e à comercialização de um produto cujos preços são dados por cotação internacional – na Bolsa de Valores de Chicago.

A visibilidade que o novo grupo assume no tocante à dinâmica de profundas transformações em Buritis, habilita-o a assumir o conjunto de significados da categoria *de fora*. Ou melhor, com suas realizações, os “gaúchos” reeditam o conteúdo significativo e renovam a relevância da categoria *de fora*, na constituição da identidade do município de Buritis. Perante eles, os *do lugar* passam a representar, novamente, o atraso e a ignorância.

A renovação do valor simbólico das categorias nativas e o sentido específico da valorização positiva do moderno, que os *de fora* passaram a representar, pode ser identificada na sua singular repercussão sobre outras categorias nativas, “vão” e “chapada”. A configuração do espaço físico – seja ele natural ou resultado da ação humana – constitui terreno propício ao investimento social de valores. A estrutura mesológica do município de Buritis, sua composição topográfica, tem sido objeto de uma variação valorativa que acompanha as vicissitudes das categorias nativas *do lugar* e *de fora*. “Vão” e “chapada”, mais do que nominar a anatomia do relevo do município de Buritis, designam formas distintas de ocupação do terreno, de distribuição populacional, e de modos de exploração econômica e atribuição social de valor à terra, de que são portadores aqueles que são classificados como *do lugar* e *de fora*.

O “Vão” corresponde à região do vale do rio Urucuia e designa as terras que o acompanham. Até a chegada do último contingente migratório, na década de oitenta, as terras do vão, por serem naturalmente mais férteis, eram extremamente valorizadas do ponto de vista econômico, ao contrário daquelas situadas na chapada, pobres e consideradas impróprias ao cultivo. A introdução da cultura da soja pelos sulistas, nas terras planas da chapada, tornada possível graças à implementação tecnológica, reverteu a situação anterior. No princípio, ninguém acreditava no empreendimento: “achavam que os sulistas iriam morrer de fome na chapada”.

A admiração em pouco tempo sucedeu à incredulidade. A chapada tornou-se produtiva e deu a Buritis o insofismável prestígio de terceiro município mineiro em produção de grãos. O efeito econômico da implementação tecnológica das terras anteriormente improdutivas da chapada resultou na reversão da qualificação negativa conferida à “chapada”. A categoria “chapada” reveste-se do

investimento social antes devido ao “vão”, do mesmo modo que a chapada, seu correspondente material, é objeto de aplicação de capital econômico. O “vão”, por seu turno, sofre os efeitos da inversão de sinais que o predomínio econômico dos *de fora* implicou na configuração de valores local. Tornou-se sinônimo de atraso renitente, cuja imagem são terras desfavoráveis à mecanização, empobrecidas pelo cultivo reiterado, assoladas pelas cheias do rio Urucuia, limitadas ao cultivo desprestigiado das culturas tradicionais do arroz, feijão e milho.

Em seu conteúdo, “vão” e “chapada”, enquanto categorias sociais, acompanharam as vicissitudes da história, revelando-se passíveis de mudança de significado. Como o vão e a chapada tornaram-se objeto de práticas econômicas distintas, de diferentes modos de relação social com a terra, mas sobretudo suporte material associado a grupos desigualmente investidos de valorização social, “vão” e “chapada” constituem o espelho em que os *do lugar* e os *de fora* miram-se. O resgate da “chapada” é, assim, o triunfo dos *forasteiros*, por meio do fascínio daquilo que representam: a modernidade.

\*

Em sua contraposição, *urucuianos* e *forasteiros* representam valores contrastantes. Os *de fora* são vistos em Buritis como “individualistas”, ou na explicação de um morador: “os gaúchos parecem unidos para os mineiros, mas entre eles há muita competição”. A orientação econômica racionalizadora da produção visando o lucro, que tipifica os novos *forasteiros*, é vista como um estímulo à competição e esta como indutora da quebra de vínculos sociais, no modo como são tradicionalmente compreendidos pelos *urucuianos*. Ao ordenamento social calcado na complementaridade, os *de fora* parecem opor aquele fundado sobre a competição.

A orientação da produção para a maximização do lucro – cujas características estão embutidas no próprio processo de produção da soja – na medida em que gera a competição e o individualismo, dilui a complementaridade que em Buritis, segundo a apreciação local, sempre marcou as relações sociais em geral e aquelas entre as distintas posições sociais em particular – como entre proprietários e não proprietários, por exemplo. A ostentação da riqueza – para os padrões locais – é tomada como um índice da competição e da subversão da complementaridade. Ela fere o padrão vigente do equilíbrio distância/proximidade entre os diferentes segmentos sociais, ativando suscetibilidades. Torna patente a desigualdade social, numa incômoda e desagregadora evidência da diferença entre “ricos” e “pobres”. Fere a definição usual desses termos, pois torna pobres os proprietários *do lugar* equacionando-os ao atraso, à ignorância,

ao passado representado pelo signo do sertão. Fala o senhor Rosa:

“Esse ano que vem nós vamos entrar numa crise de fome porque a maioria dos produtores aqui é dependurado no banco. Quem entrou no banco... Então foi uma perda enorme. Então está uma situação que não pode trabalhar e que não pode pagar o banco. Então aqui quem ainda está levando uma melhor é um eu e uns outros como eu, preguiçoso. É como eu estou dizendo, gosta da *vida da liberdade*. Fica mais preguiçoso, mais quieto e não tem dor de cabeça.”

A riqueza que os *de fora* demonstram torna pobres os *do lugar*. Mas se os *de fora* trazem a riqueza, o crescimento, a melhoria do município, com ela geram também a competição e a desagregação. O trabalho habitual, sem as inovações técnicas e tecnológicas, torna-se pouco rendoso, e como a medida do trabalho é a produção, converte-se em preguiça; o conhecimento em que se assentava reduz-se à ignorância. Furtar-se à dependência dos bancos é liberdade, mas é também renúncia. Renúncia à riqueza, ao novo tempo, à mudança.

Os significados podem variar ao infinito, pelas incontáveis nuances dos conceitos, segundo o acento conferido e os elementos escolhidos pelos diferentes atores em relação. O que recebe destaque e evidência social em Buritis, porém, são os resultados materiais do conjunto das atividades econômicas dos distintos grupos. Essa riqueza, que constitui elemento primordial na definição das categorias, serve de referência para assinalar não apenas as distinções entre os migrantes de agora, os novos *forasteiros*, e os *urucuianos*, como serviu para demarcar igualmente o grupo anterior, que chegou na década de cinquenta. É um ponto de clivagem relevante porque define uma prática que, sendo uma realização coletiva, delimita grupos por sua ação histórica.

O ponto essencial é que este elemento distintivo das categorias se configura na medida em que remete ao estabelecimento de uma esfera pública, no sentido de redefinição da identidade coletiva do município, revelando os limites em que se assenta esta definição do público. A relevância política destas categorias pode ser notada na profundidade temporal de seu corte: por meio delas conta-se a história política recente do município; com elas marca-se o divisor de águas, a “nova era” na vida política local; através delas pode-se traçar o mapa das opções políticas depois da eleição de 1972.

Cabe registrar, outrossim, que se as categorias delimitam a identidade coletiva do município pelo conteúdo histórico de seu significado, este sentido de identidade social tem sido politicamente alimentado pelas lideranças locais. Como categorias políticas elas têm desempenhado um papel essencialmente

conservador. A classificação que implementam opera no sentido de dirigir o eixo do discurso político para um campo semântico limitado. Os *do lugar* e os *de fora*, apesar de constituírem pólos opostos – ou desta forma se perceberem –, delimitam, abrangem, subsumem todo o espaço político local. Em conjunto, eles são os construtores da história de Buritis à medida que por essas categorias a história é contada. Mas também porque é por meio delas e do que significam que as escolhas políticas construtoras da história do município têm sido feitas.

### Festas: passado, presente

Por seu conteúdo significativo a categoria *do lugar*, ou *urucuiano*, replica, pelo que foi visto, o signo sertão. Com ela costurou-se no desfile, por exemplo, o nexos de continuidade necessário à construção da identidade coletiva. No desfile, a presença dramática dos *do lugar* representou não apenas a existência social de um grupo, também dos valores de que é portador, assim como figurou o nexos temporal, permitindo ao desfile apresentar-se como história<sup>20</sup>. Como os *de fora* ou *forasteiros* representam nessa história a ruptura, a mudança – imagem reforçada com a última migração – a existência social dos *do lugar* atesta, por seu turno, o passado presente: sertão. Em seu modo de vida, valores, relações sociais e políticas, e até em sua forma de produção, aparecem como a imagem da ignorância, do atraso, da pobreza, ao mesmo tempo que de uma proximidade com a natureza, sinônimo de simplicidade e liberdade.

É nesse contexto significativo que se encontra em Buritis a negação concernente às festas políticas. A frase “política aqui se faz é com festa” geralmente é proferida em tom injurioso, sugerindo a justificação dos males e penas do “povo”. Em Buritis, essa equação entre política e festas é associada com frequência, a título de ilustração e confirmação, a outra proposição: “isto aqui é fator de ignorância”. São proposições intercambiáveis, sem prejuízo de uma lógica seqüencial: ignorância do povo = política/festas = governo (ruim) merecido. As festas políticas inscrevem-se, portanto, no mesmo universo semântico da categoria sertão. Elas são o sertão ressurgente<sup>21</sup>.

As festas são tomadas como sinônimo do atraso de Buritis, a um só tempo causa e consequência. Ao veicularem um juízo de valor as frases encerram uma condenação. Sob o aspecto de uma constatação banal, um juízo de realidade, inscrevem um julgamento penalizador e uma justificativa do *status quo*. Mais importante, elas representam um diagnóstico da realidade que, em conjunto com outros o atraso conferido ao sertão, encaminham um sentido a ser empreendido pelas mudanças.

Usual em Buritis, a atribuição do qualificativo “festeiro” ao povo – “o povo

daqui é muito festeiro” – implica o delineamento consensual de um caráter genérico da população, entendido como “tradição”. Tradição de que comunga a personagem política de Elizeu, o “prefeito do povo”, “o prefeito festeiro”, a indicar sob outra forma, sutil e pejorativamente, a equivalência entre povo e mandatário; tradição com a qual Elizeu justificou a promoção da Festa de Aniversário de Buritis, em sua gestão na prefeitura:

“Eu vim de uma criação que a minha mãe era a pessoa que coordenava todas as festividades da paróquia naquela época. E nós fomos criados daquela natureza, criado participando, ajudando. Por outro lado o imigrante que veio para Buritis, o pessoal que veio para Buritis, o pessoal que veio do sul tem essa qualidade, um pessoal muito festivo. Embora que entre eles mesmos, parece que não têm aquela... aquele aconchego com o pessoal local. E também varia a tradição, o tipo dos festejos, porque nós temos uma tradição e eles têm outra.”

Na fala, festa é tradição, tradição que opõe os *do lugar* aos *de fora*, mas que também os reúne. As festas são sinal de distinção entre uns e outros, diferenciando-os; as festas identificam-nos, constituem uma identidade comum: o povo é festeiro, para além das diferenças.

Mas, se como tradição as festas delineiam uma identidade, é preciso não descurar ser a tradição uma invenção, na própria fala: tornar um costume tradição é um investimento de sentido, uma sacralização. Sob a tradição, a mudança – tomar as festas como uma tradição é inscrever-lhes um sentido novo<sup>22</sup>; a história da tradição festiva de Buritis pode ser tomada como um testemunho de mudança.

Realização ritual, para compreender as festas precisa-se referi-las ao seu contexto social, à sociedade à qual se integram como um fenômeno significativo. Em Buritis elas são uma realização política que faz sentido quando contextualizada no processo de transformações sociais que, se abalaram as estruturas tradicionais de controle político – com a proletarização do trabalhador rural e sua conseqüente libertação do domínio político dos proprietários de terras – não afetaram a estrutura das relações sociais, agravando as condições de vida dos trabalhadores e, portanto, sua dependência com relação ao poder público e a seu máximo representante local, o prefeito.

\*

Pesquisadores que se dedicaram a estudos nessa região do país atestam o apreço da população do interior pelas festividades<sup>23</sup>. Seja nas cidades, nos povoados, ou mesmo em fazendas, o ânimo festivo e o caráter festeiro da po-

pulação manifestam-se sem economia no decorrer do ano. Há festas em abundância e com enorme afluência em todo o interior do país. Naquelas de maior renome e prestígio regional não são incomuns deslocamentos intermunicipais da população.

A constatação contemporânea da relevância integradora das festas do interior sublinha a importância ainda maior por elas desempenhadas num passado recente. Contra-testemunha do interesse ímpar e do papel associativo da festa é a influência implícita da categoria distância em qualquer interpretação sobre o sertão. O isolamento, e não a festa, é o signo do sertão nas interpretações mais importantes a seu respeito. Nos trabalhos de Oliveira Vianna (1938), em Euclides da Cunha (1963), em Sérgio Buarque de Holanda (1986), para citar alguns exemplos, a idéia de distância desempenha papel determinante como símbolo do isolamento do interior do país e da carência de vínculos estáveis de solidariedade, repercutindo na ausência de uma estruturação superior da sociedade brasileira.

A terra vasta torna-se um mundo gerando mundos isolados, criando o “pequeno mundo”, na instrutiva expressão de Sérgio Buarque<sup>24</sup>. Nessa linha de interpretação, perdida no grande “domínio rural”, a família, núcleo social principal quando não exclusivo, torna-se o modelo único de solidariedade social<sup>25</sup>. A imagem renitente do sertão, que possui uma influência interpretativa subestimada, é a de uma paisagem imóvel e deserta. A “autarquia rural” nada mais é que a condensação sociológica desta imagem. Entretanto, também para as populações do interior a distância e a necessidade de superá-la são – a exemplo de Buritis – decisivas.

Contraposta à imagem de deserto social, de isolamento, de uma auto-suficiência marcada pelo rudimentar, tosco, e por uma vida minimalista, limitada à sobrevivência, a festa e o conjunto de seus qualificativos, quando aparecem nas análises clássicas, compõem em ponto menor o retrato e a interpretação a respeito do sertão. As festas parecem incidentais, assim como o carnaval parece constituir a única festa dotada de relevo teórico<sup>26</sup>.

As festas do interior, no entanto, brindam com sua animação a população que lhes dá vida e sentido. Elas permanecem acontecimentos especiais, esperados, preparados e comungados pelo “povo do interior”. Em Buritis, mesmo moradores de fazendas afastadas sabem apontar com presteza os locais e datas das principais festas da região. São festas geralmente ligadas a algum santo do calendário religioso a quem se presta homenagem. Não apenas cidades e vilas têm o privilégio de santos protetores, com frequência são apontadas fazendas que guardam com religiosidade o costume de homenagens pias a um santo de especial devoção do proprietário.

Não há, porém, como pensar as festas do interior sem recorrer ao contexto interpretativo a respeito do sertão, sem o recurso a sua poderosa imagem. A festa parece ser o contraponto do isolamento, distância que fundamenta interpretações teóricas sobre o sertão bem como o sentimento e ponderações a seu respeito por aqueles que nele vivem.

Sendo notório o fundo religioso de tais festas, não são menos impressionantes a sua capacidade aglutinadora e a sua profusão. Uma abundância digna de suscitar reflexão. Tais festas parecem organizar-se contra os vazios do sertão. São tecidas pelo encontro dos homens contra a dispersão geográfica que ele engendra. Num outro sentido são, também uma paliçada protetora contra a intrusão do sertão-natureza. Elas reafirmam solidariedades e o reconhecimento mútuo contra “o sem nome”. Serão as festas exorcismo coletivo contra essa ameaça, velada sob a forma do “coisa ruim”, o “capiroto”, o “não sei que chame”? Talvez se encontre nisto um dos sentidos da profusão de festas de santo no sertão: exorcismo ao desconhecido, sertão. Exorcismo contra o sem-sentido pela simples afirmação do ser gratuito da existência coletiva, na festa. Nesse contexto a festa não apresenta, como quer Duvignaud (1983), uma realização externa à socialidade ou que aponta para a destruição.

A abundância de festas religiosas no município de Buritis pode ser reconhecida no testemunho do “prefeito festeiro”, Elizeu:

“Nós temos as festas de reis; as festas de nossa padroeira, N.S. da Peña, dia 8 de setembro (são também festejados São Benedito, no dia 9, e o Divino Espírito Santo, no dia 10 de setembro); e temos nos povoados também nas vilas, festividade que são todas coordenadas pela prefeitura. No caso de Serra Bonita, nós temos Santa Luzia, N.S. Aparecida; São Pedro, na vila São Pedro; N.S. Aparecida também, na Vila Serrana, sempre festeja todo ano. Eu tenho dado muito valor nesse caso das festividades, valorizam muito a sociedade. O povo, uma parte não gosta, mas a outra já gosta. É uma atração.”

A aproximação entre festividades religiosas e a celebração do coletivo apresenta-se, desse modo, mais do que uma opção teórica, é uma imposição etnográfica. Para as festas convergem homens, mulheres, crianças, jovens, velhos – famílias inteiras. Tratam-se de festas-participação, cujo motivo é o corpo coletivo, por meio do santo. Tais festas podem ser analogicamente compreendidas como um *potlatch*. São enclaves onde momentaneamente se celebra a troca perdulária de signos, sem a parcimônia e a distinção de fronteiras que caracterizam a vida moderna. A fala do Pe. José Vicente Damasceno, pároco

de Buritis, é disso ilustrativa:

“A festa aqui em Buritis, de N.S. da Peña, que a festa maior do ponto de vista religioso, ao meu ver ela se tornou muito mais uma festa de animação social, no que aí talvez tenha um pouco da ingerência do poder político na festa religiosa, que a transformou numa atração de pessoas, pessoas que, algumas, com uma religiosidade popular muito superficial e atraídas não pela religiosidade em si mesma, mas sim pelo afluxo de gente, de pessoas... Talvez o ano todo ela veio trabalhando no meio rural, e não ter nenhuma coisa nova para... a vida, para dar motivação para a própria vida. A festa nesse sentido tomou um caráter muito assim de participação social, as pessoas vão porque tem muita gente, porque é atrativo. Depois também entra outro aspecto da festa de N.S. da Peña, o aspecto econômico. Os barraqueiros vêm e vendem o seu produto; também é por causa desse produto que muitas pessoas saem do interior para vir comprar esses produtos na porta da igreja, na feira, na praça da igreja.”

Atestando o fundo político nas festas religiosas<sup>27</sup> de Buritis, o pároco nele assinala a preeminência do aspecto social, de reunião, “atração de pessoas”. Ante o isolamento no meio rural as festas apresentam-se como uma “motivação para a própria vida”, encontrada em sua “motivação social”. Embora a fala do pároco contraste tais festas com aquelas cujo sentido seria dado por uma “religiosidade em si mesma”, impressiona a sua semelhança com as conclusões de Durkheim a respeito do rito religioso em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*.

Contraposta à imagem convencional do sertão – deserto social – e à experiência de isolamento e distância que perdura como um patrimônio cultural entre os habitantes do interior, as festas demarcam um *momentum* coletivo. Elas configuram um espaço público – comum – que, face aos vazios do sertão, assume verdadeira expressão política. As festas “valorizam muito a sociedade”, não será pelo simples fato de serem dela o índice? As festas o são, de uma maneira muito especial: encarnação concreta. Tomá-las como código de leitura do mundo público, perspectiva que orientou a interpretação da Festa de Aniversário de Buritis, é cabível na medida em que elas apontam para uma delimitação inusual do público, sendo possível considerá-las como a encarnação de um espaço público em um sistema social e político fundado na fragmentação personalista; mas também, em outro sentido, porque as festas representam-no em uma ordem social definida pela dispersão – o sertão.

Como fenômeno social, a festa fundamenta-se em um sistema de relações, com elas mudando. Sob o ponto de vista sociológico, as festas são evento, sujeitas às vicissitudes da evolução e involução ritual (Tambiah 1985). O que

aponta para o entrelaçamento entre as festas – enquanto ritual – e o sistema social do qual fazem parte. As vicissitudes da realização do ritual são índices da sociedade que o dramatiza.

Por ser uma linguagem socialmente significativa em Buritis, sua mudança retrata importantes transformações sociais no município. Em particular, mudança em que um tipo de dominação baseado no poder privado, disseminado entre diferentes proprietários, cedeu lugar à personalização do poder público, exercido privadamente pelo seu detentor em exercício. O declínio do fundamento social e econômico do poder privado dos proprietários, com a expulsão dos *moradores*, não abalou as raízes profundas do personalismo.

O declínio das condições sócio-econômicas de sustentação do poder privado, com a contrapartida do fortalecimento da agência estatal – no município a prefeitura – não alterou substancialmente o padrão das relações políticas porque há um nexos íntimo entre poder privado e Estado patrimonial. Além disso, o personalismo em Buritis perdurou, exercido agora através do aparelho do Estado, porque suas outras fontes estruturais de manutenção persistem: a marginalização econômica e social dos trabalhadores rurais, perpetuando sua dependência.

Sendo as festas um fenômeno da cultura com enraizamentos no sistema de relações sociais e políticas, a mudança reconhecida em umas indica transformações no outro. As festas mudam com a transformação daquele, mas também têm se constituído, em Buritis, como um modo culturalmente específico de enfrentamento das mudanças. A festa “fala” do poder porque ela tem sido uma linguagem cultural politicamente eficaz. Tornando evidente que símbolos culturais constituem indicadores preciosos do curso da ação social. Porque reinvestidos – no caso por personalidades carismáticas – os símbolos culturais, enquanto encarnações de valores, influenciam o curso da ação social, ao torná-las significativas.

Antes “obrigação de toda a sociedade”, em Buritis as festas tornaram-se responsabilidade do poder público, a prefeitura. Delas tratar indica, outrossim, como a personagem política, agente social, é capaz de apropriar-se de uma linguagem cultural, transformando-a. Fala Elizeu:

“Mudança absurda, muito grande. Porque o pessoal fazia as festas com tanto entusiasmo! E aquilo eles não sentiam como obrigação. *O passado das festas era uma obrigação de toda a sociedade*. Era a mesma coisa do Rio de Janeiro, terminava uma festa hoje, estava todo mundo preparando uma seqüência. Hoje é diferente. Hoje as festas já não têm aquela garra, aquele amor, aquela mesma dedicação. Muito menos pelo contrário. Então

há uma mudança extraordinária, uma mudança da água para o vinho.”

Ao listar as festas do município, em citação anterior, casualmente, em meio aos nomes de povoados e santos, o prefeito menciona: “festividades que são todas coordenadas pela prefeitura”. A seguir, completa:

“A gente vai prá lá, geralmente a prefeitura faz um ponto de apoio, uma barraca, uma coisa assim, e coordena junto as festividades da Igreja. Levantação do mastro no dia do seu padroeiro. À noite, forrozão danado pro povo. No meu governo toda vida eu coordenei. Todos os anos.”

Contra o declínio das festas, apontado como uma decorrência do progresso, sinal da “mudança da sociedade do passado”, surge a iniciativa de quem foi “criado daquela natureza, participando, ajudando”. “Antigamente cada festa era uma ocasião especial”, é um testemunho generalizado. Havia mais brilho, espontaneidade nas festas do passado. Mas sobretudo elas eram autônomas em relação ao poder público, à prefeitura. Eram criação e responsabilidade compartilhada. Uma importante observação de um antigo morador assinala outra mudança substancial. Segundo seu depoimento, as festas de antes mobilizavam a “classe média”, ou seja, os proprietários de terras, e que hoje elas reúnem o “povo”, isto é, os trabalhadores. As festas tornaram-se assunto do vulgo e de sua relação com o poder político personalista. “Diálogo” do “administrador com todo mundo”, “encontro com a sociedade”.

O ponto de referência varia, mas ambos enunciados reportam-se a um processo único. As festas do passado, “obrigação de toda a sociedade”, exprimiam um poder disseminado entre os proprietários de terras. Hoje, são uma realização da prefeitura. Depreende-se que a relação entre festas e política é um fenômeno histórico. São índice do deslocamento do assentamento político exclusivo do poder na propriedade, e de sua centralização. De um modo específico, as transformações da festa permitem uma leitura das mudanças sociais, da distribuição de poder e da organização política em Buritis.

Descrevendo o modo como se realizava no passado a “festa de setembro” – denominação genérica do conjunto de eventos que compõem a festa da padroeira –, a secretária de educação, filha do prefeito, destaca a importância dos reinados, no passado.

“Antigamente, aquelas pessoas de maiores posses, eles se vestiam caracterizados, por serem as pessoas mais elevadas, e saíam em caravana pelas ruas, fazendo o tipo de uma visita ao resto da população toda.”

O poder político e social dos proprietários era ritualizado nos “reinados”, numa mostra do tipo de relações discricionário em que se assentava. A naturalidade da ascendência atribuída pelas “posses” aos proprietários era simbolicamente expressa sob a forma de realeza. Qual é a imagem do rei senão a daquele que detém o mando, assentado no próprio arbítrio? Sua legitimidade está calcada em uma ordem social concebida hierarquicamente, que viabiliza a harmonia social a despeito e, simultaneamente, por meio mesmo da desigualdade. Essa concepção social era traduzida em Buritis na forma antiga da festa da padroeira, na linguagem dos reinados, na “visita das pessoas mais elevadas ao resto da população toda”.

Tomadas em seu conjunto, as festas indicam mais. O desaparecimento das festas do mutirões, além dos reinados, aponta uma importante transformação que enuncia o solapar das bases sociais das “festas de antigamente”, isto é, do sistema social em que se assentavam. O mutirão acabou, e com ele as suas festas, porque não há mais os parceiros, os *moradores* das fazendas que representavam seu substrato social. Eles foram expulsos da fazenda e constituem hoje a população das vilas da periferia da sede do município e das vilas rurais. É esta população, o “povo”, que frequenta maciçamente as festas promovidas pela prefeitura.

A mudança das festas assinala mudanças na forma de atribuição do poder, mas não em sua fonte. As relações políticas deslocaram-se da globalidade da situação de dependência estrita que caracterizava a relação patrono-cliente (Wolf s/d; Forman 1979), para uma situação de estrita dependência frente ao político profissional. O personalismo, para além de suas atribuições valorativas, persiste em Buritis pela manutenção de suas condições sócio-econômicas. O poder público aparece apenas na feição personalizada dos agentes profissionais da política, que o transformaram num modelo ampliado do patrão. O poder público personalizado nos políticos transforma-se em “governo”, realidade externa e superior. A minoridade característica da dependência própria da relação totalizadora com o antigo patrão mantém-se. Com o político pretende-se restabelecer o vínculo moral antes devido ao proprietário, buscando no laço pessoal o compromisso de fidelidade do político. O poder público transmuta-se em realidade exterior, alheia ao “povo”, tornando os bens em dívidas. Agente imprescindível da doação, “favor” que sucede ao “pedido”, o político é o representante visível de hipoteca jamais resgatada, porque não inscrita no capítulo de direitos políticos, mas no de favores pessoais.

## Sertão e modernidade

A representação do sertão como dístico da identidade nativa reveste-se de ambigüidade, prisioneira de um ser e um não ser simultâneos. Ora o sertão é remetido a um passado; ora se o reconhece no modo de vida presente. Mas ele, no presente, é sempre percebido como passado renitente: sinônimo de atraso. Como modo de vida, o sertão é reconhecido por seus atributos negativos, pois que representa uma vida isolada, rude, primitiva, pobre, cuja contraface é conferida pela positividade dada pela atribuição de uma proximidade com a natureza. Proximidade reconhecida no imediatismo das relações, figuradas como simples, verdadeiras e revestidas de um sentido de gratificação e gratuidade.

A ambivalência da qual o sertão como representação é portador apenas sublinha a constatação de que os seus limites ultrapassam aqueles que o definem geograficamente. Referido a uma paisagem mental, o sertão é múltiplo. Mas o sertão, enquanto geografia simbólica, apresenta em seus qualificativos uma surpreendente sobreposição significativa com seus atributos físicos. A imagem nativa do sertão aproxima-o da natureza, em diversos sentidos.

O sertão, agreste, é identificado com condições de vida rudes, com a exigência de esforços penosos para a garantia da sobrevivência, e, com menor frequência, com a sujeição como imperativo social. Mas justaposta a esses qualificativos do sertão, há uma concepção de pureza, de autenticidade, de vigor natural presentes no modo de vida – que se configura por relações próximas dos homens com a natureza e por relações diretas entre eles (*pessoas*) – e nos homens enquanto tais. Se de um lado o sertão é negado, porque ultrapassado, de outro é valorizado pelo que representa de pujança, autenticidade, inteireza, por uma singular capacidade de ressurreição, identificadas na natureza e na fibra dos homens.

Os contornos pouco definidos da imagem do sertão, inclusive para aqueles que habitam sua circunscrição geográfica, e a multiplicidade de seu conteúdo significativo convertem-no a uma dimensão mítica. Uma identificação precisa do sertão não é cabível: nas falas em que aparece, ele sempre surge de maneira alusiva, indireta. A ambivalência de que a categoria é portadora permite, no entanto, uma aproximação do paradoxo valorativo implicado na apreciação da mudança em Buritis. O atraso, sinônimo do primitivo e da pobreza, atributos indesejáveis do sertão, é compreendido como oposto à civilização, à modernidade, entendida como avançada e rica. Se a natureza é figurada como sendo em si mesma rica, exuberante e perene, a riqueza humana – material e moral – é entendida como resultado de um afastamento necessário daquela<sup>28</sup>. Concebe-se a civilização, representação do processo contínuo de enriquecimento humano,

como constituída em oposição ao natural, identificado como pobre, rude, tosco<sup>29</sup>.

Como marco de ruptura primordial, cunha que cinde o tempo e remete o sertão ao passado, a construção de Brasília é compreendida como ponto inicial de profundas mudanças. “Depois da construção de Brasília a melhoria veio rápido, a abertura de estrada trouxe o progresso”, “tudo começou a mudar com Juscelino Kubitschek”. O empreendimento da construção de Brasília reeditou a imagem das antigas bandeiras, com o sentido heróico do desbravamento de fronteira, dominação do indomado e do selvagem, sertão.

“Naquela época nós não tínhamos Brasília, nós não tínhamos nada. Quer dizer, hoje o Planalto Central, Brasília colocada no Planalto Central, no coração do Brasil, do estado de Goiás. Quer dizer, veio trazer realmente grande esperança para essa região. Naquela época isso aqui tudo era cerrado, era sertão. Tudo era resolvido no lombo do boi, no carro de boi. Você vê, nós, prá pegar café, nós pegávamos em Januária, no carro de boi. Você vê que era muito difícil. Então não tinha informação.”

Na fala do então prefeito Elizeu – que reedita a imagem do sertão como marco significativo que compõe a identidade e a história – o sertão aparece como um vazio, definido pela distância: “nós não tínhamos nada”. À paisagem natural, o cerrado árido, sobrepõe-se o sertão. A vida é difícil, precária a comunicação. Brasília surge como índice de um tempo novo, não é ela a “capital da esperança”? Contraposto e sujeito à cidade, que ocupa o coração do país, o sertão recua a um tempo passado.

A distância, sendo constitutiva da categoria sertão é, no entanto, polivalente. As distâncias são relativas e exprimem coisas diversas. De um passado tornado distante, o sertão emerge, inesperadamente, como o atesta a frase: “isto aqui é o fim do mundo”. O sertão guarda o inesperado, tempo e lugar onde a ordem do mundo se encontra enfraquecida, onde a desordem reina. Das barras do mundo, fronteira e limite onde tudo é possível, o sertão assalta Buritis.

O sertão é a imagem da precariedade e da ignorância: delimita um espaço e um tempo em que a vida humana é penosamente arrancada ao mundo natural. Na pobreza o sertão ressurgue: explica a pobreza pela “pobreza de espírito” de seus habitantes. “Buritis tem muita pobreza... Mas não é pobreza de comida e cobertor não, é pobreza de espírito”. Essa pobreza atinge os pobres do sertão, mas não só, insidiosamente ela contamina a todos *do lugar*. Sendo a pobreza constitutiva da imagem do sertão, marcada a ferro e fogo na alma dos homens, fatalidade e castigo, a mudança só pode ser concebida como adventícia, vinda

*de fora*, impulso externo que se instaura no sertão, porque o sertão é, genericamente, sinônimo de pobreza. A esperança anunciada pela cidade – por Brasília –, e o fascínio da modernidade que ela prenuncia permanecem como o contraponto necessário à pobreza que persiste.

Tornam-se patentes os motivos do desconforto associado à categoria e à identidade de sertão: execrado porque confundido com pobreza e ignorância. Pobreza e atraso – o sertão é pobre porque atrasado e permanece atrasado pela pobreza de espírito, atraso, de seus habitantes ricos e pobres. O atraso é atribuído genericamente ao modo de vida: é identificado na relação homem-natureza, onde aparece como atraso tecnológico, e na vida dos homens, onde se apresenta como penúria material. Ele representa a improdutividade, o desperdício das potencialidades naturais e do trabalho humano. Em sua mais abrangente, geral e difundida forma de representação, o atraso é compreendido como sendo uma insidiosa deficiência cultural, uma “falta de cultura”: “isso aqui é fator de ignorância”<sup>30</sup>. A realidade pintada no sertão aparece como esculpida em pedra, totalizadora e concludente, fatal. Com semelhante adjetivação não causa surpresa que o sertão capitule:

“Agora eu fiquei sabido/ mais ninguém não me dá peia/ deixei de ser caipira/ desprezei a minha aldeia...”

Com esta quadra pontuou o senhor Rosa a apresentação do grupo de foliões, na Festa de Aniversário de Buritis. Ela coloca de maneira aparentemente conclusiva a renúncia ao sertão. Fazendeiro *do lugar*, que valorizara em sua fala a liberdade e o sossego dos que como ele “ficam mais à toa” por contraposição àqueles que se submetem às injunções dos empréstimos bancários, reconhece implicitamente a sujeição em “ser caipira”, tornado sinônimo de ignorância. O exorcismo ao sertão é remetê-lo ao passado, “agora fiquei sabido”, porque “ser caipira” é anacrônico, digno de desprezo.

No modo pelo qual se apresenta a idéia de sertão, o paradoxo encontra-se no fato de que a categoria abrange significados aos quais são atribuídos valores discordantes. Enquanto representação da pobreza e do atraso, o sertão é negado, em suas manifestações concretas: naquilo que os habitantes rejeitam da pobreza e atraso de Buritis. Enquanto representação de um vigor natural e pujança, fecundidade e permanência, o sertão é pensado com nostalgia: presente num passado perdido. Além disso, o âmbito da positividade da associação sertão-natureza situa-se em diferentes níveis de abstração: por um lado, simplicidade e estabilidade no modo de vida; perenidade, exuberância de vida, resistência, vitória silenciosa sobre a morte, por outro.

Quando apreendidos em seu aspecto dinâmico, os sinais opostos entre o civilizado e o natural, o moderno e o tradicional apresentam uma apreciação valorativa ambivalente, posto que a avaliação da mudança é, ela mesma, ambígua – desejada e temida. Apesar de valorizada, a mudança também implica perda<sup>31</sup>. Disso deriva que os diferentes sentidos dados à categoria sertão – e à identidade compreendida por ela – apresentem, recebam ênfases desiguais. Os aspectos negativos do sertão são enfatizados porque as mudanças desejadas – um estado geral de abundância e bem-estar – são consideradas pouco expressivas em Buritis; a valoração positiva do sertão aparenta menor relevância porque corresponde, invariavelmente, a um sentimento muito mais intangível: a nostalgia de uma inteireza de ser, do genuíno e verdadeiro supostamente perdido.

Essa imagem nativa do sertão apresenta uma curiosa coincidência com algumas interpretações eruditas consagradas. A multiplicidade de seus qualificativos e a complexidade dos valores neles implicados conferem ao sertão uma riqueza significativa poderosa. Dos recursos significativos reunidos sob o signo sertão muitos autores têm se servido para compor uma diversidade de quadros expressivos. A sua riqueza imagística confere-lhe um sentido profundamente metafórico, coadunando-se com o conteúdo mítico da categoria.

A potencialidade simbólica do sertão tem servido como recurso não negligenciável para se “pensar o Brasil”. Esta qualidade do sertão, a de ser ele “bom para pensar”, e a diversidade dos produtos culturais que ele têm inspirado – seja no pensamento social, na literatura, no cinema, na música... – requereria um investimento de pesquisa próprio. Por hora é suficiente assinalar a existência de conexões insuspeitadas entre a concepção nativa do sertão e os produtos culturais nele inspirados, e indicar o quanto esta aproximação guarda em sugestões.

O sertão tem sido uma forma de representar o país, suas carências, sua potencialidade escondida. É o que não se quer, mas se presume que o país seja. Sendo o Brasil prisioneiro entre a imagem de uma civilização e uma modernidade alheias, e a imagem do sertão, este – interior do país – parece comunicar-lhe a sua essência mais íntima. Mas, paradoxalmente, o sertão é pensado quase sempre como um “outro”, é alteridade, desconhecida e instigante.

Desde que os historiadores, sob a perspectiva da constituição da nação, ressaltaram que durante três séculos o processo de colonização restringiu-se à estreita faixa litorânea, o sertão, como interior do país, tornou-se sinônimo de potencialidade, de riqueza inexplorada. Os colonizadores, em sua ânsia de rentabilidade imediata e sem demanda de esforço, teriam permanecido arranhando o litoral como caranguejos – em metáfora tornada famosa – abandonando o sertão selvagem aos “gentios”.

Assim, a distância dos centros dinâmicos da economia, até o século

XVIII restritos ao litoral, conferiu ao interior do país um isolamento sempre compreendido como sinônimo de atraso na ótica daqueles que pretendiam a constituição do Brasil como nação moderna. Não é casual que a efetivação do sonho de interiorização da capital tenha se dado nos marcos do projeto desenvolvimentista, quando a constituição da nação congregava a idéia de integração territorial à de desenvolvimento, superação do atraso.

Da pobreza do sertão como realidade material e moral numa insólita sobreposição entre mundo natural e social é rica a literatura. A geografia da paisagem natural descreve também a vida e a alma dos homens. “O senhor sabe: tanta pobreza geral, gente no duro ou no desânimo. Pobre tem que ter um triste amor à honestidade. São árvores que pegam poeira” (Guimarães Rosa 1967:57). Sempre o isolamento, o parco, o rude, uma indefinível ausência, um desamparo<sup>32</sup> que irmana vegetação e homens. Pobre, o sertão é de uma penúria que se retrata na rarefação da flora, nas habitações, nas vestes, no acanhamento dos homens<sup>33</sup>.

Em *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, a própria disposição interna da obra é elucidativa. Euclides principia descrevendo “A Terra”, e “O Homem”, para só então fazer, na terceira parte, “A Luta”, o relato da Guerra de Canudos, tema principal do livro. Em “A Terra”, há uma longa exposição das condições naturais: o substrato geológico, a disposição topográfica, a distribuição e descrição da vegetação, a exposição das condições climáticas, para então introduzir “O Homem”. Euclides explicita os motivos desse arranjo: “as circunstâncias históricas, em grande parte oriundas das condições físicas...” (1963:75). Colados às circunstâncias naturais, os acontecimentos históricos e sociais<sup>34</sup>.

Entre os intelectuais o sertão foi pensado sob um ponto de vista externo; na perspectiva de um projeto de nação a se consolidar o sertão passou a representar os obstáculos. Entre os artífices ideológicos da nação, portanto, o sertão tornou-se a encarnação dos entraves a um projeto não realizado: o sertão é o que não se deseja ser, o que precisa ser superado<sup>35</sup>, anacrônico, atrasado. Em confronto com a idéia do Brasil e do caráter brasileiro, pacífico, ele é o que não somos, violento. Elemento de um par de opostos, sob cujo contrário – a civilização – os intelectuais encontram-se ideologicamente identificados, o sertão aparece em suas obras como o “outro”.

Sob essa perspectiva de alteridade, o sertão é desconhecido, o que não se ousa defrontar – como em *Os Sertões*, onde a luta, na Guerra de Canudos apresenta-se envolta em mistério. No relato as tropas do governo jamais defrontam o inimigo, que age de tocaia, encoberto por elevações, escondido em trincheiras, misturado à paisagem. “Desaparece o inimigo que ninguém viu” (1963:190). O sertão é incompreensível, indecifrável. Diante da enormidade do desconhecido, da diferença, só é possível apreendê-lo como resquício do

passado e como loucura. “Tivemos, inopinadamente, ressurreta, e em armas em nossa frente, uma sociedade velha, uma sociedade morta, galvanizada por um doido. Não a conhecemos. Não podíamos conhecê-la” (1963:162).

O sertão é o “outro”<sup>36</sup>. Justaposta à idéia de um sertão pobre, sob o signo do atraso, encontra-se a caracterização do sertão como espaço sem lei, signo da violência. Como entendê-lo senão como manifestação do irracional? A natureza agreste, árida, inóspita, encontra um rebatimento perfeito no mundo humano de penúria, material mas sobretudo moral – um mundo humano selvagem. Um mundo sem lei, senão a lei do mais forte. “Sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias”, “Sertão é o penal, criminal. Sertão é onde o homem tem que ter a dura nuca e a mão quadrada” (Guimarães Rosa 1967:86). Onde, contraditoriamente, uma violência sacralizada pela loucura conforma a ordem social.

Essa idéia do sertão, como encarnação hobbesiana do “estado de natureza”, remete a uma concepção que o aproxima da natureza. No pensamento social a associação muitas vezes aparece sob a metáfora do deserto, representação da natureza indomável, refratária à transformação humanizadora, civilizatória. Deserto cujo significado é principalmente sociológico: denota o vazio social. Não o mero vazio demográfico, mas uma organização social singularmente simplificada, cujos traços podem ser apreendidos conceptualmente, por exemplo, como “anarquia branca” – com que Oliveira Vianna descreve a ausência de solidariedade social em *Populações Meridionais do Brasil*.

O sertão tem propiciado um contingente grande e diversificado de interpretações. Pela riqueza polissêmica do conteúdo da categoria e a diversidade de préstimos a que ela tem servido na produção cultural, falar do sertão é participar da construção de um mito, um mito vivo, presente, plano de recriação de significados. Como espelho do jogo de imagens a que ele pode servir, e o rebatimento que nele há com a concepção nativa, uma única citação, embora longa, de Gilberto Freyre (1968); nela o contraste entre cidade e sertão, signos cuja relevância na concepção nativa já foi referida, enclave entre permanência e mudança:

“A Goiânia não faltam raízes deitadas já e profundamente dentro dessa terra generosa: o aparente improvisado urbanístico correspondeu, no seu caso, a um desses amores à primeira vista que ligam de repente, e para sempre, uma cidade nova a uma paisagem antiga mas viril, como se a cidade tivesse nascido, confiante e frágil, para fazer ao sexo forte desse sertão esquecido a companhia que lhe faltava; para quebrar a solidão que esse grande sertão vivia, infecundo e triste; para dar-lhe formas e cores, belas e como que de mulher, capazes de completarem as suas agrestes,

rústicas, másculas, ásperas, nativas, telúricas, sem as destruírem. Casamento de amor, quase sem noivado; mas nem por isto mal sucedido, tanta foi desde o início a afinidade de Goiânia por Goiás: a mesma afinidade que todos desejam se desenvolva entre Brasília e o Brasil.”

Discutindo a construção de cidades novas no interior do país, do sentido da construção de Goiânia e de Brasília, Gilberto Freyre sublinha como cidade e sertão formam pólos opostos e complementares, que se miram. O símbolo empregado é o casamento (de amor) entre Brasília e o Brasil, a cidade e o sertão. Gilberto Freyre equipara, portanto, o Brasil, o verdadeiro, o genuíno Brasil, ao sertão. Indica a síntese desejada posta na relação entre ambos, entre o telúrico, o nativo, e a cidade nova, o urbano, adventício.

Usando a imagem pode-se aventurar uma interpretação, mais uma, que nela se inspira. Brasília, com sua arquitetura abstrata, parece não ser mais que um monumento à forma da modernidade, concebida como única e universal. Postas à devida distância, as cidades-satélites explodem com migrantes de todo o interior brasileiro, atraídos pelo fascínio, brilho enganoso da nova capital pretensamente moderna. E Brasília, o Plano Piloto, precisa fazer a assepsia dessa massa humana, tornada assim escória. O “conúbio de amor” mostra-se pouco consistente. Traído na *promessa* de um casamento perfeito, o sertão vingasse desta Brasília à qual se entregou, ele invade-a literalmente através da massa humana que despeja – miserável – sobre o centro do poder. A modernidade não o curou de sua pobreza.

## Notas

<sup>1</sup> Importância que pode ser atestada pela histórica eleição de 1972, quando tais categorias parecem ter adquirido seu conteúdo político; no fato de representarem o modo pelo qual conta-se em Buritis a história do município, como se verá no tópico 3; em serem um dos índices da diferença entre as figuras políticas de Adair e Elizeu; e de configurarem novamente a mudança com a eleição, em 1992, do prefeito gaúcho Pedro Taborda. Acresce que esta importância política é reconhecida pelos habitantes de Buritis, como testemunha este parecer de um político local: “Ela [a distinção *do lugar e de fora*] só é significativa na vida local política... Quando existe uma política dentro de Buritis eles pregam àqueles menos avisados, eles pregam que vai existir uma perseguição política àqueles que são nativos por parte daqueles que chegaram, na tentativa de tomar o que seria de direito do pessoal daqui... Houve uma invasão de pessoas que vieram de fora. Isso trouxe ciúme do pessoal da região, trouxe seqüela. Na época da política vem à tona.”

<sup>2</sup> Rousseau questiona e rejeita a noção de representação, para quem ela contraria o princípio democrático, uma vez que a soberania do corpo político é intransferível. Uma tal perspectiva supõe um deslocamento do foco do pensamento do indivíduo para o coletivo, uma vez que a idéia de democracia é assimilada à soberania, dada pelo todo político (s/d: 38-45);

sociedade política que, entretanto, definida pelo conjunto de cidadãos ativos, apenas pode ser designada democrática se preservar a prerrogativa política – e a liberdade – plena a cada um e a todos os seus cidadãos (s/d: 29-30). A perspectiva política rousseauiana conjuga, portanto, traços individualistas e não individualistas.

<sup>3</sup> Tanto trata-se de princípio ideal que, mesmo nos países de antiga tradição democrática, os estudos políticos do comportamento eleitoral defrontam-se permanentemente com o problema da inadequação da “explicação econômica do voto, construída pela teoria da escolha racional” (Castro 1992:8) com o levantamento feito em pesquisa das motivações e dos critérios de escolha dos eleitores. Ver Castro (1992); Palmeira (1992); Santos (1992).

<sup>4</sup> O que pode ser associado aos “tipos puros de dominação” delineados por Weber (1986): dominação legal – que se coaduna com o desenvolvimento burocrático da existência dos partidos –, em um caso; dominação tradicional e carismática, no outro. Tomando de empréstimo as categorias weberianas pode-se assinalar ser o patrimonialismo – antes referido como importante à compreensão da história política brasileira – um dos desenvolvimentos possíveis do tipo puro de dominação tradicional, e ser a dominação carismática um desdobramento possível do acento personalista na vida política, de sua ênfase no valor da *pessoa*.

<sup>5</sup> Quando se considera os privilégios inumeráveis de que gozam os políticos no Brasil – únicos assalariados que determinam os próprios rendimentos (o que o fazem sem moderação) – cuja síntese definem as “mordomias”, percebe-se o quanto a frase de Schwartzman pode ser compreendida em sentido literal sem perder a veracidade. Para não mencionar outras práticas abertamente ilícitas.

<sup>6</sup> O traço personalista da sociedade brasileira, como não poderia deixar de ser, manifesta-se também no interior dos partidos, subvertendo seu princípio organizatório – uma das razões da tão conhecida fragilidade das agremiações partidárias no país. Os nexos de solidariedade verificam-se de preferência no âmbito pessoal e desdobram-se no exterior dos partidos. Tão forte é o sentido desta solidariedade que baliza a existência dos “grupos políticos” no interior dos partidos. Um dos políticos de Buritis ao mencionar com naturalidade suas mudanças de partido não deixou de sublinhar que elas se verificaram sempre com o aval de seu grupo (político) de amigos, atestando com ênfase sua fidelidade a eles: “só os abandono quando eles não quiserem mais a minha amizade”.

<sup>7</sup> Posto tenha a Constituição de 1988 elevado a autonomia financeira dos municípios, os empreendimentos de maior porte requerem ainda recursos oriundos das instâncias estadual e federal.

<sup>8</sup> No contexto municipal isto se traduz pela quase absoluta supressão da oposição, e pela definição de posição política segundo projetos políticos particulares. Na Câmara Municipal de Buritis, durante a segunda gestão de Elizeu, eram reconhecidos sete vereadores “com o prefeito”, sendo que todos os do PDC encontravam-se com ele alinhados, enquanto dos três que a população reconhecia como oposição, dois eram do PMDB, o partido do prefeito.

<sup>9</sup> Basta lembrar referência anterior a respeito do comentário de um vereador de Buritis dizendo que “o prefeito não quer que o vereador apareça” – ou seja, tenha as demandas atendidas – e sua recomendação a que seus eleitores fizessem os *pedidos* diretamente ao

prefeito. Em um sistema personalizado de relações políticas, em busca da visibilidade e da sobrevivência política abdica-se das diferenças partidárias (Cf. nota anterior). Cabe lembrar igualmente a este respeito a frase, também já mencionada, de um suplente de um partido de oposição empossado na Câmara Municipal de Buritis: “caititu fora de bando vira comida de onça.”

<sup>10</sup> A importância conferida à forma democrática da divisão dos poderes, bem como a permeabilidade que ela assume entre nós em seu efetivo funcionamento, pode ser reconhecida no caráter peculiar assumido pelo regime militar brasileiro, de 1964 a 1984, que preservou a vigência do poder Legislativo, ainda que sob a forma de um Congresso domesticado. Este aspecto característico intrigou alguns estudiosos, resultando muitas vezes em sua dificuldade em conceituar o regime como ditadura. Curioso sentido de democracia presente na prática de uns e na avaliação de outros. Sentido que no entanto não é desprezível, uma vez que orienta e define um *modus vivendi*.

<sup>11</sup> Era motivo de descontentamento por parte da população de Buritis o abandono do município pelas autoridades estaduais. Descontentamento reforçado pelo desempenho econômico do município, terceiro em produção de grãos em Minas Gerais, nos anos de 1989 e 1990. A justificativa que se encontrava para o alegado abandono era a do seu baixo contingente eleitoral: “o município brasileiro é pesado pelo número de votos que ele tem”. Os municípios com elevado coeficiente eleitoral gozariam, segundo tal avaliação, de uma situação à parte; mesmo que elejam um prefeito de oposição podem ainda assim receber a assistência estadual. Nesse caso, contudo, não seria feita a partilha, com as autoridades municipais, do saldo positivo das obras – em geral o benefício é ressaltado enquanto patrimônio material. A personalização da obra torna-se patente no aparato festivo característico das inaugurações de obras públicas, importante meio de valorização dos políticos. As inaugurações apresentam elementos do cerimonial do batismo – às vezes inclusive com aparato religioso – em que são afirmadas, publicamente, paternidade e apadrinhamento.

<sup>12</sup> Na campanha presidencial de 1989, um comentário corrobora esta interpretação: reportando-se a um programa da propaganda gratuita na televisão, em que foi mostrado o local de origem do candidato do Partido dos Trabalhadores, Luís Inácio Lula da Silva, um eleitor argumentou contrariamente ao voto indicando a situação de penúria do lugar e de seus habitantes. Como poderia ser um bom presidente um candidato que nunca havia feito nada de bom para os seus? Um outro nível de afirmação dessa associação verifica-se no vínculo pessoal entre o político e os seus parentes. Segundo essa compreensão, não apenas é legítimo mas moralmente recomendável o beneficiamento dos parentes, é necessário primeiro atender a esses e a seus interesses: a “casa” rege a “rua”, como diria Roberto Da Matta. A noção de proximidade – ou intimidade – é fundamental na ideologia política brasileira, um de seus valores fundamentais; da proximidade regional à proximidade por parentesco e amizade: são como círculos de diferentes abrangências mas concêntricos, traduzindo a família na política. Daí que o “bom político” é manifestamente aquele que consegue a alquimia de parecer igual, sendo diferente.

<sup>13</sup> Ainda que a doença da nação, o nacionalismo, substancializando a nação (Dumont 1970), represente também um uso político da identidade.

<sup>14</sup> Até na identificação do lugar de nascimento reporta-se à identidade um caráter natural; pergunta-se a “naturalidade” de alguém, ou, de maneira direta: “\_ você é natural de onde?”. O interesse que presumivelmente o candidato da região por ela manifesta não é percebido pela população nem a ela apresentado pelos políticos como resultado de um dever de representação, mas como uma natural preocupação pelos seus, numa espécie de ampliação de vínculos familiares. Aqui, mais uma vez manifesta-se a contradição de vínculos políticos calcados na identidade regional – e o político como “boa pessoa” – e aqueles derivados de solidariedade político-partidária. Do ponto de vista da interpretação, na acuidade de uma narrativa literária, pode-se apurar o perigo de se substancializar a identidade: no insano propósito da personagem em estabelecer o tupi-guarani como língua nacional, o triste fim de Policarpo Quaresma mostra de maneira patética a inconsistência de uma identidade tomada como natural, imutavelmente estabelecida.

<sup>15</sup> Nisto elas são verdadeiramente políticas, no sentido forte do termo, equacionado na civilização ocidental ao fenômeno do poder: em sua adjetivação, as categorias *do lugar* e *de fora* explicitam determinados atores e projetos políticos por ocultamento e negação de outros. O desfile na Festa de Aniversário de Buritis é evento demonstrativo desta qualidade do poder – eminentemente simbólica –, capacidade de objetivar e veicular com autoridade interpretações particulares. O poder de convencimento e legitimação do desfile encontra-se no haver travestido a história em identidade, calcando-a, e a sua interpretação, em um discurso reconhecido como portador da verdade, o discurso histórico.

<sup>16</sup> Uma outra forma de dizer que a “estrutura, as relações simbólicas de ordem cultural, é um objeto histórico” (Sahlins, 1990:8)

<sup>17</sup> Esse retorno “às origens” possui um sentido diverso daquele que presidiu, por exemplo, o empreendimento de Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* – a origem definindo a essência. Sob esse aspecto, a busca das origens no projeto durkheimiano representa menos uma perspectiva evolucionista que a intenção de alicerçar uma ciência, capaz de encontrar os fundamentos da vida social. Talvez encontre-se no parâmetro de cientificidade então proposto, ao qual pretendia-se que a incipiente Ciência Social se adequasse, uma das razões da preocupação com a ordem, que orientaria por tanto tempo a Antropologia: se o fundamento da ciência faz-se pela busca da “essência”, ela só pode construir-se enquanto ciência do estável. Para se dar conta da mudança e da permanência é necessário dessubstancializar o fenômeno social, sem contudo retirar-lhe a consistência. O avanço nessa direção tornar-se-ia possível com a consideração do aspecto significativo do fenômeno social em paridade com sua dimensão “dura”, que se coloca em permanente desafio à capacidade humana de atribuir sentido. É ainda Durkheim quem inaugura a possibilidade desse caminho, através da consideração das *representações coletivas* (1989), que se revelaram, afinal, o aspecto mais sociológico do *fato social* (1982).

<sup>18</sup> A este respeito é significativa a nomeação de animais com as siglas de “CTG” – Centro de Tradições Gaúchas – e “AABB” – Associação Atlética do Banco do Brasil, cujo emprego guarda um conteúdo crítico patente. A aproximação entre os *forasteiros* e os funcionários do Banco do Brasil encontra-se presente em comentários como: “se um gaúcho estiver conversando com você e avistar um conterrâneo, deixa você e vai falar com ele. É como funcionário do Banco do Brasil”; e: “há uma convivência de mútua tolerância entre mineiros

e gaúchos”. Essa aproximação não é casual, a distância social cujo sinal diacrítico é dado pela riqueza, assinala formas diversas de relação com a terra, o trabalho, etc.: “Há uma rivalidade dos *do lugar* com os gaúchos. O gaúcho é peitudo: chega, pega financiamento do Banco do Brasil, enriquece, traz a família. Há um ressentimento.”

<sup>19</sup> Uma imagem literária soberba desse encontro é oferecida por Mário de Andrade, na saga de Macunaíma. O herói da esperteza nativa, vindo das brenhas do interior do país em uma gesta cheia de peripécias, chega a São Paulo. Nessa viagem de sentido inverso, o herói também sucumbe ao fascínio da modernidade pelo que ela tem de brilho material, por seu poder tecnológico, endeusando-a: Macunaíma rende-se à “forçada deusa-máquina”.

<sup>20</sup> História cujo sentido requer tanto a percepção da mudança, ruptura que lhe confere o dinamismo, quanto da continuidade, permanência que permite a inteligibilidade, coerência do processo.

<sup>21</sup> O uso simbólico das festas como sinônimo de atraso pode ser reconhecido no fato de, como sinal distintivo de mudança, ter o prefeito eleito em 1992, o *forasteiro* Pedro Tabora, dispensado inclusive a festa de posse.

<sup>22</sup> O trabalho de Zatz (1986) traz o relato de como o resgate de uma tradição pode ser o veículo de afirmação de uma identidade nova, sob novo contexto histórico. Planaltina (DF) cria, resgatando um costume festivo, uma tradição, a Festa da Semana Santa, tornando-a o sinal diacrítico característico da nova cidade-satélite.

<sup>23</sup> Ver Lima (1990), Zatz (1986) e Brandão (1974).

<sup>24</sup> É interessante assinalar que, desde a perspectiva que referencia a interpretação destes autores sobre o interior do país, situados que estão nos grandes pólos urbanos do centro-sul, na faixa litorânea, o interior é praticamente todo o Brasil. O interior é o país, o país é – essencialmente – o sertão. A ambigüidade desta relação, uma tensão muito forte em Euclides da Cunha, é melhor resolvida na feição típico-ideal que Sérgio Buarque dá à oposição rural-urbano.

<sup>25</sup> Uma passagem de *Raízes do Brasil* (1986:58) é ilustrativa: “no Brasil colonial as terras dedicadas à lavoura eram a morada habitual dos grandes. Só afluíam eles aos centros urbanos a fim de assistirem aos festejos e solenidades.”

<sup>26</sup> O carnaval urbano – de preferência carioca – tornou-se o eixo ideológico privilegiado na abordagem interpretativa do Brasil, uma sociedade canibalizada pelo carnaval.

<sup>27</sup> Todo um capítulo requereria a discussão da relação entre política e religião em Buritis. É suficiente referir aqui os conhecidos vínculos entre o pároco anterior e as principais figuras políticas de Buritis, bem como o esforço encetado pelo novo pároco em rompê-los, particularmente no que tange à Festa da Padroeira. Constitui fato digno de nota, entretanto, ser o prefeito eleito em 1992, um importante membro da comunidade paroquial e um dos principais responsáveis pela organização da Festa de N.S. da Peña em 1990 – época da pesquisa –, quando a “direção” da mesma deixou de estar com a Prefeitura. É de se presumir que a questão receba um tratamento no trabalho de tese de Santos (1990). Confirmando esta nota, cumpre acrescentar que o Pe. Vicente Damasceno tornou-se prefeito de Buritis

nas eleições de 1996.

<sup>28</sup> A idéia e o dilema parecem ser antigos: no *Gênesis*, o mito da criação e queda do homem admite uma leitura que o confirma: a perda do paraíso e do estado idílico de inocência adâmica, onde homens e feras conviviam em perfeita harmonia – também a imagem da “Nova Jerusalém” escatológica – instauram um novo tempo, o do trabalho, de criação pelo homem de seu mundo, oposto ao da natureza paradisíaca. Se houve, a partir da Renascença, uma gradativa valorização do homem e de sua capacidade criadora, pelo trabalho, marcando de positividade o “civilizado”, a natureza permaneceu depositária da noção nostálgica do paraíso perdido, e de uma perenidade ansiosamente almejada no precívél mundo humano.

<sup>29</sup> Daí que o gênero “ficção científica” – emblema do civilizado pleno – estampe uma superabundância de acrílico, plástico, parafernália mil em sua representação do futuro, uma atmosfera cujo ar é sempre rarefeito e nocivo. Completa-a, quase sempre, a idéia de uma racionalização absoluta da vida, uma assepsia que contamina inclusive as relações humanas, desapaixonadas. Um mundo onde tudo parece ser previsível, pois que guiado por uma razão iluminista realizada, isto é, onde o conhecimento alcançou o domínio absoluto, superando o obscuro, o sinuoso, o casual, o fortuito, o indecifrável, o mistério. Um mundo, então, que padece da asfixia da monotonia e do tédio, quase um não tempo, numa paralisia que lembra a morte. A trama é desencadeada pela irrupção do novo, pela reedição de uma mazela do passado: o irracional, ou a paixão – qualquer paixão humana.

<sup>30</sup> Uma característica importante na delimitação do conteúdo da categoria “sertão” é que quase invariavelmente seus qualificativos são atribuídos a um terceiro, o “outro”. Ele está imortalizado na vida dos pobres, mas também constitui a peculiaridade dos “tradicionais”, subsumidos na classificação *do lugar*. Inquirindo sobre o meu trabalho, alguém costumava fazer pilhéria afirmando que eu deveria ir procurar saber a “origem desse povo”, pois tinha a curiosidade de descobrir em onde é que poderia ter surgido um “povinho” como aquele. Sublinhando a distância social dos *de fora*, um deles acentuava o fato de haver encontrado nas brenhas de Buritis, pessoas vivendo do modo mais primitivo possível, em completo isolamento do mundo.

<sup>31</sup> Uma aproximação possível desta ambivalência em termos imediatamente políticos pode ser feita com a alternância entre um *do lugar* e um *de fora* na Prefeitura municipal de Buritis. Embora essa alternância apresente conteúdos políticos específicos, é significativo que o prefeito Elizeu represente os aspectos mais imediatamente identificáveis com os atributos conferidos ao sertão: o “prefeito festeiro” reedita a proximidade como qualificativo primordial das relações pessoais, do mesmo modo que a festa presentifica o paroxismo do valor da gratuidade no viver comum. O anverso, sinônimo do atraso, pode ser reconhecido na apreciação, então comum, de que “Buritis não tem o prefeito que merece”. Não é casual que o sucessor de Elizeu, o *de fora* Pedro Taborda, sojicultor gaúcho, como anteriormente mencionado, tenha recusado a festa de posse – o que não significa necessariamente o abandono da noção de boa pessoa como dístico político: membro da comunidade paroquial de Buritis, Pedro Taborda havia se notabilizado por sua capacidade de atuação, pela representação de um caráter honesto e empreendedor.

<sup>32</sup> João Cabral de Melo Neto retrata dramatica e poeticamente a penúria e a esperança em

uma aproximação entre a vida e morte, em *Morte e Vida Severina* (1976). No enterro de um trabalhador de oito apresenta o defunto, exaurido pelo trabalho em terra alheia, a quem cabe para as carnes parcas uma cova estreita, único chão que lhe é próprio.

<sup>33</sup> É ilustrativa desta percepção a caracterização do sertão em *Vidas Secas* (1974), de Graciliano Ramos, onde a vida dos personagens confunde-se, no próprio título, com a aridez do mundo natural. A linguagem é monossilábica, gutural, escassa; os sentimentos alcançam uma expressão canhestra e incompleta; o afeto mais claro se verifica entre os personagens humanos e um animal, a pequena cachorra Baleia. Graciliano, para retratar este aspecto do sertão, os seus silêncios, os seus vazios, a sua desolação, utiliza uma linguagem econômica, telegráfica, que transmite ao leitor uma idéia de aridez tão crua que fere e corta, como a claridade do sol do sertão. Seu estilo conciso tem o efeito de estampar a dureza implacável atribuída ao sertão.

<sup>34</sup> Traçando as linhas gerais da distinção que faz entre o sul e o norte, civilização e sertão, Euclides escreve: “Ao passo que no Sul se debuxavam novas tendências, uma subdivisão maior na atividade, maior vigor no povo mais heterogêneo, mais vivaz, mais prático e aventureiro, um largo movimento progressista em suma – tudo isto contrastava com as agitações, às vezes mais brilhantes mas sempre menos fecundas do Norte – capitania esparsas e incoerentes, jungidas à mesma rotina, amormas e imóveis, em função estreita dos alvarás da corte remota” (1963:70).

<sup>35</sup> Assim como em Buritis o sertão é sinônimo de atraso renitente, perpassa a idéia de uma imutabilidade do sertão, como se o tempo geológico incutisse o seu compasso no tempo dos homens. Citando Sodré, no prefácio que escreve para a vigésima sétima edição de *Os Sertões*: “A multiplicação dos rebanhos motiva a apropriação de vastas zonas do interior, daquilo que ficou conhecido como sertão. Na medida em que se completa essa divisão de atividades, crescem as diferenças entre o sertão e o litoral e surge o contraste entre uma faixa litorânea em que se operam transformações econômicas e sociais, ainda que muito lentas, e uma zona de sertão, em que os grupos e classes se estratificam” (Cunha 1963:XXV).

<sup>36</sup> Uma das excessões mais expressivas encontra-se em Guimarães Rosa, que para tratar do sertão transpõe a sua estranheza a uma linguagem especial, tornando o insólito clássico. Na textura entrecortada de sua linguagem, Guimarães Rosa recria a polissemia de sentidos própria à imagem do sertão: “o sertão é do tamanho do mundo”, ao mesmo tempo que “o sertão é dentro da gente”. Ao recriar o sertão como literatura, Guimarães Rosa guardou-lhe o caráter mágico.

Como concluir um trabalho de pesquisa desta natureza senão começando por apontar a seu caráter essencialmente contingente – obra cuja realização procura tornar uma experiência pontual, ainda que compartilhada, em exercício de pensamento? O procedimento antropológico de explicitação do fenômeno social abarcando, tanto quanto possível, suas múltiplas conexões não deixa de ser isto: um artifício do pensamento. Precário, sempre passível de contestação e superação, como tão lucidamente Weber anotou a respeito do procedimento científico.

Na busca da inteligibilidade do mundo social, aqueles que o investigam frequentemente defrontam-se com o que lhes parece inexplicável, ao que imputam, às vezes, a pecha de irracional – aparentemente tão presente na política. Mas irracional não será apenas um nome do desconhecido? Talvez se encontre nisto uma razão para a investigação antropológica da política: ao valorizar o “ponto de vista nativo” e os acontecimentos significativos – social e temporalmente inscritos, quase sempre trazendo o novo e o estranhamento –, ela apresenta a possibilidade de preencher lacunas que os métodos mais formais da Ciência Política ou procuram desconsiderar ou remetem ao irracional. No confronto de valores e práticas a antropologia encontra uma passagem para a compreensão do sentido da ação social, e o reconhecimento de seus paradoxos.

A procura dos elementos não explícitos da ação social não é necessariamente incompatível com a busca do seu significado, talvez eles sejam apenas isto: implícitos. É possível que, por desconsiderar essa possibilidade, Weber – um pioneiro em seus próprios termos da procura do sentido da ação social – embora reconhecendo a relevância dos aspectos ditos irracionais da vida social, tenha abandonado a sua investigação.

De todo modo, a contribuição da antropologia ao estudo da política traz, como não poderia deixar de ser, a marca distintiva de sua perspectiva de investigação. É, em certo sentido, um retorno à compreensão da política em sua

conexão com a sociedade, manifestação de suas mais íntimas contradições. Perspectiva que permite, também, ao referir a política à tessitura social e a suas contradições, reconhecer as potencialidades do novo, como gemas escondidas.

Nostálgica do todo social e com um método de investigação que valoriza a apreensão das conexões que entretecem a sociedade e lhe dão consistência, a antropologia parece propícia ao retomar do sentido antigo da política – forma como os homens se organizam para viver em comum, a política entendida como a globalidade abrangente das relações sociais. Entretanto, por reconhecer essa mais íntima conexão entre o exercício político e a sociedade, uma investigação antropológica não pode desconsiderar o movimento histórico que, com a emergência do Estado, provocou o deslocamento do eixo analítico para o institucional, e mais genericamente para o fenômeno do poder – como o faz a Ciência Política. Cuidado a que os estudos antropológicos da política em nossa sociedade devem particularmente se ater, tendo em vista o peso de uma tradição predominantemente construída pela investigação de sociedades igualitárias.

Isso posto, também emerge a particular posição do antropólogo como sujeito interessado, quando se propõe a investigar tema tão polêmico em sua própria sociedade – no caso brasileiro, historicamente uma sociedade com frágil tradição democrática. Coloca-se de imediato a delicadeza da operação necessária de relativizar valores e práticas através do exercício comparativo – a tarefa propriamente antropológica. Mais do que nunca tal operação afigura-se aqui como construção necessária pois, como Dumont assinalou, isolar nossa ideologia (e, acrescentaria, nosso padrão de relacionamento social) é uma condição *sine qua non* para transcendê-la.

Que recurso pode o antropólogo utilizar senão o de transformar as deficiências em trunfo? Assim, é no perene fundo de obscuridade dos fenômenos sociais, de sua opacidade – que tanto parece subtrair às disciplinas a eles dedicadas o estatuto de cientificidade – que o antropólogo pode encontrar sua inesgotável fonte de “estranhamento”. É pelo menos na crença dessa possibilidade que o projeto deste trabalho se justifica.

O que tem a revelar a respeito da política no Brasil o estudo de um pequeno município do interior mineiro? O seguir a pista fornecida por uma afirmação nativa a respeito do exercício político local permitiu reconhecer, antes de mais nada, que a política implementa-se em múltiplos planos. Em Buritis, a política não apenas se encontra intimamente conectada à vida social, como opera diferentes linguagens no processo de articular uma dada estrutura de relações. O fato etnograficamente relevante, a relação entre festas e política, transposto em narrativa com a descrição de uma festa específica, a Festa de Aniversário de Buritis, revelou-se de inestimável valor interpretativo, evidenciando aqueles

múltiplos planos e linguagens da política.

A própria diversidade de linguagens implementada na Festa de Aniversário de Buritis afigura-se reveladora, pois que assinala uma clivagem social e uma forma de com ela lidar. A elucidação de tal clivagem – que aponta para relações estruturais, historicamente construídas – requer referir o dado local ao nacional e à conjunção de forças políticas que permitiu a manutenção da concentração da estrutura fundiária no país. As tímidas e sempre refreadas iniciativas no sentido da extensão de direitos sociais à população trabalhadora do campo não foram suficientes para alterar substancialmente a rigidez de relações ali vigentes.

No contexto desse quadro rígido de relações e de sua origem histórica é que se torna compreensível tanto a diversidade de códigos levados a termo pela política – explicitados na Festa de Aniversário – quanto a natureza dos valores postos em cena. A retórica modernizante, sustentada em um determinado projeto de desenvolvimento econômico, implementa uma linguagem política que invade a rua e legitima um exercício político através da construção ideológica de uma identidade. Contudo, essa linguagem política oculta outra, índice de continuidade que se quer negar, a qual opera um código diverso mas não menos abrangente. Cabe questionar o sentido de uma modernidade que se apresenta simplesmente como instrumento de legitimação.

As festas políticas, as festas dos ranchões, referem-se ao exercício personalista, explicitando os valores que o sustentam. Refletindo a ambigüidade de que são portadoras, tais festas políticas expressam a face pública – socialmente visíveis mas desprestigiadas – de relações políticas calcadas no predomínio do privado. Intrinsecamente, ainda, em sua própria forma ritual, elas guardam um caráter dúplice: remetem, em seu aspecto lúdico, a um sentido de igualdade social, como realidade vivida num espaço público concreto; mas, índices da sociedade na qual se inscrevem, enquanto reconstituindo relações políticas, recriam-nas com a marca da identificação assimétrica, vertical.

As específicas condições histórico-sociais que representam a moldura do exercício local das festas políticas expressam-se nestas como a rigidez de relações políticas calcadas na marginalização social e na desigualdade, traduzidas pelas diferentes linguagens políticas veiculadas pelas festas. Entre os frequentadores das festas dos ranchões e o público destinatário do desfile, na Festa de Aniversário de Buritis, há a distância conferida por séculos de relações de mando e obediência. A população de trabalhadores rurais que frequenta as festas dos ranchões, habitantes atuais das “vilas”, constituía originalmente a categoria de *moradores*, expulsos das terras com a Lei do Usucapião. Como *moradores* só podiam ser definidos em sua relação com os patrões, os donos de terras. Relação hierárquica, posto que próxima, alheia ao sentido de autonomia

tão fundamental à identidade camponesa. Relação múltipla, onde se inscrevia, sob a dependência, a relação política como sujeição.

A Festa de Aniversário, festa política, traduz uma forma de exercício político cujo sentido diferenciado espelha-se na diversidade dos códigos empregados. Disjunção que denuncia uma forma de incorporação política diversificada e diferenciadora – pois sendo uma relação vertical, assentada no princípio da identificação e da adesão, o conceito de participação talvez não se mostre pertinente. A linguagem modernizadora veiculada no desfile conforma uma identidade em que a teleologia do “desenvolvimento econômico” é socialmente excludente; a linguagem política expressa nas festas dos ranchões acena com a igualdade, através do político profissional que ostenta sua “falta de orgulho”, mas, realizada em um espaço social extraordinário, oculta o engodo de um *promessa* não cumprida.

Essa disjunção verifica-se porque a política organiza-se sob a forma de uma estrutura verticalizada de relações, segundo uma lógica personalista – o que não impede a configuração de um sistema complexo e articulado. Como sistema abrangente de estruturação social – “mãe de todos no país onde funciona” – uma ordem política assentada na lógica personalista é veículo tanto de inclusão quanto de marginalização social: “tudo depende da política”. Estabelecido segundo critérios particularistas, o sistema personalista tende a perpetuar as desigualdades.

Um sistema político como um meio direto de incorporação social e caracterizado pela indistinção dos domínios público e privado, porém, além estabelecer um elevado grau de desigualdade social e política termina por inviabilizar, em plano nacional, a gestão de políticas públicas. No contexto da etnografia isso pode ser reconhecido no predomínio da identidade regional como instrumento político, com a conseqüente subordinação das decisões políticas ao arbítrio do político “majoritário” e das injunções de sua força política, contrariando qualquer definição de prioridades de modo a garantir a alocação racional dos recursos públicos.

O personalismo na política está organizado, e ao mesmo tempo conforma um sistema hierárquico de posições – que não é exclusivamente político, uma vez que a política é instrumento de incorporação social e econômica. O eleitor, quando vota no candidato da região, por exemplo, não desconhece a sua lógica. O reconhecimento dessa hierarquia efetiva nas relações sociais e os meios freqüentemente empregados para burlá-la, através da identificação vertical – no contexto etnográfico através da identificação pessoal ou amizade com o político profissional, mas a identificação vertical constitui traço genérico –, representam um empecilho fundamental à democracia.

A constatação do exercício efetivo do personalismo, enquanto relação, e do cálculo político que eventualmente propicia não são, porém, suficientes do ponto de vista da investigação. A consideração dos valores nativos revela que a ação e a relação políticas não são percebidas nos termos do interesse e do cálculo racional. A relação política engendra-se nos quadros de um universo significativo cujo centro valorativo encontra-se na *pessoa*. É no interior da ordem moral por ela definida e dos fundamentos associativos nela gestados que compete buscar o sentido da ação social implicada na relação política em questão.

Assim como a relação política é definida no domínio significativo da *pessoa*, o âmbito político é organizado segundo os valores e através do suporte do vínculo imediato, com as conseqüências do particularismo; o laço social é pensado em termos de uma ordem moral fundada idealmente em valores comunitários. A política inscreve-se em uma ordem relacional – fundamentada na relação entre *pessoas*, e não indivíduos – em que as demais instâncias, econômica e social, encontram-se imbricadas. No plano em que a política se afigura como um espaço concreto de relacionamentos pontuais, entre *pessoas*, as relações estabelecem-se segundo o princípio da reciprocidade, são fundadas no *compromisso* e idealmente devem pautar-se pela generosidade e desinteresse. Efetivamente, a etiqueta que permeia a concessão de *benefícios*, os quais estabelecem a *ajuda*, o *favor*, criando a *dívida* que empenha a honra do parceiro, impõe a aparência de uma troca sob a égide da amizade.

Os parceiros da relação política são *pessoas*, indivíduos concretos com a marca da sociedade: têm uma existência moral reconhecida, são *pessoas* morais. A concretude desta relação, necessariamente particular, incute a moral privada na política. A relação política estabelecida segundo uma moral privada assentada na troca pessoal e no *compromisso* é necessariamente avessa à noção de direito e, não sendo equivalentes os valores nela implicados, incute inelutavelmente a assimetria na relação; trata-se de *adesão* pessoal e não de representação. A ação política é percebida como concessão de benefícios, a política é exercida como ação beneficente. Ela retrata as qualidades da pessoa política representada pelo político profissional, não é vista como atribuição do cargo. O vínculo social mais largo e abrangente, traduzindo o sentido afetivo daquela relação, é naturalizado e pensado em termos de pertencimento, como identidade.

Para marcar a particularidade desse conjunto de noções, convém fazer o contraste com a história do desenvolvimento da cidadania, como descrita por T. H. Marshall (1988) tendo como referência a Inglaterra. Ali o desenvolvimento da cidadania apresentou-se como um processo que se verificou pela garantia legal de direitos, em nível institucional, bem como pela consciência social dos mesmos. Desenvolveu-se como um processo concomitante à quebra das pres-

crições sociais hereditárias, através da emergência de um modelo social liberal calcado no valor do mercado e do indivíduo. Pode-se inferir que a “cidadania” surge como garantia legal perante o desmoronamento do universo relacional feudal. Insere-se, por conseguinte, no processo de autonomização das esferas política, econômica e social, e da diferenciação dos espaços público e privado. Ela contribuiu para a criação do indivíduo como valor e para a constituição da nação, reunião política dos mesmos.

No caso específico do material etnográfico coletado, tomando em consideração as expectativas de Wanderley Guilherme dos Santos (1979) quanto ao processo de constituição da cidadania no campo, verificou-se como, embora restrito, o reconhecimento legal do direito à terra pela Lei do Usucapião não garantindo a posse efetiva das mesmas, não foi suficiente para equacionar as condições históricas de marginalização social e econômica, e a dependência política de grande parcela da população rural. O padrão da relação política não foi substancialmente alterado, nem se verificou o fortalecimento de uma consciência social de direitos, imprescindível à constituição de uma cidadania autônoma e ativa. Entretanto, não sendo mais definida no âmbito do mando e obediência, a relação política passou a assentar-se em instrumentos de persuasão, tornando possível a dúvida: “(fulano) prometeu que seu eu votar no candidato (tal) ela me dá as telhas; se ela der, eu devo votar nele?”

Se a indagação sugere um indício de mudança, favorecida pela superação da lógica de mando-obediência na relação política, ela propicia por seu turno uma outra dúvida a respeito da própria natureza dessa mudança. Abordar a questão da mudança em termos políticos amplos requer colocar em pauta a explicitação de projetos coletivos, o que tangencia a questão do poder, que se legitima ao construir simbolicamente a ordem social. O inegável apelo que nesse sentido a modernidade possui permanecerá retórico, contudo, enquanto as conquistas desta forem compreendidas sob as exclusivas lentes do “desenvolvimento econômico”. Nessa concepção restrita de modernidade, o desenvolvimento econômico é considerado como estanque do político, independente do alargamento social do conceito de cidadania, de cujo significado não se encontra verdadeiramente separado do seu conteúdo civil e político. A modernidade permanecerá como uma identidade projetiva enquanto a veiculação de seu sonho for estampada como legitimação daqueles que mantêm o exclusivismo social enquanto, num exercício político ancestral, conservam a igualdade como *promessa* não cumprida.

A Festa de Aniversário de Buritis revela como, mantido o fundamento personalista, a política permanece operando com linguagens diversificadas tanto como mantém uma hierarquia rígida de posições sociais. O seu outro

lado, contudo, nas festas dos ranchões, mostra como apesar disso o exercício político precisa recorrer a valores que são intrinsecamente contraditórios àquela estrutura. A *pessoa* como valor representa um signo do personalismo ao circunscrever a relação política ao âmbito do concreto e do particular – e portanto a uma moral privada –, origem de todos os privilégios como tão bem o demonstrou Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*. Que o exercício personalista, tendo a pessoa política como centro valorativo, contraria a constituição de uma cidadania fundamentada em uma consciência de direitos, não cabe dúvida. Entretanto, a pessoa política, paradoxalmente, guarda enquanto valor fundamental um sentido de igualdade.

A vigência insofismável de uma estrutura social rígida e escalonada, com um sistema político fundado em relações assimétricas, não permite em nenhum momento a inferência de que caiba a atribuição conceitual de um sistema hierárquico. Como também anotou Sérgio Buarque, somos avessos a qualquer hierarquia conscientemente estabelecida.

O valor da *pessoa*, tal qual expresso nas festas políticas, é o atestado etnográfico dessa constatação.

Tomando, mais uma vez, as festas como código de leitura da sociedade que a atualiza, é possível realizar um exercício interpretativo, tendo Dumont como interlocutor. As festas, de fato, dão expressão e visibilidade a algumas contradições fundamentais, as mesmas trazidas pela pessoa política. Sendo as festas “pura manifestação de poder”, nelas a relação política ao se estabelecer como relação moral entre *pessoas* particulares sustenta o vínculo afetivo e a moral privada, fonte de todos os privilégios – aí a festa é espelho da sociedade que a atualiza. Mas as festas são políticas justamente porque nelas aquela relação específica encontra-se diluída em um todo mais abrangente, um plano moralmente superior, por ser estabelecido segundo o valor fundamental da igualdade da pessoa política.

A sociedade política corresponde em certo sentido à sociedade como um todo, uma vez que a efetiva inclusão nesta é derivada em larga medida de benefícios políticos, escalonadamente distribuídos. Nela está-se inscrito pelo reconhecimento, que distingue as *pessoas*. A pessoa política é a negação da cidadania que estabelece uma igualdade formal, abstratamente definida, mas sustentáculo à generalização de suas prerrogativas. Contudo, se o plano da efetividade estatui tanto a diferença quanto a desigualdade, ele, ao menos na festa, constitui um âmbito limitado, encontra-se subsumido em outro moralmente superior, mas transcendente, conferido pela comunidade e pela união igualitária.

Esse o sentido político da festa, para além da mera expressão pública dos laços personalistas. Sendo a distinção social tão marcada, a festa e a igualdade

nela posta representam um sentido político outro. Entretanto, ainda que encarne o valor da igualdade, a festa realiza-o estritamente em seu próprio plano e, em lugar de propiciar sua transposição para a efetividade, inscreve o traço da relação personalista em si, conferindo-lhe a legitimidade do laço afetivo. O valor da igualdade não se manifesta como idéia política, nesse campo específico, nem se torna reivindicação consciente dos direitos da cidadania porque a política não é percebida como realidade estanque. Embora a igualdade seja um valor, unida à dimensão concreta da pessoa não é capaz de romper a cadeia da desigualdade – empiria historicamente construída por relações verticalizadas.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Mário. *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter. São Paulo: Martins.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.
- BIGNOTTO, Newton. “As Fronteiras da Ética: Machiavel”. In *Ética*. Organizada por Adauto Novaes. São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cavalcadas de Pirenópolis*. Goiânia: Oriente, 1974.
- BOÉTIE, Etienne de La. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- CAILLOIS, Roger. *Man, Play and Games*. New York: The Free Press of Glencoe, Inc., 1961.
- CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. *A Política dos Outros – o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CAMARGO, Aspásia de Alcântara. A Questão Agrária: Crise de Poder e Reformas de Base (1930-1964). In *História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo III, 3º vol. Organizado por Bóris Fausto. São Paulo: Difel, 1986.
- CANDIDO, Antônio (de Melo e Souza). O Significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1986.
- CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia de. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo: Ática, 1974.
- CASTRO, Mônica Mata Machado de. Eleições: Quem Decide O Quê – Sujeito e estrutura no comportamento eleitoral. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*,

- n. 20, ano 7, out. 1992.
- CHAVES, Christine de Alencar. “Eleições em Buritis: A Pessoa Política”. In Moacir Palmeira & Márcio Goldman (orgs). *Antropologia, Voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: ContraCapa. 1996.
- Correio do Vale*. Buritis. Ano II, n.20, 01 dez. 1972.
- Correio do Vale*. Buritis. Ano I, n.2, 23 mai. 1971.
- Correio do Vale*. Buritis/Arinos. Ano II, 01 mai.72. pp.11.
- COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões – A Campanha de Canudos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1963.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis – por uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A Casa e a Rua*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DARNTON, Robert. *O Grande Massacre de Gatos – e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierárquicus – ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Roco, 1985.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- \_\_\_\_\_. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Editora Nacional, 1982.
- DUVIGNAUD, Jean. *Festas e Civilizações*. Fortaleza| Rio de Janeiro: Edições Universidade Federal do Ceará/Tempo Brasileiro, 1983.
- FORMAN, Shepard. *Camponeses: Sua Participação no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- FREYRE, Gilberto. *Brasis, Brasil e Brasília*. Rio de Janeiro: Record, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record. 1999.
- GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais – morfologia e história*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Tradução por Jenny Klabin Segal. Belo

- Horizonte, Rio de Janeiro: Vila Rica, 1991.
- GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- LEACH, Edmund R. *Political System of Highland Burma*. Londres: G.Bell, 1954.
- LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo Enxada e Voto*. São Paulo: Alfa-Omega, 1978.
- LEFORT, Claude. “O Nome de Um”. In *Discurso da Servidão Voluntária*, Etienne de La Boétie. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- BARRETO, Lima. *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- LIMA, Nei Clara de. *Pilar: um giro pelo sagrado*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1990.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- MAINE, Henry. 1986. *Ancient Law*. Tucson: University of Arizona Press.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. 2 vols. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- \_\_\_\_\_. La Nation. In: *L'Année Sociologique*, série 3, 1953-1954.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania e Classe Social*. Brasília: Ministério do Interior. Fundação Projeto Rondon, 1988. (Leituras Sobre a Cidadania).
- MELO NETO, João Cabral de. *Morte e Vida Severina e outros poemas em voz alta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- MOORE JR, Barrington. *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia, senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. Lisboa: Cosmos, 1975.
- OLIVEIRA VIANNA, Francisco José de. *Populações Meridionais do Brasil – História, Organização, Psicologia – Populações Rurais do Centro Sul, Paulistas, Fluminenses, Mineiros*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Cia. Editora Nacional, 1938.
- PALMEIRA, Moacir. Voto: Racionalidade ou Significado? In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 20, ano 7, out. 1992.
- PALMÉRIO, Mário. *Vila dos Confins*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

- PAZ, Octávio. *O Labirinto da Solidão e post-scriptum*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. Sem Lenço e Sem Documento: reflexões sobre cidadania no Brasil. In *Sociedade e Estado*, vol.1, nº. 1, 1986.
- RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas*. São Paulo: Martins, 1974.
- REIS, Eliza Pereira. *The Nation-State as Ideology: The Brazilian Case*. Paper to be presented to the Second International Conference on Comparative Historical and Critical Analysis of Bureaucracy, Ideology, Bureaucracy and Human Survival, New School of Social Research, New York, september, 1983.
- RIBEIRO, Renato Janine. O Retorno do Bom Governo. In: *Ética*. Organizada por Adauto Novaes. São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- ROCHA, Glauber. *Roteiros do Terceyro Mundo*. Rio de Janeiro: Alhambra/Embrafilme, 1985.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e outros escritos*. São Paulo: Cultrix, s/d.
- RUA, Maria das Graças. *Coronelismo, Clientelismo – Uma Discussão Conceitual*. Artigo apresentado no Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais – ANPOCS, out. 1985.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Stone Age Economics*. London: Tavistock Publications, 1972.
- SANTOS, Eurico Antônio González Cursino. *Religião e Sociedade em Buritis – um estudo sobre a modernização nos sertões do rio Urucuia*. Projeto de tese de doutoramento – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, 1990.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e Justiça*. Rio de Janeiro: Campus, 1979.
- \_\_\_\_\_. A Imaginação Político-Social Brasileira, *Dados*, n.2/3, 1967.
- \_\_\_\_\_. Raízes da Imaginação Política Brasileira. *Dados*, 1970.
- \_\_\_\_\_. Paradoxos do Voto. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 20, ano 7, out. 1992.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1981.
- SCHWARTZMAN, Simon. *São Paulo e o Estado Nacional*. São Paulo: Difil, 1975.
- SENA, Custódia Selma. *A Relação Rural/Urbano nas Ciências Sociais*. Projeto de Pesquisa de Doutorado – Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília, 1989.
- SÓFOCLES. *Édipo Rei*. São Paulo: Abril, 1976. (Coleção Teatro Vivo).
- SOUZA, Amaury. O Cangaço e a Política da Violência no Nordeste Brasileiro. In:

- Dados*, 10, 1973.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Classes Sociais e Estratificação Social. In *Sociologia e Sociedade*. Marialice Mencarini Foracchi e José de Souza Martins (orgs). Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1980.
- TAMBLIAH, S.J. *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.
- WEBER, Eugen. *Peasants into Frenchmen*. The modernization of rural France, 1870-1914. California: Standford University Press, 1976.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar: 1982.
- \_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*. vol 1. Brasília, Editora da UnB, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Weber*. Gabriel Cohn (org). São Paulo: Ática, 1986. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- WOLF, Eric. R. *Parentesco, Amizade e Relações Patrono Cliente em Sociedades Complexas*. Textos de Aula/Antropologia 7.
- WOORTMANN, Klaas. “Com Parente Não se Neguecia. O campesinato como ordem moral”. In *Anuário Antropológico, 1987*, Brasília, pp. 11-73, 1990.
- ZATZ, Inêz G. *Catireiros e Candangos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1986.

Impresso na gráfica Sermograf.  
Petrópolis, Rio de Janeiro.  
Segunda quinzena de setembro de 2003.