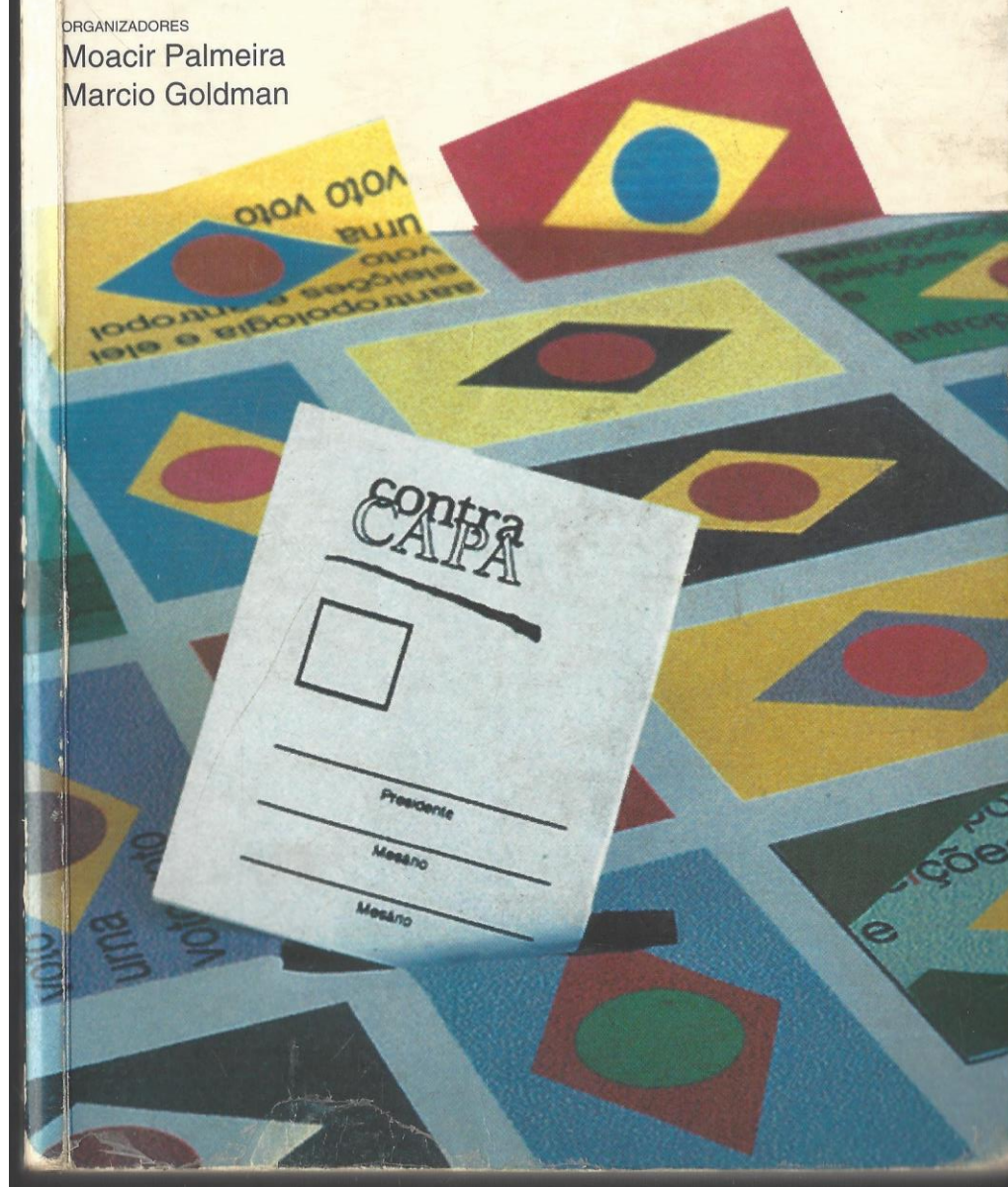


*antropologia, voto e
representação política*

ORGANIZADORES

Moacir Palmeira
Marcio Goldman



copyright © 1996, Marcio Goldman e Moacir Palmeira

Capa
Andrea Vilela de Almeida

Projeto Gráfico
Contra Capa

Produção Editorial
Casa da Palavra

Catálogo-na-fonte

A636 Antropologia, voto e representação política. / Moacir
Palmeira, Marcio Goldman (coordenadores) — Rio de Janeiro:
Contra Capa Livraria, 1996.

244 p.

ISBN 85-86011-02-09

1. Antropologia Social. 2. Sociedade e Política.
3. Processo eleitoral - Brasil. 4. Voto - Brasil. I. Goldman,
Marcio (coord.). II. Palmeira, Moacir (coord.). III. Título

CDD 306
CDU 316.334.3

1996

Todos os direitos desta edição reservados à

Contra Capa Livraria Ltda.

Rua Barata Ribeiro, 370 / 208
22040-000 – Rio de Janeiro – RJ

Tel (55 21) 236-1999

Fax (55 21) 256-0526

ELEIÇÕES EM BURITIS:
A PESSOA POLÍTICA¹

Christine de Alencar Chaves

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

Antônio das Mortes

Uma das chaves do conhecimento antropológico é a admissão de que as categorias existem em contexto, isto é, são temporal e espacialmente referidas. Embora pareça trivial, a constatação da relatividade das categorias, essencial para a antropologia, requer permanente vigilância para ser adequadamente exercida. Essa vigilância necessária relaciona-se à dificuldade de se ter sempre presente o caráter instrumental e perenemente provisório dos conceitos. A dificuldade radica no próprio desenho do mundo simbólico, um 'Jano' de duas faces: no fato de que, para operar, o esquema conceitual de apreensão do mundo demanda um mínimo de estabilidade anteposta ao fluxo dos acontecimentos e, ainda assim, está sempre propenso à dinamização do significado, decorrente da interação social própria dos eventos. O 'passado presente' das formas culturais sugerido por Sahlins não poderia, evidentemente, deixar de valer para o conhecimento que elas engendram. A estabilidade dinâmica das formas simbólicas também se aplica, portanto, à produção antropológica: ela impõe um contínuo ajuste fenomenológico dos conceitos.

A relatividade das categorias tornou-se um lugar-comum antropológico, reconhecimento teórico do estatuto múltiplo da alteridade. Mas a questão da adequação dos conceitos mostra-se particularmente delicada, quando a tradição antropológica é confrontada com um objeto de investigação inserido em sociedades cuja identidade e formação cultural reportam-se precisamente à cultura européia. Caso de uma antropologia nativamente produzida em países de origem colonial, como o Brasil. Aqui, o perigo do deslizamento de conceitos pelo imediato decalque de seus conteúdos significativos é maior, uma vez que o universo simbólico destes países é expressivamente compartilhado com a matriz, levando facilmente ao esquecimento da polissemia do universo lingüístico e cultural no desdobramento de processos históricos oriundos da situação colonial original.

Assumir com Peirano (1991) a existência de uma 'antropologia no plural', ideologicamente referida a processos variados de *nation-building*, implode, como a autora sugere, o referencial universalista eurocentrado. Nesse sentido, as 'antropologias periféricas' situam-se em posição que lhes impõe, mais ainda, a exigência de um diálogo multifocado. No caso brasileiro, onde a construção da nação coloca-se como um problema, o enfoque antropológico distingue-se como aquele em que as tensões entre múltiplas referências teóricas e experiência empírica tornam-se particularmente problemáticas e esclarecedoras. Aqui, como alhures, o melhor meio para contornar o perigo da reificação dos conceitos e lidar com o perene problema antropológico da tradução cultural não é outro que a etnografia, por permitir o exercício continuado do cotejamento entre o patrimônio conceitual da disciplina e a experiência vivida-pensada dos sujeitos investigados.

128

A construção da democracia no Brasil tem como um reconhecido desafio a efetiva garantia dos direitos de cidadania. A centralidade da pessoa, e não do indivíduo, na constituição das relações sociais e políticas é uma das formas com que se tem teoricamente tematizado esse dilema da sociedade brasileira. Signo da relação, a pessoa representa, no Brasil, o predomínio da solidariedade vertical, além da dependência, do paternalismo e do clientelismo na política. O processo histórico de constituição das democracias ocidentais plebiscitárias é a inevitável referência de contraste. A reconfiguração

das relações de autoridade e dos vínculos sociais, que caracterizou a emergência concomitante da comunidade política e do indivíduo nas nações-estado modernas, assume um caráter modelar. Porém, uma vez que se reconheça a singularidade dos processos histórico-sociais que constelam cada sociedade, o estudo dos valores e relações políticas naquelas sociedades cuja identidade formou-se na ambivalência da situação colonial impõe um cuidado redobrado.

Partindo desse princípio, proponho que o sentido comumente atribuído à categoria pessoa no Brasil não tem feito jus à sua complexidade significativa como categoria nativa. Em seu freqüente emprego na literatura acadêmica, a categoria pessoa assume um papel essencialmente analítico. Colocando-a em contraposição à de indivíduo, procura-se construir um quadro interpretativo que elucide as razões dos limites da democracia no país. A emergência histórica do indivíduo nos países de democracia consolidada torna-se um parâmetro para medir a distância que deles nos separa. Assim, a categoria pessoa funciona como índice menos de uma singularidade que de uma deficiência.

Para qualificar essa separação com respeito ao universo do indivíduo, recorre-se ao conceito de pessoa tal qual desenvolvido na literatura antropológica. Parte-se do pressuposto de que se conhece o significado da categoria, contentando-se com a sua qualificação analítica como um signo da relação. Equipara-se o conceito de indivíduo, com seu complexo desenvolvimento no Ocidente — o indivíduo como valor e suas concomitâncias sociológicas —, à pessoa como conceito descritivo do fato social da relação. É pertinente assinalar, de passagem, as profundas ressonâncias ideológicas embutidas nos dois conceitos: enquanto um remete ao universo sócio-cultural, positivamente valorado das modernas democracias dos países centrais, o outro reporta-se ao fato social, privilegiado pela antropologia.

129

Em sua formulação teórica, as categorias analíticas de pessoa e de indivíduo são opostas. Indivíduo e pessoa são tidos como contraditórios no que diz respeito ao sentido da ação social que implementam e dos valores que balizam. O indivíduo habitaria um mundo desencantado, marcado pela distinção entre fato e valor (Dumont 1985). Dilacerado entre um e outro, oscilaria entre uma

ação racional segundo fins — fundada no cálculo, tendo como corolário a instrumentalização dos outros indivíduos e o domínio da relação com as coisas sobre a relação com os homens — e uma ação orientada por valores. Justamente tais condições assegurar-lhe-iam orientar-se idealmente pelos princípios de autonomia², liberdade, igualdade e — habitante de um mundo burguês — propriedade. O lugar da pessoa, ao contrário, seria a sociedade hierárquica, que demandaria sua subordinação à lógica relacional e à totalidade por ela representada. Autonomia e independência seriam estranhos ao universo da pessoa, cuja ação tenderia a conformar-se a padrões tradicionais.

A consideração do significado da 'pessoa' para a população de um município do interior mineiro, Buritis³, embaralhou os elementos tão bem marcados desse quadro teórico. Reconhecer a relevância da *pessoa* como valor permitiu introduzir novos elementos à surrada questão da preeminência das relações pessoais no Brasil, renovando o seu potencial explicativo ao revelar o esteio significativo em que se ancora. Dar relevância teórica à importância da *pessoa* na cena social e política de Buritis tornou possível identificar nexos insuspeitados que entrelaçam valores sociais à dinâmica do sistema político, nexos cujos significados ultrapassam o âmbito local. Enumerando de maneira sumária: a) *pessoa* não apenas é uma categoria socialmente investida de valor, como possui, além disso, um significado capital na vida política. É exatamente o conteúdo significativo da *pessoa* que confere a seu emprego eficácia política durante as campanhas eleitorais; b) a centralidade da pessoa como valor político — ser *boa pessoa* como requisito do *bom político* — está em veicular um sentido de igualdade. Igualdade cuja realização, contudo, é representada como dependente da relação, e não como dada na natureza ou como um princípio, ainda que formal, de legitimidade da ordem social; c) dependente das relações, o sentido igualitário da pessoa esbarra em uma estrutura social historicamente constituída pela desigualdade⁴; d) exatamente a interseção complexa entre o conteúdo significativo da *pessoa* e a estrutura das relações torna compreensível o aparente contra-senso de uma sociedade em que a estruturação hierárquica funda-se na intimidade⁵. Peculiaridade que confere à política a centralidade que ela possui no Brasil; e) considerar a dinâmica paradoxal entre valores e a estrutura das relações

vigentes — paradoxo que atravessa a *pessoa* como valor e como relação — é uma forma de conferir inteligibilidade a uma sociedade que, embora estruturalmente hierárquica, não pode ser classificada como tal: nela, a hierarquia não é um valor socialmente reconhecido.

O texto está dividido em três partes. Na primeira, focalizo as categorias compromisso, favor e promessa. Elas fornecem o universo significativo no qual se inserem a categoria nativa de *pessoa* e as relações sociais situadas no âmbito moral da reciprocidade. Na segunda, examino a categoria *boa pessoa* no espaço social privilegiado de sua dramatização: as festas. Na última, enfoco os desdobramentos da *pessoa* no contexto mais amplo da relação entre a política municipal e estadual. A *pessoa*, tomada em sua dimensão política, é aquele eixo ideológico e social que conforma o sistema como uma totalidade coerente.

O foco original de pesquisa estava dirigido à eleição presidencial de 1989. Por imposição etnográfica, foi substituído pela constatação da importância política das lideranças locais e das relações que elas mobilizam. Em Buritis, constatei que o centro significativo da política encontra-se na vida política municipal. "Tão mais animadas são as eleições quanto mais próximas da esfera local", insistiam em me dizer. De fato, a eleição de 1989, sendo desvinculada — visava exclusivamente a eleição do presidente da República —, não mobilizou as lideranças locais no processo político-eleitoral, o que, aliado à pulverização partidária, resultou em uma relativa apatia por parte da população durante o primeiro turno⁶.

No meio rural, a visibilidade da relevância da política mostra-se pela importância do título de eleitor, que supera a da carteira de trabalho, signo tradicional de cidadania no meio urbano brasileiro. Em Buritis, essa relevância é reconhecida ao se atribuir à política uma dimensão abrangente, que permeia toda a vida social. Um conjunto diversificado de expressões corroboram essa afirmativa: "tudo aqui é em torno da política", "a política manda em tudo, tudo depende da política", "mal comparando, no interior é Deus no céu e

o prefeito na terra”, “a política, mesmo não sendo boa ela é o melhor regime que existe na face da Terra” etc.

Essa centralidade garante à política uma importância ímpar, que sobrepassa os períodos de mais intensa efervescência — o ‘tempo da política’, como o define Moacir Palmeira (1992) — e confere-lhe relevância especial, mesmo nos momentos de maior rotinização. A política representa uma instância totalizante, ordenadora da vida social. Nesse sentido, pode-se dizer que, na concepção nativa, a política, ao abranger relações sociais do mais variado escopo, confundido o público e o privado na lógica do compromisso, assume uma dimensão equivalente à sociedade.

A importância do compromisso pode ser aferida pela relevância contemporânea das lideranças locais no processo político. Ela testemunha que o voto pode não se constituir apenas em um instrumento individual de cidadania, servindo antes como índice de uma relação, que vincula eleitor e político. Nesse contexto, o voto não é, primordialmente, a manifestação da vontade do indivíduo frente a um mercado de ofertas políticas, mas remete a uma relação moral entre *peças*, expressa na noção de *compromisso*. Trata-se de um vínculo de obrigações mútuas, dotado de um imperioso sentido de lealdade. O eleitor que *promete* o voto sente-se obrigado a cumprir a palavra empenhada. Em troca, o político que *promete* o benefício fica *compromissado* a realizá-lo.

Para se avaliar devidamente o significado do compromisso como obrigação moral, é necessário levar em conta o seu enraizamento histórico, que remonta ao código de relações desenvolvido no Brasil rural⁷, desde a colônia. Historicamente, sua principal razão de ser foi a dependência dos ‘homens livres’ em relação aos grandes proprietários de terras. A imobilização da mão-de-obra nos grandes latifúndios implicava uma relação hierárquica do trabalhador com o patrão e sua subordinação social e política — e não exclusivamente econômica.

Diferentemente do que se presume, esse não é um passado morto. Em Buritis, ele está vivo na memória dos trabalhadores rurais que habitam a periferia da cidade, sob a forma da lembrança de um ‘tempo de fartura’, quando viviam nas fazendas. É a memória de

um passado não muito distante, quando, na condição de *moradores*, desfrutavam do direito de habitar a terra do patrão, de cultivar *sua* ‘roça’ e possuir alguma ‘criação’. Essa visão de um passado embelezado pela distância representa mais que uma lembrança nostálgica. Ela remete à percepção do tempo presente como perda, um tempo que provê a experiência de uma situação de carência. Perdeu-se o antigo nexo de prestações mútuas entre o patrão e o *morador*. Relação totalizadora que, se supunha uma dependência recíproca, impunha a completa subordinação do elo mais fraco. Subordinação que se expressava, inclusive, na obrigação do voto no candidato do patrão⁸. Entre os trabalhadores rurais de Buritis, da condição de *morador* preservou-se uma lembrança idílica de abundância e bem-estar, arrefeceu-se a consciência da privação da liberdade.

A percepção de perda associada à mudança da condição de morador para a de trabalhador assalariado volante⁹ não remete apenas à perda do substrato material, ainda que precário, oferecido pela condição pretérita. A antiga relação dos *moradores* com os patrões era marcada por um vínculo que os comprometia como seres totais, e não exclusivamente como força de trabalho. Representava um solo moral de relações ancestrais de dependência. A política parece haver assumido alguns traços dessa relação totalizante e hierárquica. O compromisso que a balizava é hoje o centro significativo da relação entre político e eleitor. O proprietário perdeu, em larga medida, o poder sobre o ‘voto de cabresto’. A maior autonomia do eleitor proporcionou um aumento da competitividade na disputa pelo voto. Entretanto, a manutenção do *compromisso* como um código político vigente sinaliza, ainda, a dependência como signo da política. Porém, a dinâmica atual da política, aumentando a competição pelo voto, reforça o sentido igualitário da relação, ou sua promessa de igualdade.

A preeminência das relações pessoais em Buritis sustenta-se em valores que se explicitam socialmente, configurando códigos, como o da ‘amizade’ e do ‘favor’. Lá, a política realiza-se através do compromisso que se estabelece entre eleitor e candidato, através do código da amizade. A amizade é uma relação que pretende implicar seres totais, em sua faceta pública e privada. Com ela, a relação política insere-se em um contexto significativo de prestação, a obrigação de auxílio mútuo. Como troca¹⁰ entre pessoas concretas, o

compromisso confere à política, segundo os parâmetros da moral pública usualmente empregados pelos analistas, um caráter restritivo. Situa a ação política na relação entre particulares, sustentando privilégios. Segundo o código da amizade, contudo, a relação assim estabelecida nada perde em legitimidade. Pelo voto, o político é investido no cargo — garantia de acesso a recursos que deve distribuir sob a forma de concessão de 'benefícios' ou 'favores'. Canal de distribuição, ele é percebido como o doador, o benfeitor. O político legitima-se nesse papel.

O que não exclui, em Buritis, uma tensão latente expressa pelo contraponto entre o político como *boa pessoa* e aquele que é *bom administrador*. Esses dois modelos servem como signos de dois estilos de se fazer política: aquele que é 'bom para o município', em oposição ao que é 'bom para o povo'. Essa distinção marca a tensão entre dois 'tipos-ideais' de político: o que é *bom administrador* e aquele que é considerado *boa pessoa*. Por ocasião da pesquisa, o protótipo histórico em Buritis do político como *boa pessoa* ocupava a prefeitura do município. Circunstância que terminou por influir nos resultados do trabalho, ao favorecer a investigação dos valores e práticas que balizam a construção sociológica do político como *boa pessoa* em detrimento do *bom administrador*. Essa oposição foi descrita pela diferença entre Elizeu e Adair — os dois prefeitos que se sucederam em Buritis, alternadamente, por quatro mandatos:

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 outro já não era da pobreza. O Adair não é pessoa de má administração, mas é uma pessoa que o povo tem medo.

134

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 nesse ponto.

O 'bom político' e o 'bom administrador' são tipos extremos, que correspondem a duas formas de se fazer política tidas como contrárias, embora no plano empírico nunca completamente exclusivas. Conquanto a compreensão local da política admita tal distinção — e nela perceba uma contradição inerente —, o político para se eleger em Buritis precisa, necessariamente, possuir os atributos de uma *boa pessoa*.

Legitimando-se o político no papel de distribuidor, a função pública não é tomada como uma delegação, mas como investidura. Segundo a percepção local, ela possibilita o acesso aos recursos públicos e à autoridade sobre sua distribuição, tornando-os, por concessão, favores. A posição que o político ocupa garante-lhe um status especial. Ele é percebido como uma espécie de 'funcionário do governo'. Este representa não apenas uma instância decisória, como também uma fonte de bens os mais diversos. Cumpre ao político agenciá-los em benefício do eleitor. O governo, que possui uma realidade onipotente, porém intangível, abstrata e distante, torna-se acessível pela mediação da pessoa do político. A relação política assim valorada estabelece uma hierarquia entre quem doa e quem recebe. Assentada no código da amizade, suposta relação entre iguais, a política realiza-se, contudo, pelo favor que o político é capaz de prestar ao eleitor, estabelecendo com isso o desequilíbrio na relação.

A despeito da importância de cada voto, o eleitor sabe que a relação particular que seu voto estabelece com o candidato não garante sua investidura no cargo. Benefício e voto não são, portanto, bens completamente equiparáveis. Se a troca supõe a distinção dos gêneros em intercâmbio, manter a equivalência dos parceiros requer a equivalência dos valores. Ao subsumir a relação política no âmbito da troca entre pessoas estruturalmente desiguais, o compromisso instaura a hierarquia entre o político e o eleitor — e também entre os eleitores — que se distinguem pelo número diferente de votos que são capazes de agenciar ~~AA~~ seja diretamente, por meio de influência, seja indiretamente, pelos recursos com que podem prover a campanha do candidato. Para o eleitor, a política apresenta-se, assim, como um jogo previamente desequilibrado, em que a relação assume — inserida no código da amizade, vínculo entre iguais — o papel de tentar promover uma igualdade, posto que precária.

135

A posição hierarquicamente superior dos políticos confere à política um sentido essencialmente autoritário¹¹. Dado que 'a política manda em tudo', ela opera sob o poder daqueles que nela 'mandam', ou tem sobre estes a influência da amizade, principal capital político. É também pelo domínio de relações que o político pode melhor corresponder ao papel de distribuidor de recursos públicos. Esse domínio é importante para definir o status de cada parceiro, seja do eleitor com o candidato, seja do próprio político que carece de amizade e 'trânsito' no exercício de suas funções. Pois, embora o compromisso se estabeleça pelo princípio da troca entre pessoas políticas, não significa que se limite a uma relação diádica. A política é percebida como uma rede hierárquica de relações, em que os níveis superiores resultam da detenção do controle do maior número e qualidade de relações.

Esse universo significativo implica, por conseguinte, uma inversão da idéia de representação, e subverte o sentido da cidadania segundo o ideário moderno¹². Em seu lugar, observa-se a operacionalização da política em um universo hierárquico, sendo uma de suas expressões a posição necessariamente diversificada dos parceiros do jogo, o que lhe confere um caráter desequilibrado; trata-se de um desequilíbrio ao qual cada relação busca sobrepor-se. Porque o favor se realiza, necessariamente, no âmbito da relação pessoal, é necessário, de alguma forma, tornar-se próximo do político, estabelecendo com ele um vínculo, senão de maneira direta, por meio de uma rede de relações. Do mesmo modo, o político precisa tornar-se próximo, encenar intimidade, fazer-se 'amigo'. Sendo acessível, mostrando-se amigo, o político oferece a possibilidade de que o 'pedido' seja feito, quando necessário.

Assim, enquanto o modelo liberal implica idealmente a universalidade de uma regra impessoal, o modelo nativo inscreve a particularidade da relação como princípio normativo da política¹³. Em lugar de indivíduos-cidadãos, submetidos aos mesmos deveres e direitos, o modelo nativo implica a relação de pessoas políticas, concretas e particulares. A pessoa política sofre, portanto, da contingência dada pelo fato de existir *em relação*: é alguém quando reconhecida por outrem. Resulta que a política termina por particularizar e individualizar, transmutando, como em Buritis, o econômico no âmbito do favor político. Estabelecida em uma ordem social excludente

— e constituindo-a — a política é, sob o signo da dependência, um meio de incorporação diferenciada. Como relação pessoal, estabelece um estatuto diversificado de cidadania entre aquele que pede tijolos e o que recebe um contrato privilegiado com a prefeitura, por exemplo. A política exercida como vínculo pessoal é veículo e instrumento de solidificação de privilégios; sustenta e mantém a desigualdade.

Como já mencionado, a distância do 'governo' é superada pelo vínculo (relação) com o político. Disto deriva a importância do compromisso e, ao mesmo tempo, a confirmação de que 'a política manda em tudo no país em que ela governa'. O compromisso pode ser explicitado quando assume a forma da promessa¹⁴. As promessas constituem o eixo das campanhas eleitorais, estabelecendo o compromisso, seja sob a forma direta político-eleitor, seja, mais difusamente, em palanque. Na promessa, a palavra é o penhor do compromisso; nela a honra é hipotecada. Embora se reconheça em Buritis a inelutável fragilidade da promessa, sua existência explícita o sentido moral que envolve o compromisso estabelecido entre as pessoas políticas.

Desde o surgimento do político profissional, agente da política no moderno sistema de representação, a promessa adquiriu relevância crescente. Ela indica o compromisso público do candidato quanto ao caráter de seu desempenho futuro, uma vez eleito. Nos países de tradição democrática, a esse compromisso público é acrescido o poder coercitivo dos partidos políticos. Desconsiderando-se por um momento os problemas concernentes ao sistema de representação, a confiança emprestada ao candidato no voto é uma exigência à coerência na conduta do político, um dos fundamentos de legitimidade do sistema.

Nesses termos, a promessa representa um instrumento político presente nos mais diferentes sistemas políticos. Segundo Hannah Arendt (1991), ela é um meio de controle diante da necessária imprevisibilidade dos negócios humanos; garantia, da parte de um corpo político formado por iguais, de soberania sobre o futuro. A promessa sugere um acordo mútuo em torno de um propósito comum, que a todos unindo gera o poder e busca cercear o inopinado nos resultados da ação. Ela é o elemento de negociação entre iguais, que

permite a constituição do espaço público e o exercício da liberdade. É necessário observar, porém, que a inspiração política de Arendt é a democracia direta das cidades-estado. No contexto de Buritis, contudo, a ação política privilegiada é percebida como prerrogativa dos políticos, configurando uma cidadania qualitativamente diversificada. Considerando-se o estatuto hierárquico da relação política assim estabelecida, a promessa torna-se sinal visível de uma política calcada na renúncia.

A promessa assume, então, um conteúdo salvacionista, que replica no plano do discurso o sentido de dependência embutido na relação política pessoal, entre o político e o eleitor. Ela dá lugar a uma concepção mágica, que supervaloriza o poder do cargo público e subtrai as noções de luta ou confronto de interesses, presumivelmente postos em jogo na política: 'só um governo forte pode realizar as promessas feitas em campanha'. A luta e o conflito devem ser excluídos, se necessário pela força, para que uma ordem pacífica seja instaurada e, assim, concretizada a realização das promessas.

Em Buritis, o paradoxo inerente à promessa é que ela supõe uma separação radical do político antes e depois da investidura no cargo, marcando a diferença do 'tempo da política'¹⁵. Separação correlata à existente entre governo e 'povo': 'quem vence é custoso não ficar com cara de demônio'¹⁶. 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 bebida, diz que é pobre e aponta o outro (candidato) que passa e nem 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". O jogo de proximidade e distância, como atesta a sedução pela intimidade aparente, é considerado uma característica normal da política. A encenação obrigatória da intimidade pelo candidato é seguida pelo isolamento distante no gabinete, quando investido no cargo. O compromisso que a promessa sela, cujo fundamento se encontra na proximidade do 'conhecer', está fatalmente fadado ao rompimento.

No momento forte do 'tempo da política', entretanto, destaca-se na promessa menos o significado de empenho de coerência na ação futura — portanto o compromisso que responsabiliza o político —, que o conteúdo salvacionista gerado pela miragem de poder que o futuro político evoca. "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". Nesses termos, através da promessa, o poder gerador de fatos, próprio da instância política, é apropriado pelo político, por ele assumido.

O proferimento da promessa é reconhecido como um ato necessário da política, mesmo que se realize em detrimento da veracidade e coerência da ação. A promessa, ainda que falsa, apresenta-se, nesse momento, sobretudo em seu aspecto performativo, na acepção de Austin (1990), como ato de fala capaz de gerar fatos. Inserida em um contexto ritual, por exemplo no palanque, que lhe confere validação tanto quanto a honra pessoal do político, a promessa é uma convenção do discurso político; ela performa um âmbito comum. A promessa é um ato de fala eficaz, pois cria fatos políticos ao estabelecer um elo ritualizado entre o político e o eleitor durante o 'tempo da política'.

Mas a dinâmica previsível da política supõe a quebra da contigüidade eleitor-político, da continuidade ritual dos comícios e, portanto, da promessa, se a outra âncora de credibilidade conferida pela qualificação positiva da *pessoa* do político não a garantir. Em vista da limitação do tempo ritualizado das eleições e da fragilidade da promessa, a garantia do compromisso entre eleitor e político, pessoas morais, está na qualidade moral do político, o político como *boa pessoa*. Se o político não é uma *boa pessoa*, a promessa sela a associação entre política e mentira, transformando-a na arte da ilusão. A política realizada 'na base da promessa' e sob a caução da *pessoa* possui uma fragilidade constitutiva, o que resulta em sua desqualificação uma vez percebida como (fazendo-se na) mentira e pelo malogro das esperanças que alimenta. Por isso, o descrédito dos políticos que só sabem fazer promessas: "os homens no palanque todos falam a mesma coisa. A gente não quer que fale, a gente quer que cumpra".

Como procurei realçar, em Buritis, as práticas do compromisso, do favor e da promessa estabelecem uma relação política cujo fundamento moral encontra-se no valor da *pessoa*. A pessoa é avalista da própria palavra, uma vez que a promessa e o compromisso são frágeis, ainda que necessários. O jogo da aparência, com seus elementos indiciários, código de amizade como expressão do nexo entre *peessoas*, constitui o evento da promessa e do compromisso. A performance, como a simulação da intimidade, é necessária como ato social significativo e eficaz. Ela dá margem à sedução política. Mas o crédito da promessa e a validade do compromisso assentam-se nos atributos da *pessoa*, garantia que assegura a confiança, cimento da relação. O caráter performático da promessa e a ritualização do compromisso nas campanhas têm como contrapeso a qualidade moral do político como boa pessoa. Sendo *boa pessoa* espera-se que se torne *bom político*, cumprindo as promessas e rompendo o circuito agonístico da caça ao voto.

‘O melhor político de Buritis’, prefeito em 1990, era considerado, até por seu mais aguerrido opositor, uma *boa pessoa*. Os predicados da *pessoa*, seus atributos morais positivos, independente da filiação partidária, são considerados garantia da realização do bom governo — afinal, “o partido é o homem”, como sintetizou um político de Buritis. O *bom político* conquista a eficácia no exercício da política, justamente porque atua segundo o código social vigente a respeito do que consiste ser *boa pessoa*. Ele é capaz de vivificar a noção moral relacionada à categoria no contexto sócio-cultural determinado em que se insere.

140

Em Buritis, a qualificação do político como *boa pessoa* inscreve-se na sua atitude prestimosa, na disponibilidade para a ‘ajuda’; em fazer-se próximo e em demonstrar ‘não ter orgulho’. O ‘melhor político de Buritis’ sintetizava o segredo de seu prestígio, para ele coisa que ‘não se transfere’: “[passei] a minha vida assim com um *convívio direto com o povo...* e as conseqüências!” Tido como ‘prefeito festeiro’, ele de fato exercitava com todos uma proximidade de ‘amigo que não sabe dizer não’ — embora nem sempre cumprisse as promessas. Tendo também como alcunha ‘prefeito do povo’, era aquele que entrava na casa indo pela cozinha adentro tomar café e que bebia do mesmo copo com o parceiro de jogo. A demonstração

de intimidade, ou sua encenação, era tomada como etiqueta básica do convívio político em Buritis.

Essa atitude de intimidade constituía o elemento primordial das festas políticas realizadas no município, as festas dos ‘ranchões’, consideradas responsáveis pela vitória eleitoral porque asseguravam o voto. O inusitado das festas políticas¹⁷, contudo, não deve ser razão para sua folclorização. Elas apresentam, em cor e movimento, as contradições do exercício político que se nutre de uma aspiração de igualdade, ao mesmo tempo que gera a hierarquia.

Em Buritis, a simplicidade do cenário ritual da maioria dessas festas, composto por um galpão que servia de abrigo para a reunião de convivas, quase sempre originários do extrato social de trabalhadores rurais expropriados, dava lugar à celebração da proximidade entre o político e o eleitor. Organizadas e financiadas por partidos ou candidatos, nelas verificava-se o congraçamento de políticos e eleitores em um mesmo plano físico e simbólico — e não a diferenciação presente na estruturação dos palanques nos comícios. Nelas, o poder político implementava-se como realização situada no âmbito do ‘prazer, da alegria e da confiança’, em um espaço e tempo ritual diferenciados. A despreensão do fluir das festas em música, dança, conversa, riso e encontro criava uma embriaguez contagiante, uma impressão de excesso. Nesse contexto totalmente alheio ao mundo da política, realizava-se a política em Buritis. Sua importância e eficácia advinha justamente de iludirem o sentido de cálculo e interesse usualmente atribuído à ação política. Pois a demonstração de amizade pelo candidato não pode transparecer interesse político, o que o desqualificaria como *boa pessoa*.

Nas festas, o espaço público constrói-se menos pela palavra que pelo convívio comum. Como nelas a palavra mais eloqüente é o gesto, o seu significado deve ser depreendido de sua forma ritual¹⁸. As festas são o lugar da sedução pessoal do político, com o artifício da alegria e a promoção da confiança. Espaço de celebração e de congraçamento, o que as torna políticas é a presença do político profissional ao rés do chão, em meio ao povo. Nesse espaço ritual, a proximidade, inclusive física, é um sinal do reconhecimento, pelo político, do outro como igual, *pessoa*. Pois, no bailado da festa o

141

político estabelece com os outros uma relação de equivalência e intimidade. Com sua presença nas festas dos ranchões, ele mostra que não tem 'orgulho'¹⁹. A eficácia política das festas deriva de seu poder de veicular essa imagem para o político, ao constituir-se como um espaço público capaz de promover sua proximidade ritual com o eleitor²⁰.

As festas políticas estabelecem um âmbito comum concreto, criado pela presença tangível e equivalente de políticos e eleitores; elas constroem um espaço ritual de atualização do valor da *peessoa* como um ser humano digno e igual. Na festa, o político é um entre muitos, mais um no meio do povo, com ele se mistura, sem que com ele se confunda. As festas são, também, o lugar em que o político se erige como uma *peessoa* prestigiosa, detentora de poder, pelo fato mesmo de expressar 'consideração' pelos demais. Se o político em sua prestigiosa posição homenageia a festa do povo com sua presença, alcança por isso mesmo maior influência e valor pessoal. Como disse um trabalhador rural: "as festas são pura manifestação de poder".

Nesse sentido, pode-se pensar a categoria *boa peessoa* como um locus de representação ideal do político, que corresponderia, com a especificação de determinados atributos concretos, à atualização local do carisma weberiano. Como o carisma, estaria sujeita às contingências e vicissitudes da sua dramatização na cena política através da atuação dos políticos. Assim, o fracasso na efetivação, pelos políticos, da realização desse ideal pode repercutir nas oscilações do prestígio de suas figuras públicas, sem desqualificar, todavia, o ideal do político como *boa peessoa*. Este resiste, como a magia, aos malogros da ação²¹. O conteúdo de crença, assim explicitado, reforça a qualificação performática da atuação dos políticos e da própria política em termos gerais. Se ser *boa peessoa* é uma suposta garantia de que o candidato será *bom político*, um *bom político* pode ser aquele que se faz parecer *boa peessoa*. Essa dimensão da política é bem reconhecida em Buritis, e foi assim traduzida por um eleitor: "política aqui é feita na base de promessa, pintura e fantasia"²². De maneira nada respeitosa, um político — candidato derrotado a prefeito — expressou idéia semelhante, ao resumir a relação entre político e 'povo' à expressão 'me engana que eu gosto'.

O paradoxo que se verifica nas festas políticas, lugar de encenação da intimidade e da igualdade, tanto quanto de renovação da hierarquia na relação político-eleitor, expressa a ambigüidade latente da *peessoa*, para a qual a festa serve de cenário dramático. Observa-se na categoria nativa uma tensão no âmbito dos valores por ela veiculados, e destes com o resultado prático da relação política. A relevância política da *peessoa* em Buritis representa um desejo de reconhecimento social, de ser percebido como 'alguém'²³, como um ser humano integral. Representa uma aspiração de igualdade que se quer visível e concreta, e não simplesmente como atributo de um indivíduo genérico e abstrato.

O eixo significativo da categoria *peessoa* concentra o valor cristão atribuído ao ser humano concreto, à 'peessoa humana'. 'Somos todos filhos de Deus', foi-me dito e repetido em Buritis. A categoria *peessoa* afirma uma humanidade que é patrimônio de todos e de cada um, tornando todos os homens equivalentes a despeito da unicidade de cada qual. Sugere uma relação que supõe uma igualdade original entre pessoas morais, pelo fato mesmo de requerer o reconhecimento da dignidade inerente a cada ser humano. É o aspecto explícito, o valor reconhecido da categoria. Parece indicar a reivindicação de um direito básico, como a dignidade de ser humano, por parte de um segmento da população, ao qual historicamente se negou, no Brasil, o direito à liberdade e à autonomia.

No plano da realização social da categoria *peessoa*, está presente, contudo, a assimetria verificada entre o político e o eleitor, assim como um estatuto diversificado de cidadania. Porque vigindo em um meio social historicamente constituído por relações hierárquicas, o ser considerado *peessoa* requer um reconhecimento que particulariza — como o atesta a importância de ter o nome lembrado pelo político. Assim, "o político quando candidato, anda pela rua, chama pelo nome, abraça a *peessoa*; depois de eleito passa de carro e nem olha para trás". Reconhecimento este que dá substância ao vínculo pessoal, instaurador de privilégios. Como elemento de uma relação social, pode-se reconhecer na categoria *peessoa* um sentido implícito de hierarquia, que, embora negada, dimensiona ideologicamente a dependência e a assimetria dadas entre o político e o eleitor e a qualificação diversificada da cidadania.

Em Buritis, o valor explicitamente enfatizado é o desejo da igualdade, como se verifica pela importância política das festas. Deve-se ressaltar, porém, tratar-se de um desejo de igualdade, cujo sentido e expressão não se traduz em termos sociológicos. Tomando como referência o desenvolvimento histórico da categoria traçado por Mauss, pode-se dizer que o valor nativo assume o sentido cristão desta noção — que Mauss representa como “a passagem da noção de *persona*, *homem revestido de um estado*, à noção de homem simplesmente, de pessoa humana” (Mauss 1974: 237, grifo do autor). Em um plano de significação, na *pessoa* é privilegiado o próprio fato de sua existência, por assim dizer: alguém é porque é um ser vivente que carrega a dignidade inelutável do humano e, por conseguinte, de sua filiação divina.

A ênfase no uso nativo da categoria *pessoa* é colocada no aspecto incondicionado da existência, a pessoa como portadora de uma dignidade inofismável. Sob este prisma, a igualdade referida à categoria inscreve-se num plano essencialmente metafísico, ou seja, não determinado socialmente²⁴. Essa peculiaridade da atribuição de valor presente na categoria permite o paradoxo de representar uma igualdade ideal sem chocar-se com a desigualdade de fato. Trata-se de um desejo de igualdade que não se coloca prioritariamente como reivindicação consciente no plano das relações sociais; o que pode ser lido na dramatização da pessoa política em um espaço ritual demarcado, como a festa, em que a política se associa à evasão das distinções claras do mundo social cotidiano.

Por um lado, a categoria de *boa pessoa* reporta-se à noção de humanidade, como atributo universal que iguala todos os homens em um plano metafísico; por outro, remete à totalidade concreta que define cada indivíduo empírico. Por oposição à idéia abstrata de indivíduo (Dumont: 1985) e de seu correspondente político, o cidadão, portador de uma igualdade genérica, a *pessoa* é alguém, é conhecida, tem um nome. Exprime um desejo manifesto de igualdade, que se coloca como direito moral, ao passo que explicita uma necessidade de reconhecimento social, que resulta necessariamente particularizador. Mas a *pessoa* se quer tida e valorada como igual, ainda quando tornada desigual. Verifica-se no centro significativo da categoria uma tensão de significados contraditórios.

144

O paradoxo na categoria *pessoa* está em veicular uma exigência de igualdade que se quer presente na totalidade concreta que define cada indivíduo empírico, supondo portanto suas relações. O que se expressa no fato de a *pessoa* requerer, sempre, o nome: “o político em campanha bate no seu ombro, sorri, chama pelo nome”. A ambigüidade da categoria *pessoa* em sua dimensão política encontra-se no fato de supor uma igualdade, simultaneamente universal e intrínseca a cada homem particular. Uma igualdade cujo fundamento é primordialmente moral e metafísico. Uma igualdade que se quer substantiva, reconhecida na substância de cada ser particular. Trata-se da tensão inerente ao desenvolvimento cristão da categoria: igualdade entre todos os homens como filhos de Deus, unicidade de cada homem em sua filiação dileta perante Ele. O paradoxo da categoria *pessoa* talvez não se limite à dinâmica complexa entre a atualização do valor na ação e a estrutura historicamente constituída das relações sociais. Ele parece se encontrar no complexo de significados da própria categoria cristã de *pessoa*.

A categoria nativa de *boa pessoa* implica uma unidade afetivo-racional que contrasta tanto com o indivíduo quanto com a pessoa, como categorias analíticas. Incompatível com o sentido de cidadania que supõe a idéia do indivíduo como categoria genérica (Dumont: 1985), portador de uma separação radical entre a dimensão pública — a que se refere exclusivamente — e a dimensão privada. Contraditória, também, com o uso analítico da pessoa, uma vez que inscreve aspirações, como o desejo de igualdade e de liberdade. Indivíduo autônomo, o cidadão constitui um espaço público secularizado, no qual se relaciona com os demais sob uma orientação igualitária. A *boa pessoa*, signo do *bom político*, ao contrário, traz para o que deveria ser um espaço público autônomo e uniforme uma imprescindível qualificação moral. Confere às ações que exprimem essa confusão o estatuto de legitimidade apostado ao conteúdo moral da *pessoa*. Veicula a noção moral do ‘bom governo’, sem se definir sobre a sua caracterização final: o sonho comunitário dos primeiros cristãos, ou o reino dos céus conformado pela hierarquia dos santos.

145

A *pessoa*, como valor, inclui em seu escopo todo um espectro de qualificativos, os domínios da afetividade e do corpo, que se tornam instrumentos de sedução política, como atestam as festas²⁵. Nas festas, a política se exerce pelo fascínio da promessa de igualda-

de que o 'político sem orgulho' exprime em sua própria *pessoa*. Mas a *pessoa* supõe a inclusão dos elementos relacionais de outras instâncias de agregação no domínio político. Na medida em que é definida numa relação particular, vínculo concreto e assimétrico entre o político e o eleitor, vínculo diferenciado segundo as distintas relações, sanciona a hierarquia na política.

A categoria nativa *pessoa* é elusiva a uma compreensão unívoca²⁶. A ambigüidade é o esteio da arquitetura política que ajuda a construir. Ela conforma uma expressão imaginária da humanidade como uma condição meritória comum. No desejo manifesto de dignidade, representa uma aspiração de igualdade continuamente negada, ao passo que permite a consolidação de um sistema social e político composto por desníveis tão tremendos que chega a constituir outro paradoxo, uma sociedade da exclusão. Trata-se de uma dissonância que estimula a tensão significativa da categoria, que atesta a contradição de valores não resolvidos, representando uma fissura que pode vir a desafiar a armadura política estabelecida.

O significado político da *pessoa* possui implicações mais amplas que o balizamento da relação político-eleitor; ela repercute na própria organização do sistema político, na medida em que informa percepções a respeito de sua lógica de funcionamento e, portanto, das escolhas eleitorais. Um mote, veiculado por auto-falante em um carro que circulava pelas ruas de Buritis, na campanha de um candidato a reeleição para a Assembléia Legislativa, em 1990, é elucidativo: "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". Essa divisa de campanha revela de que modo o padrão de relacionamento pessoal como vínculo político primordial não é exclusivo da interface político-leitor. Ele constitui um imaginário que informa práticas políticas abrangentes porque configura uma idéia do funcionamento da política como sistema.

A identidade como linguagem política pode ser notada em Buritis tanto no jogo político local — na história política recente do município e em estratégias particulares de legitimação política — quanto nas campanhas eleitorais para cargos do Legislativo estadual e federal. A identificação com o lugar, município ou região, torna-se a credencial de um 'compromisso natural' com a população. Comumente, é na linguagem da identidade local ou regional que se sugere a identificação com os interesses coletivos do município. O município ou região representa, assim, uma verdadeira 'entidade política' (Peirano 1986: 55), uma vez que se torna o núcleo de referência para a articulação do discurso e ação políticas.

A pertinência da identidade local e regional nas estratégias políticas e campanhas eleitorais verifica-se em sua inscrição na lógica das relações políticas calcadas na relação pessoal, ou, ao menos, na forma como essa lógica é percebida pela população. Essa percepção toma os vínculos pessoais como constituintes de toda a vida política, servindo como elemento de articulação de seus diferentes níveis, e não só da relação político-eleitor. Assim, o deputado estadual é percebido como o elo de ligação entre o prefeito e governador. O deputado é o abonador dos *pedidos* do prefeito. O deputado estadual, portanto, representa o município²⁷, donde deriva a importância dos chamados 'deputados majoritários' — um aparente contra-senso. Se o prefeito depende do deputado estadual para obter os benefícios é porque o governador depende do deputado na Assembléia Legislativa: tudo isso é uma troca de *favores*, tudo é 'um arranjo muito grande'. Na relação entre os poderes e suas diferentes esferas verifica-se a presença do mesmo código empregado na relação entre o político e o eleitor.

O nexo pessoal que compromete eleitor e político é percebido como o operador da relação entre os poderes Executivo e Legislativo — por meio de seus ocupantes —, assim como das diferentes instâncias da federação: municipal, estadual e federal. Como a linguagem das relações é o *pedido*, a obtenção da solicitação apresenta-se sempre como *favor*, o que vincula hierarquicamente os parceiros da transação. O prestígio com a população, alcançado pela obtenção do *favor*, representa também uma dívida com o político da esfera hierarquicamente superior — um compromisso de apoio mútuo é firmado em vista do domínio diferencial sobre os recursos e fun-

ções públicas. O princípio de representação política implicado nesse tipo de relações é aquele conferido pela identidade, o que explica a ação e a importância dos 'deputados majoritários'. O depoimento do prefeito de Buritis é esclarecedor:

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 desse 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 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 e cargos da administração pública — o que inviabiliza a profissionalização do setor público — entre os membros do Legislativo. O chamado fisiologismo não é, portanto, *disfuncional*: constitui a fisiologia do personalismo, conferindo-lhe o caráter de sistema.

Considerando-se esse padrão de exercício da política, o voto no candidato de maior possibilidade de vitória, comumente associado à despolitização, nada mais exprime que a inteligência do sistema político, mantendo com ele uma coerência intrínseca. Tomando como referência a percepção da lógica política, o voto não poderia, nessas circunstâncias, representar uma manifestação individual de vontade política, construída em torno de princípios ideológicos partidários. Ele é espelho do sistema no qual se encontra inscrito: síntese de múltiplas relações. A representação ancorada na identidade local ou regional torna-se, então, um recurso de poder, o que pode ser compreendido da fala de um ex-secretário da prefeitura de Buritis:

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.

A importância dos 'deputados majoritários' esclarece-se, uma vez inserida na imagem comum de que eles representam a região. Um deputado comprometido com a região, que tenha vínculos com ela, torna-se mais importante e representativo, independente de sua eventual definição partidária. O voto em um candidato com chance de vitória expressiva na região, bem colocado em pesquisas, revela, deste modo, uma lógica consoante à inteligibilidade do sistema. É pertinente atribuir ao uso político da identidade, tendo em vista uma certa percepção do funcionamento da política, um elemento de estratégia ou cálculo, seja por parte de candidatos, seja por parte da população. Mas é possível, também, considerá-lo como uma forma de referir a ação política a um contexto coletivo, correspondente ao caráter de rede que resulta da relação política pessoal, aparentemente atomista. A identidade representa a dimensão sociológica de um sistema político fragmentário, resultante do personalismo.

Em Buritis, a identidade local ou regional é primordial na percepção da dinâmica da vida política e imprime-se nas escolhas eleitorais. O recurso à identidade local e regional representa o nexo que possibilita o trânsito entre os diferentes níveis da relação política: do corpo a corpo possível no nível municipal, aos vínculos menos tangíveis nas esferas estadual e federal. O sentido político da identidade pode ser compreendido como uma perspectiva ampliada do vínculo pessoal. A identidade permite uma operacionalização política, na medida em que o funcionamento desta é percebido como uma rede de relações e fidelidades pessoais passíveis de serem ativadas por *quem é conhecido*.

O significado político do território não se restringe, portanto, à delimitação de uma circunscrição político-administrativa. O município, por exemplo, possui uma personalidade política própria. É percebido como um corpo coletivo, totalidade inclusiva à qual se atribui filiação. Ser 'filho da terra' é tanto ter amor à sua gente, sua história e tradições, quanto apreço à paisagem natural —

com seus acidentes geográficos —, e às construções humanas — com suas idiossincrasias locais. O mundo natural e o mundo físico das construções são um 'baú de ossos', depósito de elementos indiciais que asseguram a memória e, portanto, a identidade. Ser 'filho da terra' é percebido como uma garantia de 'dedicação' a ela: "às vezes entra um prefeito que não é filho daqui, não tem tanta dedicação". Totalidade que abrangendo um território empírico ao qual se atribui autonomia política, o município serve de suporte a um sentimento de pertencimento como referência visível e comum de uma comunidade de homens. É uma pessoa moral.

Através da identidade local ou regional, o vínculo com o próximo, o conhecido, é revestido dos qualificativos ideais de uma ordem moral à qual o pertencimento é tido como natural, tratando-se de uma inclusão não voluntária. Nela se está inserido por vínculos afetivos conferidos pela 'naturalidade', ou seja, pelo local de nascimento ou por adoção afetiva da identidade do local de residência. O vínculo *identitário* encontra-se estreitamente associado à idéia de 'pertencimento', ou seja, de inclusão numa totalidade substantiva. Assim, a política é percebida como uma totalidade abrangente que guarda — ou deveria guardar — as características da vida comunitária. Os compromissos políticos advindos do vínculo *identitário* subvertem os princípios teoricamente consagrados da representação política. O sentido político da identidade, através do solo moral que a constitui, confere legitimidade a práticas políticas — como a barganha de recursos para o reduto eleitoral — consideradas inadequadas sob aquele prisma.

Esse sentido político da identidade, embora não substitua, sobrepõe-se sociológica e ideologicamente ao papel dos partidos, às vezes, com ele competindo. Como forma de referir a ação política a um contexto coletivo, a identidade assume um papel concorrente com o desempenhado por eles, seja como fundamento de associação, seja como instância de legitimação. No modelo liberal, investido de uma noção de democracia plebiscitária, o contraponto ao individualismo que lhe é subjacente encontra-se no pressuposto do agrupamento partidário da representação parlamentar. Nesse modelo, o voto é índice da opção individual por um conjunto de interesses e projetos coletivos demarcados diferencialmente pelos

partidos políticos. O referendo do voto teria como apoio legitimador o sentido do coletivo emprestado pelos partidos políticos e seus respectivos ideários.

Enquanto no modelo da sociabilidade partidária, o princípio ideal da ação política é a lógica do interesse individual, segundo uma racionalidade instrumental estrito senso, na sociabilidade comunitária há um apelo inequívoco à identidade e à tradição, marcando uma outra lógica de operação do sistema, que é percebido como uma rede de relações hierárquicas. O sentido de coletividade que a identidade local ou regional empresta às ações políticas é o correspondente ideológico ampliado do valor político conferido à categoria *pessoa*, que transfere um conteúdo moral a relações cujo cunho principal é a particularidade. Como o da *pessoa*, o sentido político da identidade funda-se na identificação, em uma igualdade de origem. O sentimento de 'pertencimento' que lhe subjaz é o correlato sociológico da adesão personalista. Encontra-se no uso político da identidade o mesmo emprego da identificação afetiva e do valor da 'proximidade' que fundamentam a relação político-eleitoral, relação entre *pessoas* — além de coadunar-se com a forma de compreensão da lógica operante no sistema político.

Como a *pessoa*, a identidade local ou regional é um signo de fidelidade aos compromissos e promessas, dimensionados pelo corpo moral do município, ou comunidade. 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, possibilitando a atualização, a conversão no plano dos valores sob uma imagem coletiva e legitimadora, o que seria de outro modo desqualificado como ação individual e fragmentária. Ela representa o aspecto propriamente político, ou ideologicamente abrangente, de uma dinâmica política personalista que se tornou institucional. Os vínculos entre os diferentes níveis — municipal, estadual e federal — de articulação do sistema político, e a economia das relações entre os poderes Executivo e Legislativo, estabelecendo-se como vínculos entre *pessoas* políticas, são assentados e justificados como solidariedades regionais.

Se, em certo sentido, a identidade regional reporta-se à idéia de nação, que toma igualmente um território como elemento definidor de identidade política, em outro, lhe é contraditória, uma vez que ideologicamente a nação é a coletividade que se percebe como fundamentalmente constituída por 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 sociologicamente, por sua referência empírica, a dimensão concreta que, em outro plano, delimita e qualifica a *pessoa* política. Enquanto a definição moderna de nação remete à sociedade política dos cidadãos (independentes), o uso político da identidade se refere à noção de comunidade e aos laços de substância (relação de *pessoas* políticas).

□

A ânsia por uma dignidade que não lhes foi atribuída por serem eles e o mundo como são, cria esta concepção... de uma importância perante uma instância divina com uma ordem de dignidade diferente.

Max Weber

152

A centralidade das relações pessoais na vida social e política do Brasil adquiriu a força e a fraqueza do senso comum. Tudo explicando, passou a esclarecer muito pouco. Sinônimo de garantia da sustentação de privilégios ou da hierarquia — como o demonstraram exemplarmente Buarque de Holanda e, posteriormente, DaMatta — o predomínio das relações pessoais, invadindo a sociedade, possui uma singular capacidade de permanência, sob novas circunstâncias. Trata-se de um poder de duração que nelas evidencia uma função estruturante. A despeito dessa permanência, não opera como um *moto contínuo*, independente e externo. Possui a força inercial de uma dinâmica social que se tornou institucional, sob o peso da história e da reprodução de hábitos cotidianos.

A incursão etnográfica em Buritis revelou, do nível mais local ao mais inclusivo, a *pessoa* como eixo significativo da política, valor.

Seguindo a trilha de Mauss (1974) em seu estudo do desenvolvimento ocidental do conceito de pessoa, pode-se dizer que a *pessoa* como valor insere-se em uma vertente da tradição moral ocidental, a cristã-católica. Esta abordagem foi uma maneira de lidar com o paradoxo de se tratar de uma categoria com profundo enraizamento na tradição cultural da qual a sociedade brasileira é herdeira, sem negligenciar o fato inquestionável de sua singularidade. Enraizada em uma concepção cristã, a *pessoa* veicula uma demanda de igualdade, usualmente considerada prerrogativa do indivíduo. Contudo, a igualdade representada pela *pessoa* expressa uma aspiração. Seu sentido não é o mesmo que aquele representado no universo do indivíduo, no qual, desde o Iluminismo, a igualdade assumiu, porque fundada na 'natureza humana', o caráter de idéia-força através de uma consciência de direito. A igualdade é na *pessoa*, primordialmente, um atributo moral, não secularizado. O sentido de direito expresso pela igualdade na órbita do indivíduo acha-se inscrito em uma ordem política concebida como associação, sendo dela a âncora de legitimidade. Enquanto isso, o espaço social concebido no universo significativo da *pessoa* é uma rede de relações, das quais a igualdade é dependente para se efetivar. Em uma sociedade histórica e estruturalmente estratificada, a ruptura da distância social pela intimidade é tomada como condição da construção de uma igualdade sempre contingente — o que introduz um importante elemento de sedução na órbita das relações políticas.

Conferir relevância à *pessoa* como categoria nativa, tornou possível reconhecer a importância do estatuto ideológico do conceito de pessoa, o que permitiu emancipá-lo da cadeia funcional em que tem sido usualmente confinado pela teoria. Tomando o estudo de Mauss como referência, pode-se dizer que a noção de indivíduo representaria o desenvolvimento final da categoria pessoa como ser dotado não apenas de auto-consciência moral, mas também de autonomia de vontade e, portanto, do poder de criar o mundo social, e destinado, ainda, à liberdade de alterar os próprios valores e recriar o universo das regras morais. Enquanto a construção teórica do indivíduo passou necessariamente a lidar com essa dimensão de vontade, ao incluir toda a complexa gama de problemas inerentes à relação entre o mundo ideológico e a ordem prevaiente — contradição entre mundo ideal e mundo real —, os investimentos an-

153

tropológicos em torno da pessoa, contudo, depositaram neste conceito a expressão da preeminência da sociedade: a pessoa é o indivíduo despido de interioridade, vontade, liberdade. Esse tratamento não é incidental²⁸, tendo em vista o fato de que, enquanto a construção conceitual do indivíduo reporta-o às sociedades ocidentais economicamente desenvolvidas, nas quais se encontram os centros de produção do conhecimento antropológico, o conceito de pessoa foi empregado para lidar com sociedades não ocidentais.

Para um clássico da antropologia como Radcliffe-Brown (1973), por exemplo, a pessoa representa a unidade da estrutura social, que é um sistema de posições e funções. A pessoa é um lugar estável na estrutura, ditado pela norma. Como posição, as pessoas não existem sequer como organismos: são unidades definidas por regras sociais, partes de uma totalidade representada pela estrutura, e garantia de sua continuidade²⁹. A solidariedade entre a pessoa como posição e a norma social não poderia dar expressão senão a uma sociedade estável, pois nela os homens são máscaras fundidas à imagem e semelhança do mundo social. No Brasil, o tratamento conferido à pessoa não tem sido diferente. Conquanto reconheça um universo moral nos domínios da pessoa, o tratamento conferido por DaMatta ao conceito, conjuga a pessoa com a posição, o papel social, e com o universo das regras e relações que a garantem³⁰. Assim, para DaMatta (1983), indivíduo e pessoa expressam o 'código duplo' que rege a sociedade brasileira: de um lado, um sistema de pessoas; do outro um universo de indivíduos. A pessoa reporta-se ao 'esqueleto hierarquizante' da sociedade brasileira, por contraposição ao indivíduo, sujeito ao anonimato e às leis, e, portanto, referido à sua faceta moderna. Afirma: "é como se fossem dois mundos diversos" (1983: 192), embora complementares³¹.

154

Reconhecer o significado da categoria *pessoa* — precisamente em referência à dinâmica contraditória em que um sentido específico de igualdade conforma uma estrutura de relações hierárquicas —, permite suplantam a perspectiva dualista e o recurso pouco satisfatório de advogar a coexistência de 'um código duplo', expresso pela oposição teórica entre indivíduo e pessoa. Não negligenciar os paradoxos da ação social nos termos da interação complexa entre valores e estrutura das relações é um caminho para se enfrentar o dualismo recorrentemente colocado na compreensão da sociedade

brasileira. Dualismos que apontam uma dificuldade ideológica da parte de seus formuladores teóricos, em razão de uma profunda identificação com os valores da modernidade ocidental. Essa dificuldade não é despida de conseqüências; ela alimenta uma 'consciência de atraso', que é uma espécie de transfiguração da situação de dependência colonial. Essa consciência de atraso, imprimindo-se na imagem da nação, limita uma apreensão mais pertinente dos dilemas e possibilidades político-culturais do país. Levar em conta o caráter contraditório da vida social em termos da lógica perversa, que, sistematicamente, converte o desejo de igualdade em instrumento de manutenção de relações hierárquicas é confrontar a antinomia da ação social, cujos resultados muitas vezes contradizem o significado a ela anteposto. Talvez se encontre aí um possível caminho para se pensar formas alternativas de construção da cidadania e da democracia.

A preeminência das relações pessoais guarda fundamento em um universo de valores carregado de tensão e ambivalência significativa. O exame da categoria e do valor da *pessoa* — cuja importância se traduz em ação social e escolha política — revela que o seu sentido não refere exclusivamente um universo hierárquico, como se tem comumente enfatizado na ciência social brasileira. Nele tomando lugar, remete a uma cosmologia — cristã e católica — cuja vigência nos segmentos populares tem sido esparsa e escassamente explorada teoricamente. O drama presentificado pelo valor nativo da *pessoa* propõe e revela um sentido de igualdade como expressão de um desejo não realizado. A *pessoa* carrega, ao contrário do indivíduo, o sentido de igualdade e diferença: igualdade moral e distinção social. Além disso, o sentido de igualdade referido à *pessoa* difere daquele relacionado à categoria indivíduo, para quem a igualdade sofreu um processo de naturalização. Para a *pessoa*, sendo um ideal moral, a igualdade encontra-se permanente dependente da relação. A *pessoa* define um campo significativo marcado pelos limites simbólicos e práticos da teia social que ajuda a construir, sem deixar de exprimir-se como desejo-evasão, sonho que, ocasionalmente, pode emergir em ação, como revolta.

155

A política se afigura como um espaço concreto de relacionamentos pontuais entre *pessoas*, estabelecendo relações segundo o princípio da reciprocidade, que supõe a equivalência dos parceiros.

tropológicos em torno da pessoa, contudo, depositaram neste conceito a expressão da preeminência da sociedade: a pessoa é o indivíduo despido de interioridade, vontade, liberdade. Esse tratamento não é incidental²⁸, tendo em vista o fato de que, enquanto a construção conceitual do indivíduo reporta-o às sociedades ocidentais economicamente desenvolvidas, nas quais se encontram os centros de produção do conhecimento antropológico, o conceito de pessoa foi empregado para lidar com sociedades não ocidentais.

Para um clássico da antropologia como Radcliffe-Brown (1973), por exemplo, a pessoa representa a unidade da estrutura social, que é um sistema de posições e funções. A pessoa é um lugar estável na estrutura, ditado pela norma. Como posição, as pessoas não existem sequer como organismos: são unidades definidas por regras sociais, partes de uma totalidade representada pela estrutura, e garantia de sua continuidade²⁹. A solidariedade entre a pessoa como posição e a norma social não poderia dar expressão senão a uma sociedade estável, pois nela os homens são máscaras fundidas à imagem e semelhança do mundo social. No Brasil, o tratamento conferido à pessoa não tem sido diferente. Conquanto reconheça um universo moral nos domínios da pessoa, o tratamento conferido por DaMatta ao conceito, conjuga a pessoa com a posição, o papel social, e com o universo das regras e relações que a garantem³⁰. Assim, para DaMatta (1983), indivíduo e pessoa expressam o 'código duplo' que rege a sociedade brasileira: de um lado, um sistema de pessoas; do outro um universo de indivíduos. A pessoa reporta-se ao 'esqueleto hierarquizante' da sociedade brasileira, por contraposição ao indivíduo, sujeito ao anonimato e às leis, e, portanto, referido à sua faceta moderna. Afirma: "é como se fossem dois mundos diversos" (1983: 192), embora complementares³¹.

154

Reconhecer o significado da categoria *pessoa* — precisamente em referência à dinâmica contraditória em que um sentido específico de igualdade conforma uma estrutura de relações hierárquicas —, permite suplantiar a perspectiva dualista e o recurso pouco satisfatório de advogar a coexistência de 'um código duplo', expresso pela oposição teórica entre indivíduo e pessoa. Não negligenciar os paradoxos da ação social nos termos da interação complexa entre valores e estrutura das relações é um caminho para se enfrentar o dualismo recorrentemente colocado na compreensão da sociedade

brasileira. Dualismos que apontam uma dificuldade ideológica da parte de seus formuladores teóricos, em razão de uma profunda identificação com os valores da modernidade ocidental. Essa dificuldade não é despida de conseqüências; ela alimenta uma 'consciência de atraso', que é uma espécie de transfiguração da situação de dependência colonial. Essa consciência de atraso, imprimindo-se na imagem da nação, limita uma apreensão mais pertinente dos dilemas e possibilidades político-culturais do país. Levar em conta o caráter contraditório da vida social em termos da lógica perversa, que, sistematicamente, converte o desejo de igualdade em instrumento de manutenção de relações hierárquicas é confrontar a antinomia da ação social, cujos resultados muitas vezes contradizem o significado a ela anteposto. Talvez se encontre aí um possível caminho para se pensar formas alternativas de construção da cidadania e da democracia.

A preeminência das relações pessoais guarda fundamento em um universo de valores carregado de tensão e ambivalência significativa. O exame da categoria e do valor da *pessoa* — cuja importância se traduz em ação social e escolha política — revela que o seu sentido não refere exclusivamente um universo hierárquico, como se tem comumente enfatizado na ciência social brasileira. Nele tomando lugar, remete a uma cosmologia — cristã e católica — cuja vigência nos segmentos populares tem sido esparsa e escassamente explorada teoricamente. O drama presentificado pelo valor nativo da *pessoa* propõe e revela um sentido de igualdade como expressão de um desejo não realizado. A *pessoa* carrega, ao contrário do indivíduo, o sentido de igualdade e diferença: igualdade moral e distinção social. Além disso, o sentido de igualdade referido à *pessoa* difere daquele relacionado à categoria indivíduo, para quem a igualdade sofreu um processo de naturalização. Para a *pessoa*, sendo um ideal moral, a igualdade encontra-se permanente dependente da relação. A *pessoa* define um campo significativo marcado pelos limites simbólicos e práticos da teia social que ajuda a construir, sem deixar de exprimir-se como desejo-evasão, sonho que, ocasionalmente, pode emergir em ação, como revolta.

155

A política se afigura como um espaço concreto de relacionamentos pontuais entre *peçoas*, estabelecendo relações segundo o princípio da reciprocidade, que supõe a equivalência dos parceiros.

Entretanto, a *pessoa* política estabelece no plano da efetividade de suas relações tanto a diferença quanto a desigualdade. Mas a *pessoa* como valor guarda o sentido de uma igualdade desejada, conquanto não vivida. Se a hierarquia é fato, ela não é um valor reconhecido. Ainda assim, o valor da igualdade não se manifesta como idéia política, reivindicação consciente da cidadania: embora emblema principal da *pessoa*, é subsumido pela *relação* entre homens — com sua materialidade social inscrita no nome e posição. Relações verticalizadas, empiria historicamente construída, pesando nos ombros do sonho de igualdade.

¹ Agradeço aos professores Marcio Goldman e Federico Neiburg, organizadores do seminário *Antropologia e Eleições*, o convite para dele participar; ao professor Otávio Velho a leitura sensível realizada como comentarista da primeira versão deste trabalho; à professora Mariza Peirano, a paciência e a atenção em sucessivas e cuidadosas leituras das diferentes versões que a sucederam, assim como o fez durante a orientação da dissertação de mestrado; à professora Alcida Ramos a leitura crítica e rigorosa, bem como as sugestões apresentadas; e ao colega Luiz Eduardo Abreu a disposição para a leitura e o estímulo à limpidez da escrita.

² Remeto ao refinado tratamento dado por Elias (1990) ao processo de constituição do *homo clausus* através do processo de controle das emoções, resultando na representação da consciência como algo separado. O auto-controle emocional propiciou uma distância gnoseológica do mundo externo, coisas e homens, criando a ilusão de um ego exclusivamente auto-referido.

³ Onde desenvolvi a pesquisa de campo para a realização da dissertação de mestrado (cf. Chaves 1993). Para distinguir a 'pessoa' como categoria nativa, empregarei a grafia em itálico, isto é, *pessoa*. Essa convenção, embora incômoda, é necessária para explicitar os diferentes níveis analíticos em questão.

⁴ O tratamento ideológico dispensado por Dumont à hierarquia permite-lhe contrapor-se à compreensão das castas em termos de estratificação social; propicia-lhe, ainda, descolá-la de seu princípio originalmente religioso e tomá-la em termos mais abstratos, pela referência primeira das partes ao todo social. Considero, apesar das objeções levantadas por Dumont, o conceito de estratificação pertinente para destacar o fato da distinção ideológica da sociedade brasileira, na qual a hierarquia não é uma dimensão consciente.

⁵ Usar o recurso da comparação pode ser útil. Na Índia, em que a hierarquia é um valor social, a separação da sociedade em castas é, segundo Dumont (1970), legitimada pela oposição puro-impuro, cujo fundamento é religioso. No Ocidente, a distância social é, ao contrário, alicerce da igualdade. Mas enquanto a sociedade indiana organiza a separação em termos segmentários, a distância nas sociedades ocidentais foi construída em torno do indivíduo, seu elemento unitário autônomo. No Brasil, a estruturação hierárquica da sociedade encontra-se inelutavelmente associada à preeminência da intimidade como norma das relações — o que é admiravelmente descrito por Gilberto Freyre (1943), por exemplo —, seja a esfera privada ou pública. Esse é o fulcro do dilema brasileiro, também identificado por Sérgio Buarque (1986), que o apresenta sob o conceito de 'cordialidade', ao qual opõe o de 'cortesia' — o que o torna de certa forma um dos pioneiros da oposição indivíduo-pessoa na interpretação da sociedade brasileira.

⁶ O segundo turno da primeira eleição direta para presidente da república após o regime militar assumiu um caráter plebiscitário, repercutindo numa inserção mais apaixonada do eleitor. Contudo, uma vez constatada a importância significativa do âmbito local na percepção nativa da política, e com a insistência de que "aqui política se faz é com festas", redirecionei o eixo da pesquisa, retornando a Buritis no ano seguinte, para o pleito que renovou as bancadas estadual e federal e elegeu os governadores de Estado.

⁷ Extensa e variada literatura trata a questão, sob diferentes abordagens. Para mencionar apenas alguns destes estudos: Leal (1978), Carvalho Franco (1974), Pereira de Queiroz (1976), Wolf (s/d), Forman (1979).

⁸ Uma frase de Mário Palmério, em seu romance *Vila dos Confins*, é particularmente feliz na expressão do sentido abrangente da relação envolvida: "o título do eleitor rende a estima do patrão, a gente vira pessoa".

⁹ A pesquisa foi realizada, portanto, no contexto de redefinição das relações políticas verificada pela proletarização e pauperização dos trabalhadores rurais. Na esteira das políticas de modernização agrícola através do estímulo à capitalização, ao alto investimento em tecnologia e insumos, verificou-se intenso êxodo rural nas últimas décadas. Além do deslocamento populacional para os grandes centros urbanos, ele povoou a periferia de cidades como Buritis com uma massa de trabalhadores rurais sem trabalho fixo. Além da política agrícola, o tratamento da questão fundiária é igualmente responsável pelo novo quadro social no meio rural. A este respeito, é importante assinalar que a Lei do Usucapião, criada para garantir o acesso à terra ao trabalhador rural, é, em Buritis, consensualmente responsabilizada, por proprietários e trabalhadores, pelo processo de expulsão dos *moradores* das terras.

¹⁰ O referente necessário é o clássico trabalho de Mauss (1974). Referenciando a reflexão de Sahlins (1972), segundo a qual a troca, como fato social,

deve ser apreendida historicamente, assinalo, 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 das desigualdades, sob forma da redistribuição pacífica. Convém reconhecer, porém, que o *potlatch* contribui para a manutenção do status quo do prestígio diferencial. Neste caso, a redistribuição serve à diferenciação do status; no outro, à manutenção das desigualdades. Do mesmo modo, é inegável que a batalha pelo voto apresenta, também, um caráter agonístico.

¹¹ Não pretendo negar a capacidade de negociação do eleitor, que efetivamente barganha os 'benefícios' que deseja receber. Procuro apenas ressaltar o sentido de dependência inscrito na relação, o que é localmente perfilhado pelo código de humildade que cerca o 'pedido'. Do mesmo modo, a fundamentação moral do compromisso não exclui, a uma visada externa, o interesse — apenas, ele representa uma perspectiva não reconhecida, nem legitimada, pela convenção local.

¹² Nos quadros desse ideário realiza-se a maior parte das análises políticas. Um compromisso com essa visada externa pode ser esclarecedor. Tomando de empréstimo os conceitos de Schwartzman (1975), pode-se dizer que a percepção do político como mediador e do Estado como provedor baliza um 'sistema de cooptação', em que a política é meio de incorporação tutelada. Ao sistema de cooptação Schwartzman opõe o sistema de representação de interesses: enquanto neste a 'política é uma forma de melhorar os negócios', no primeiro 'a política é o negócio'. Assim, é possível afirmar que enquanto no sistema de participação o econômico modela o político, conformando a esfera pública nos moldes do mercado, no sistema de cooptação, o econômico é modelado pelo político, transformando a política em instrumento de apropriação privada.

¹³ É importante sublinhar que a distância que separa o modelo nativo — tal qual pode ser apreendido dos fundamentos da legitimidade da relação política em Buritis — e o liberal não se mede pela diferença entre ideal — modelo liberal — e real — a atualização do político. Em Buritis, o modelo nativo é diferente do liberal não apenas na prática, mas na concepção.

158

¹⁴ A proximidade semântica entre promessa e compromisso fica patente na origem latina de suas formas verbais: prometer, deriva de *promittere*, atirar longe, e o verbo comprometer, em latim *compromittere*. Ambas as palavras alinham-se à obrigação da ação futura pelo voto da palavra no presente.

¹⁵ Embora reconhecendo-se a especificidade do 'tempo da política', época das eleições, tempo de conseguir-se as coisas — ou a sua promessa —, a política define, *tudo o tempo*, determinados aspectos da vida social, ela 'man-

da em tudo'. 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 disponíveis ao estabelecimento dos vínculos do compromisso. (Palmeira, 1992)

¹⁶ Não parece incidental o uso do termo. Lida-se aqui com um circuito de imagens associadas: demônio, 'besta-fera', cativo, todas elas bíblicas — como o conteúdo significativo da categoria pessoa, que remete a uma matriz católica. Da mesma forma que a 'besta-fera' de que trata Velho em artigo inspirador (1987), o demônio da política age por meio da sedução e do engano que envolve os incautos. Ao mesmo tempo, o mal que ele representa possui uma lógica própria — nesse caso, estrutural. Será casual que a política seja representada em Buritis segundo noções morais tais como *boa pessoa-bom político*, e sustente a idéia de um 'bom governo' (Ribeiro 1992)?

¹⁷ As festas, tomadas como instrumento político, são uma importante tradição no interior do Brasil. Sua importância merece ser melhor documentada e explorada teoricamente. No passado, ocorriam principalmente durante os períodos eleitorais, quando os trabalhadores das fazendas eram reunidos nos distritos eleitorais para votar. Com o êxodo dos antigos *moradores* para as sedes municipais, elas assumiram um novo caráter, tornando-se uma espécie de tradição reinventada. Por ocasião da pesquisa, diferentes festividades se produziram para segmentos diversos da população do município. As festas configuram uma linguagem política diversificada (Chaves 1993). Como foco privilegiado de dramatização do valor da pessoa, foram privilegiadas aqui as chamadas festas dos ranchões, freqüentadas em Buritis pelo segmento social de trabalhadores rurais.

¹⁸ Tomando-se a formulação de Buarque de Holanda (1986) como contraponto comparativo, verifica-se que os nexos da sociabilidade expressos nas festas políticas não se constituem como realização solidária construtora de um plano coletivo geral e abstrato, conforme a definição usual do domínio público. Ali, a ordem moral prioritária verifica-se na relação imediata de pessoas concretas — o que impõe a preeminência da relação particular e não da universalidade da regra. A prioridade da *pessoa* atestada nas festas possui, em Buritis, um significado político que as extrapola, como se verifica no fato de os vínculos societários do partido político, firmados na fidelidade a um programa, não serem fundamentais. As mudanças de partido são não apenas comuns, como perfeitamente indiferentes e facilmente assimiláveis, desde que o grupo político dos amigos de sempre permaneça unido. É este que provê os vínculos societários fundamentais ao exercício político, e representa elemento suficiente de legitimação da mudança de partido.

159

¹⁹ Em outros contextos, há formas diferentes de veiculação dessa mesma 'mensagem'. Em livro que traça uma reportagem da sucessão presidencial de 1994, Dimenstein e Souza tratam das lições de política, ou melhor, de con-

tato com o eleitor, ministradas pelas eminências do Partido da Frente Liberal (PFL), ao candidato Fernando Henrique Cardoso. Antônio Carlos Magalhães, segundo os jornalistas, insistia com Fernando Henrique: “precisa começar a errar no português”. O então candidato a vice-presidente, Guilherme Palmeira, julgando-se “pós-graduado” em eleição, ensinava ao companheiro de chapa que “jamais deveria recusar o prato de comida oferecido por eleitor” e que “não se deve fazer desfeita ao eleitor”; pedia-lhe, ainda, que “recheasse o discurso com promessas”. Prosseguem os autores: “Tanto falaram, que Fernando se soltou. Auto-proclamou-se “mulatinho” e disse ter o “pé na cozinha”. Cruzou 500 metros de multidão nos ombros de um mulato, vestiu colete de vaqueiro, bebeu água de coco com a boca grudada na fruta e, suprema ousadia, ganhou uma forte dor na espinha ao montar a cavalo, com chapéu de vaqueiro na cabeça” (Dimenstein e Souza 1994: 163).

²⁰ Enquanto o rito de separação expresso pelo ‘você sabe com quem está falando’, estudado por Da Matta, aponta para a dimensão hierárquica da pessoa, a festa política, ao celebrar a intimidade entre o político e o eleitor — estruturalmente desiguais — veicula, ao contrário, a promessa de igualdade associada à *pessoa* como valor.

²¹ Agradeço a Alcida Ramos por chamar-me a atenção para essa aproximação.

²² Sob esse prisma, as festas apresentam-se como uma manifestação dionisíaca em sentido estrito, trágico. Inesperadamente, na encenação da alegria, pode-se perceber o senso trágico de uma população que compreende sua aspiração de igualdade e de humanidade concreta como pura quimera, sonho evanescente realizado na festa como evasão.

²³ Amado (1993) observa a mesma necessidade impulsionando a ação política armada da “primeira revolta contemporânea de camponeses no Brasil”, a revolta do Formoso, ou revolta de Trombas, promovida por migrantes em meados da década de 1950. Ao lado da luta pela propriedade de suas terras, ameaçadas por grileiros, impulsionava-os a busca por seu reconhecimento social como pessoas. Assim define a autora o significado de ser pessoa: “significa ser tratado com respeito, cordialidade e consideração, relacionar-se bem com os outros, ter familiares, amigos e vizinhos presentes nas ocasiões importantes da vida, ser reconhecido por suas características próprias. Em suma, ser identificado, entre muitos, como único” (1993: 36).

²⁴ Em um contexto de significação especificamente religioso, mas sem precisar necessariamente limitar-se a ele, escreve Weber, ao tratar da importância da religiosidade de salvação para as ‘camadas negativamente privilegiadas política e economicamente’: “O que não podem pretender ‘ser’ eles completamente ou pela dignidade daquilo que um dia serão, têm a ‘vocação’ de ser, numa vida futura neste mundo ou no além, ou (e muitas vezes ao mesmo

tempo) por aquilo que, do ponto de vista da providência, ‘significam’ ou ‘realizam’” (1991: 334).

²⁵ Entre outros índices, em Buritis isso era atestado pelo enorme número de ‘mulheres do prefeito’, as ‘mil mulheres do prefeito’. Nas próprias festas, o apelo ao sensível, ao contado direto, corporal, entre político e eleitores é um outro exemplo.

²⁶ Velho (1987) aponta para a ambivalência entre o desejo de autonomia e o desejo de dependência, embutidos ambos no sistema de patronagem e expressos nos sentidos contraditórios de ‘ser patrão de si mesmo’ e a busca do ‘bom patrão’. O desejo de dependência encontraria sentido em um contexto significativo distinto da noção burguesa de autonomia e do império da lei. Estaria relacionado a um deslocamento e secularização do sentido original de relação com o transcendente, expresso na noção do ‘servo-arbítrio’, própria do universo religioso cristão. Nesse artigo, Velho sugere o caráter vívido de uma ‘cultura bíblica’ nos segmentos marginalizados da população, resultando em uma exegese cultural permanente e dinâmica, que reelaboraria os mesmos temas ante a multiplicidade fecunda da experiência. Desenvolve uma abordagem refinada desse universo através da interpretação das noções de ‘cativoiro’ e de ‘besta-fera’, com sugestivas indicações. Não podendo explorá-las aqui, sublinho, contudo, a referência à riqueza insuspeitada — e viva — dessa ‘cultura bíblica’, que pode ser identificada, por exemplo, tanto no conteúdo significativo da pessoa, como procuro ressaltar, quanto na noção de ‘bom governo’.

²⁷ 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 no estado, em 1989 e 1990. A justificativa encontrada para o alegado abandono era o de seu baixo contingente eleitoral: o município brasileiro é pesado pelo número de votos que ele tem.

²⁸ Embora predominante, não é, evidentemente, exclusivo, basta lembrar Lenhardt (1974).

²⁹ Radcliffe-Brown (1979: 13, grifo do autor) diz expressamente: “os componentes ou unidades da estrutura social são *pessoas*, e uma pessoa é um ser humano considerado não como organismo, mas como ocupando posição numa estrutura social”. É interessante observar que inclusive na interação social as pessoas são controladas por normas, regras, padrões, é exatamente por essa determinação que ele define as relações sociais.

³⁰ Escreve DaMatta (1985: 170) a respeito do rito de separação por ele analisado, deflagrado pelo uso da expressão ‘você sabe com quem está falando?’: “Um dos denominadores comuns de toda as situações, porém, é a separação

ou diferenciação social, quando se estabelecem as posições das pessoas no sistema social... a expressão permite passar de um estado a outro: do anônimo (que indica a igualdade e o individualismo) a uma posição bem definida e conhecida (que indica a hierarquia e a pessoalização)". Em outra passagem acrescenta: "somos muito mais substantivamente dominados pelos papéis que estamos desempenhando do que por uma identidade geral que nos envia às leis gerais que temos que obedecer, característica dominante da identidade de cidadão (idem: 153). Papéis ou posições expressam a pessoa: "a noção de pessoa pode então ser sumariamente caracterizada como uma vertente coletiva da individualidade, uma máscara que é colocada em cima do indivíduo ou entidade individualizada (linhagem, clã, família, metade, clube, associação, etc.) que desse modo se transforma em ser social" (idem: 173).

³¹ Essa cisão é expressa por ele (1985) através de outro par de opostos, a casa e a rua — o domínio da família e do grupo local e do 'universo generalizante das leis' — a que deu posteriormente maior desenvolvimento.

Referências Bibliográficas

- AMADO, Janaina. 1993. "Eu Quero ser uma Pessoa, Revolta Camponesa e Política no Brasil". *Revista Resgate* 5: 46-69.
- ARENDT, Hannah. 1991. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- AUSTIN, John Langshaw. 1990. *Quando Dizer é Fazer: Palavras e Ação*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. 1986. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia de. 1974. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo: Ática.
- 162 CHAVES, Christine de Alencar. 1993. *Festas, Política e Modernidade no Sertão - Buritis/MG*. Dissertação de Mestrado. Brasília.
- DAMATTA, Roberto. 1983. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar
- DAMATTA, Roberto. 1985. *A Casa e a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- DIMENSTEIN, Gilberto e SOUZA, Josias de. 1994. *História Real, a Trama de uma Sucessão*. São Paulo: Ática.

- DUMONT, Louis. 1970. *Homo Hierarchicus: Ensayo sobre el Sistema de Castas*. Madrid: Aguilar.
- DUMONT, Louis. 1985. *Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- ELIAS, Norbert. 1990. *O Processo Civilizador: uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FREYRE, Gilberto. 1943. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- FORMAN, Shepard. 1979. *Camponeses: Sua Participação no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra.
- LEAL, Victor Nunes. 1978. *Coronelismo, Enxada e Voto*. São Paulo: Alfa-Omega.
- LEENHARDT, Maurice. 1974. *Do Kamo*. Buenos Aires: Eudeba Editorial Universitaria.
- MAUSS, Marcel. 1974. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP.
- MAUSS, Marcel. 1921. *La Nation*. L'Année Sociologique 3 e série: separata 1953-1954.
- PALMEIRA, Moacir G. Soares. 1992. Voto: Racionalidade ou Significado? *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 20: 26-30.
- PALMÉRIO, Mário. 1956. *Vila dos Confins*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. 1986. "Sem Lenço e Sem Documento: Reflexões sobre Cidadania no Brasil". *Sociedade e Estado*, 1(1): 49-63.
- PEIRANO, Mariza Gomes. 1992. *Uma Antropologia no Plural - Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Editora da UNB.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Izaura. 1976. *O Mandonismo Local na Vida Política Brasileira e Outros Ensaios*. São Paulo: Alfa-Ômega.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1970. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Vozes.
- RIBEIRO, Renato Janine. 1992. "O Retorno do Bom Governo". In Adauto Novaes. (org) *Ética*, São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura-Cia. das Letras.
- SAHLINS, Marshall. 1972. *Âge de Pierre, Âge d'abondance - L'Économie des Sociétés Primitives*. Paris: Gallimard.
- SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SCHWARTZMAN, Simon. 1975. *São Paulo e o Estado Nacional*. São Paulo: Difel.

VELHO, Otávio Guilherme. 1987. "O Cativo da Besta Fera". *Religião e Sociedade* 14 (1): 4-27.

WEBER, Eugen. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. California: Stanford University Press.

WEBER, Max. 1991. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UnB.

WOLF, Eric. s/d. *Parentesco, Amizade e Relações Patrono/Cliente*. Brasília: Textos de Aula/Antropologia 7.