

Igualdade e hierarquia – como a gramática nos flagra

Equality and hierarchy – how grammar catches us

Ronaldo Filho Manzi*

Resumo

Este artigo busca mostrar como as formas de vida dos brasileiros se flagram na gramática – em nosso modo de expressar/pensar. Embasando-nos em um outro contexto, mas que nos serve de guia, Fanon realiza uma sociogênese: para além de uma filogênese e uma ontogênese, uma pessoa se forma a partir de distinções sociais. Assim, um negro não sofre, por exemplo, da mesma forma que um branco. Fanon destaca como o negro nega a si mesmo ao tentar reconhecer-se com o colonizador, tentando ser como ele e isso se flagra na própria linguagem. Essa reflexão nos abre para pensarmos no caso do autoritarismo brasileiro. Veremos como Chauí, Buarque de Holanda, DaMatta entre outros destacam como somos um povo autoritário e como isso é expresso em nossa própria gramática (nossa forma de pensar, agir, ser, desejar etc.).

Palavras-chave: Autoritarismo. Linguagem. Hierarquia. Reconhecimento. Intimidade.

Abstract

This paper seeks to show how Brazilian people's ways of life can be caught up in grammar – in our way of expressing/thinking. Building upon another context, but which serves us as a guide, Fanon carries out a sociogenesis: beyond a phylogenesis and an ontogenesis, a person is formed from social distinctions. Thus, a black person does not suffer, for example, in the same way as a white one. Fanon highlights how the black person refuses him/her self when trying to recognize him/herself with the colonizer, trying to be like him/her and this can be caught up in language itself. This reflection opens us up to think about the case of Brazilian people's authoritarianism. We will see how Chauí, Buarque de Holanda, DaMatta among others highlight how we are an authoritarian people and how this is expressed in our own grammar (our way of thinking, acting, being, desiring, etc.).

Keywords: Authoritarianism. Language. Hierarchy. Recognition. Intimacy.

* Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Formado em Psicanálise pelo Centro de Estudos Psicanalíticos (CEP). Mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), e pela Radboud Universiteit Nijmegen (RUN) (co-tutela). Pós-doutor em Filosofia e em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), e em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Atua principalmente nas áreas da Filosofia da Educação, Fenomenologia francesa, Psicanálise e da Epistemologia da Psicanálise. É membro executivo do grupo de pesquisa do Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (USP). É membro do grupo de pesquisa do Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise do Centro-Oeste. É membro da International Society of Psychoanalysis and Philosophy (ISPP). Psicanalista. Professor visitante em curso de especialização em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor visitante em curso de difusão na Universidade de São Paulo (USP). Professor colaborador no curso de Pós-graduação em Psicologia na Universidade de São Paulo (USP). Professor titular no Programa de Pós-Graduação em Educação na Faculdade de Inhumas (FacMais). Goiás, GO, Brasil. manzifilho@hotmail.com

O antropólogo brasileiro Roberto DaMatta escreve na década de 1990 uma coletânea de ensaios (*Carnavais, malandros e heróis – Para uma sociologia do dilema brasileiro*) em que busca as razões sociais que colocam a sociedade em dilema consigo mesma. Em um ensaio denominado *Sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil*, relata a seguinte situação:

Num parque de estacionamento de automóveis, o guardador diz a um motorista que não há vaga. O motorista, entretanto, insiste dizendo que as vagas estão ali. Diante da negativa firme do guardador, o motorista diz irritado: “Sabe com quem está falando?”, e revela sua identidade de oficial do Exército. (...) Uma senhora resolve fazer compras em Copacabana e decide estacionar seu carro em cima da calçada, em local proibido. Após algumas horas, o guarda a localiza e pede que ela mande o seu motorista tirar o carro daquela área. A mulher insiste em ficar diz: “Sabe com quem está falando? Sou a esposa do Deputado Fulano de Tal!” (...) Alguém viaja para o exterior e deseja importar material taxado pela alfândega. Entra em contato com parentes, que finalmente localizam alguém na alfândega. No dia da chegada, estando tudo combinado, a pessoa passa pela fiscalização sem problemas, pois o fiscal sabe com quem está falando (DAMATTA, 1997, p. 208).

Esse trecho nos remete a um problema entre igualdade e hierarquia e até mesmo nos indica um oxímoro considerando que vivemos em uma sociedade supostamente igualitária: como é possível que se trate um igual resguardando na fala uma suposta superioridade? Por exemplo: dois vizinhos que se conhecem há anos, por um motivo qualquer, entram em conflito. Supostamente, ambos são “iguais”. Contudo, um dos vizinhos é motorista de um Deputado e o outro é um “simples” comerciante. Diante de um conflito, o motorista do Deputado resolve “se colocar” em seu lugar: “Sabe com quem está falando?”. Ou seja, há explícito nessa fala que a “igualdade” é apenas formal – há uma hierarquia expressa aí. Afinal, como um igual pode se achar superior ao vizinho por conhecer/trabalhar para Fulano de Tal?

Uma possível explicação é compreender que a ideia de igualdade, no fundo, é imaginária. É fato conhecido que a Lei, no Brasil, não se aplica da mesma forma para pessoas de classes sociais diferentes (mais destacadamente entre a classe média economicamente mais favorecida em contraposição às classes trabalhadoras, economicamente menos favorecidas). Podemos ir mais longe: pessoas de uma mesma classe social podem se achar mais “importantes” do

que outra porque é “motorista de Fulano”. É como se o fato de conhecer Fulano a tornasse mais importante. Essa é uma das muitas maneiras de exprimir como o autoritarismo está arraigado na forma de vida dos brasileiros. A filósofa Marilena Chaui, em suas várias discussões sobre a política brasileira, há anos insiste que a nossa sociedade é autoritária:

O Brasil é uma sociedade autoritária, na medida em que não consegue, até o limiar do século XXI, concretizar nem sequer os princípios (velhos, de quase quatro séculos) do liberalismo e do republicanismo. Indistinção entre o público e o privado, incapacidade para tolerar o princípio formal e abstrato da igualdade perante a lei, combate da classe dominante às ideias gerais contidas na Declaração dos Direitos Humanos (de 1948), repressão às formas de luta e de organização sociais e populares, discriminação étnica, sexual e de classe; a sociedade brasileira, sob a aparência de fluidez, estrutura-se de modo fortemente hierárquico, e, nela, não só o Estado aparece como fundador do próprio social, mas também as relações sociais se efetuam sob a forma da tutela e do favor (jamais do direito), e a legalidade se constitui como círculo fatal do arbítrio (dos dominantes) à transgressão (dos dominados) e, desta, ao arbítrio (dos dominantes) (CHAUI, 2013b, p. 257).

Chaui nos mostra vários motivos para compreendermos o porquê de a nossa sociedade ser autoritária, tal como a ideologia. Sugerimos aqui mais um caminho para se compreender esses motivos: a partir de uma naturalização de uma gramática, de um modo de ser, que está no seio da linguagem. Se se levar a sério o que uma vez o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty propôs em sua *Fenomenologia da percepção* de 1945, que não há como diferenciarmos linguagem e pensamento (“O orador não pensa antes de falar, nem mesmo enquanto fala; sua fala é seu pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 244-145), podemos vislumbrar como há uma colonização de nossa forma de vida a partir da própria linguagem.

Pensemos, por exemplo, a partir de uma passagem da reflexão do cientista político e antropólogo Luiz Eduardo Soares em sua obra *O Brasil e seu duplo* (2019). Analisando, entre outras coisas, como o ódio se vincula à desigualdade no Brasil, Soares começa seu trabalho apontando a ideia de como fizemos uma polarização entre “nós” e “eles”. A diferença social (divisão de classe) é tão gritante que não nos reconhecemos como iguais e nos distanciamos inclusive na linguagem. Escreve seu primeiro capítulo com o título *Quem são eles?* para destacar como é colocado em jogo o poder do pronome “eles”. Se referiria às

pessoas tão distantes de “nós” que não saberíamos nem mesmo sermos ressentidos para apontarmos um culpado. Há uma generalização de culpabilização a um Outro que é nomeado como “eles” (os políticos, os homens do dinheiro etc. – pessoas que não seriam nossos vizinhos/iguais). O “nós”, nesse caso, é impotente – não sabe e nem tem para quem apontar. Essa polarização teria sido incorporada em nossa sociedade:

“eles” reporta-se a um espaço linguístico que se situa além do horizonte da interlocução, fora da esfera das relações sociais; sua vacuidade e ausência de substância corresponde a uma ilimitada circulação semântica. Isto é, sua a-historicidade radical e seu formalismo viabilizaram sua persistência, independentemente das conjunturas históricas particulares;

a vacuidade e a indeterminação, lidas em clave sincrônica, remetem à indistinção. Ou seja, a diferenciação é exatamente o outro (negado) da categoria “eles”. Portanto, não basta dizer que a categoria “eles”, por debilidade qualificadora, joga no mesmo saco o joio e o trigo, alhos e bugalhos, honestos e desonestos, sérios e oportunistas, representantes legítimos e aventureiros. Mais que isso: a categoria “eles” define-se pela negação das diferenciações ou da própria distinguibilidade de seus referentes. Essas propriedades da categoria concorrem para sua eficiência como peça estratégica na economia psíquica e moral da cultura política brasileira;

o recurso retórico reiterado e acusador a “eles” corresponde ao esvaziamento da individualidade do “eu” como categoria universal (que pressupõe a equidade como princípio axial para a celebração e/ou o reconhecimento do contrato social, enquanto modelo de referência para a definição da legitimidade do poder e da obediência, ou das normas que regem o convívio coletivo, preservando-o da violência, nesse contexto associada à violação de direitos). O esvaziamento da individualidade do “eu” implica a diluição do lugar do Outro como o “tu” inscrito no regime dialógico, indissociável do “eu” da individualidade plena (SOARES, 2019, p. 28-29).

Como se vê, a questão do não reconhecimento se legitima na própria linguagem: como nos reconhecemos, “nós”, diante “deles”? Que personagem difuso é esse “nós”?

Há que se destacar também que as palavras ferem (elas são pensamento – explícito ou não)., Ao colocar a questão do semelhante e do dessemelhante como problema central na atualidade, o cientista político camaronês Achille Mbembe se refere a isso com todas as palavras em sua obra *Crítica da razão negra* de 2013:

Mas o que é então um “negro”, esse *ente* do qual se diz que sou a *espécie*? “Negro” é, antes de mais nada, uma palavra. Uma palavra remete sempre a alguma coisa. Mas a palavra tem também uma consistência própria, uma densidade própria. Uma palavra existe para evocar alguma coisa na consciência daquele a quem é endereçada ou que a ouve. Quanto mais densidade e consistência tiver, mais a palavra provocará uma sensação, um sentimento ou um ressentimento naquele a quem se destina. Existem palavras que ferem. A capacidade das palavras de ferirem faz parte do seu peso próprio. Supõe-se que “negro” seja também e acima de tudo um nome. Aparentemente, todo nome abarca uma sina, uma condição relativamente genérica. “Negro” é, portanto, o nome que me foi dado por alguém. Não o escolhi originalmente. Herdo esse nome por conta da posição que ocupo no espaço do mundo. Quem está marcado com o nome “Negro” não se engana quanto a essa proveniência externa (MBEMBE, 2018, p. 263-264).

Uma palavra nos faz sofrer – ela carrega algo; ela nos amarra a um jogo. Pensemos, por exemplo, a partir do psiquiatra e ativista político Frantz Fanon.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, de 1952, Fanon nos diz que o negro não é homem, mas *um homem negro*. Ou seja, não se trata de um problema biológico, mas de uma diferença cultural que se torna ontológica: o branco está fechado em sua “brancura”; o negro, em sua “negrura”. Assim, se o negro busca se tornar homem, ele nega sua essência, sua negrura. Ao tentar ser um branco, ao buscar a “brancura”, o negro nega a si mesmo. Além disso, o negro naturalizou que deve ser como o branco.

Não satisfeito com os estudos filogenéticos e ontogenéticos de Sigmund Freud (2012), Fanon acrescenta que é preciso também haver uma sociogenética: seria preciso destacar como o indivíduo se forma a partir de uma sociedade específica e é marcado pelas suas distinções raciais, pois um negro sofre de forma distinta de um branco em uma cultura marcadamente colonial. Assim, diferentemente de Hegel, para Fanon, não há uma dialética de reconhecimento se pensarmos na relação entre branco e negro. O branco não busca se reconhecer no negro; o negro, por sua vez, tenta apagar sua raiz. Uma das consequências dessa negação é que o negro naturalizou que ser homem é ser homem branco. Da mesma forma, Fanon não aceita a teoria freudiana do complexo de Édipo: esse complexo é típico de uma sociedade branca e não do que se vivencia em uma sociedade negra (FANON, 2008). Seria preciso haver uma interpretação psicanalítica da experiência vivida do negro e do mito negro; do mesmo modo a imagem corporal, o ideal de Eu etc. deveriam ser repensados.

No capítulo denominado *O negro e a linguagem*, Fanon destaca o poder da linguagem: toda a dimensão do ser se dá na linguagem, porque *falar é existir para o outro*. Mas o negro e o branco não se referem um ao outro da mesma forma. O negro se refere a seu igual, um negro, de uma forma; ao branco, de outra. Mais do que isso: o negro pode buscar ser como o branco e naturaliza a sua linguística – o que Fanon caracteriza como quase cômico, pois o negro, ao voltar de Paris, por exemplo, se dirige aos seus semelhantes de uma maneira irreconhecível. É como se a experiência de viver na França transformasse sua forma de ser – falar “(...) é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33). Dizendo de outro modo: excluir a existência da ontologia não nos permite compreender o ser do negro. O fato de as ciências admitirem que o negro tem a mesma morfologia e histologia de um branco não é suficiente para dizer que há igualdade entre ambos, porque a existência do ser negro é socialmente diferente.

Em uma cultura que foi colonizada, as pessoas podem tomar duas posições segundo Fanon: manter sua cultura ou incorporar a do colonizador. Dizendo de outro modo: ou continua insistindo em viver uma forma de vida “selvagem” ou se torna uma nação civilizada (ambos aos olhos do Velho Mundo). Nesse segundo caso, quanto mais rejeitar sua negritude, mais o negro naturaliza os valores do colonizador. Fanon dá um exemplo:

Muitos antilhanos, após uma estadia mais ou menos longa na metrópole, voltam para ser consagrados. Entre eles o caipira, o nativo-que-nunca-saiu-de-sua-toca, representa a forma mais eloquente dessa ambivalência. O negro que viveu na França durante algum tempo volta radicalmente transformado. Geneticamente falando, diríamos que seu fenótipo sofreu uma mutação definitiva, absoluta (FANON, 2008, p. 35).

A situação é ainda mais estranha ao se observar que essa naturalização de um modo de falar não passaria despercebida na França: por mais que seu ser tenha mudado, o negro continua sendo um negro tentando se passar por um branco francês. É como se houvesse uma mudança no psiquismo da pessoa ao naturalizar a forma de vida do colonizador.

O que Fanon está denunciando é como se dá a colonização da forma de ser tendo o branco como referencial. Essa colonização se daria, fundamentalmente, pela linguagem, uma vez que é por ela que nos reconhecemos: “Sim, é preciso que eu vigie minha alocação, pois também é através dela que serei julgado. Dirão de mim com desprezo: ele não sabe sequer falar o francês!...” (FANON, 2008, p. 36).

Os brancos, por sua vez, relata Fanon, se dirigem a um negro de uma maneira peculiar. Eles não buscam reconhecimento, mas os tratam como crianças – como se os negros fossem incapazes de entenderem o que estão dizendo, por isso se dirigem a eles de forma íntima, como se estivessem falando com um menino. Esse tipo de atitude do branco deixa muito claro que o negro deve se colocar em “seu lugar” – se tornar um “bom negro”. Eis a conclusão de Fanon neste capítulo: “Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O anti-lhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que tiver assumido o instrumento cultural que é a linguagem” (FANON, 2008, p. 50). Naturalizando essa forma de ser, o negro aniquila seu “estar aqui” – seu ser em situação, como diria Jean-Paul Sartre. Desejar ouvir falas tais como: “você só tem aparência de negro” – eis como o desejo alienado do colonizado se torna um ideal de reconhecimento.

Recentemente, foi publicada uma intrigante coletânea de textos sobre o racismo no Brasil: *O racismo e o negro no Brasil – Questões para a psicanálise* (2017). Em um dos textos, há um destaque à linguagem que, normalmente, se passa despercebido:

A linguagem, nesse sentido, deve ser pensada como aquela que veicula as palavras mas que, por si só, traz a marca da incompletude, das faltas e das insuficiências, fazendo o sujeito falante ter de se defrontar com os limites da expressão e a construção de manobras, na tentativa de dar conta da tessitura de uma narrativa perante a realidade. Poderíamos denominá-las manobras da expressão, estas que invariavelmente revelam caráter capcioso e constituinte para nós, sujeitos da linguagem. Algumas das injunções construídas que retratam a posição do negro na cultura brasileira chamam atenção. O que significa dizer, por exemplo, “Fulano é negro, mas é honesto”? Ou então, “Apesar da cor, ele trabalha bem”? Injunções tão arraigadas e naturalizadas no discurso social que, por diversas vezes, não são notadas (KON; SILVA; ABUD, 2017, p. 235-236).

No Brasil, pensadores como DaMatta e o historiador Sérgio Buarque de Holanda já nos destacaram essa peculiaridade. DaMatta, por exemplo, explora o uso e o sentido que se dá na tão propagada fala (“Sabe com quem está falando?”) que está na “ponta da língua” do brasileiro:

Além dessas condições gerais, o “sabe com quem está falando?” tem inúmeras variantes, seus equivalentes: “Quem você pensa que é?”, “Onde você pensa que está?”, “Recolha-se à sua insignificância!”, “Você não conhece o seu lugar?”, “Veja se me respei-

ta!”, “Será que não tem vergonha na cara?”, “Mais respeito!” etc. As expressões podem realizar o mesmo ato expressivo e consciente que, na sociedade brasileira, parece fundamental para o estabelecimento (ou restabelecimento) da ordem e da hierarquia (DAMATTA, 1997, p. 196).

O não questionamento dessa forma de pensar se torna compreensível se tivermos em conta que, de algum modo, aquele que serve “ganhe” algo com isto: ser como o dominador. Ou ganhar algum prestígio/proveito por servir a ele. É essa estrutura paradoxal que nos relata também o Patrono da Educação brasileira Paulo Freire. Em um momento de “desconsolo”, Freire percebe como nós mantemos a mesma estrutura de poder independentemente de nossa classe social:

Há, por outro lado, em certo momento da experiência existencial dos oprimidos, uma irresistível atenção pelo opressor. Pelos seus padrões de vida. Participar desses padrões constitui uma incontida aspiração. Na sua alienação querem, a todo custo, parecer com o opressor. Imitá-lo. Segui-lo. Isto se verifica, sobretudo, nos oprimidos de “classe média”, cujo anseio é serem iguais ao “homem ilustre” da chamada classe superior (FREIRE, 1987, p. 49).

A reflexão de Freire, DaMatta, Chauí se entrecruzam. Há uma naturalização na forma de ser do oprimido que é exprimível por um ganho imaginário nessa estrutura paradoxal de hierarquia. Tomemos mais uma vez o uso da expressão “Sabe com quem está falando?”. Quem a pronuncia, normalmente, é aquele que se ilude poder afirmar tal. Por quê?

DaMatta nos mostra como essa expressão foi internalizada a tal ponto que nem percebemos o que ela esconde: a cumplicidade com uma hierarquia social – como se fosse desejável que se possa estar acima da lei; ou um desejo de poder tratar um igual como alguém superior, devido a privilégios “adquiridos”. Entretanto, a expressão “Sabe com quem está falando?” é dita muitas vezes como uma projeção social e não exatamente por quem supostamente “poderia” reivindicá-la como um “direito”. Não é exatamente um Deputado, por exemplo, que a anuncia – é como se fosse desnecessário o seu anúncio, pois todos já sabem “com quem está falando”. É dita, normalmente, por aqueles que se utilizam de “sua influência” por conhecer o Deputado X: o motorista do Deputado; a faxineira; o porteiro etc. Ou seja, essas pessoas não privilegiadas economicamente que se sentem, por projeção, no direito de também usufruírem dessa hierarquia. Nada mais claro: o sistema hierárquico é mantido pelas pessoas que menos se espera – por aquelas que não podem, realmente, dizer “Sabe com

quem está falando?”, mas que acreditam que sua influência seja “estendível” ao seu ser social. Nos vemos diante de uma identificação vertical em uma sociedade que se diz igualitária. Essa espécie de intimidade social com alguém “importante” faz com que a hierarquia se mantenha por intimidade: quanto mais próximo de alguém importante, nos tornamos mais “importantes”. Assim, dois vizinhos podem ter o mesmo salário, o mesmo modo de vida, as mesmas condições, mas um pode ser “mais importante” do que o outro.

Não é de se estranhar, portanto, que um dos eixos de compreensão de nossa sociedade é pensar a partir dos afetos e das nossas influências: a partir do “grau” de intimidade de uma pessoa com alguém “importante”. Daí compreendermos como os favores, respeitos, considerações etc. são atos que determinam a condição social de uma pessoa. Poderíamos mesmo afirmar que há uma identidade e lealdade vertical e não uma ética horizontal. Ao legitimar aquela expressão, vemos um quadro:

A fórmula “sabe com quem está falando?” é, assim, uma função da dimensão hierarquizadora e da patronagem que permeia nossas relações e permite, em consequência, o estabelecimento de elos personalizados em atividades basicamente impessoais (DAMATTA, 1997, p. 195).

Essa ideia só se mantém por um sistema de “intimidade”: conheço Fulano, por isso sou importante. Nossos jogos de relações sociais se dão no domínio do íntimo. É isso que nos diz mais uma vez Marilena Chaui:

Conservando as marcas da teologia do direito natural objetivo, ou da ordem hierárquica imposta ao mundo por Deus, e da sociedade colonial escravista, ou aquilo que alguns designam como “cultura senhorial”, a sociedade brasileira é marcada pela estrutura hierárquica do espaço social que determina a forma de uma sociedade fortemente verticalizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência. O outro jamais é reconhecido como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade. As relações entre os que se julgam iguais são de “parentesco”, isto é, de compadricado ou de compadrio; e entre os que são vistos como desiguais o relacionamento assume a forma do favor, da clientela, da tutela ou da cooptação. Enfim, quando a desigualdade é muito marcada, a relação social assume a forma nua da opressão física e/ou psíquica. A divisão das classes é naturalizada por um conjunto de práti-

cas que ocultam a determinação histórica ou material da exploração, da discriminação e da dominação, e que, imaginariamente, estruturam a sociedade sob o signo da nação uma e indivisa, sobreposta como um manto protetor que recobre as divisões reais que a constituem (CHAUI, 2013b, p. 226).

Poderíamos, aliás, nos lembrar da *Teoria do medalhão* (1881) de Machado de Assis. Ser bem-sucedido em nossa sociedade demanda certo esforço ético e, principalmente, comportamental. O conto de Assis é magistral para nos descrever o que é ser um medalhão – aquele tipo de pessoa que dispensa apresentação (homem importante; figurão); com essa “profissão”, todos sabem com quem estão falando.

O conto de Machado de Assis é uma descrição de uma conversa de um pai com o filho que completara vinte e um anos (passagem para a maioridade). Aos olhos do pai, este seria um bom momento para o filho começar sua carreira de se tornar um medalhão. A conversa, para o pai, é seriíssima – é necessária uma ocasião como o aniversário do filho para formalizar seus conselhos. Trata-se, independente da escolha profissional que o filho tomar, de se tornar grande e ilustre (“ou pelo menos notável”). Essa sim seria a profissão mais útil e cabida de todas: se tornar um medalhão.

Ao que tudo indica, todos podem se tornar um, desde que sigam bons conselhos. A primeira observação do pai é já autoexplicativa: “Tu, meu filho, se me não engano, pareces dotado da perfeita inópia mental, conveniente ao uso deste nobre ofício” (ASSIS, 1997, p. 67). Mesmo que um dia venha a ter “ideias próprias”, é preciso “aparelhar o espírito” para atuar como um medalhão.

Dentro dos conselhos do pai está o partilhar das mesmas ideias, ou seja, não questionar o que é naturalizado na sociedade – nada de ter ideias extravagantes! Basta se conter ao essencial: “ao boato do dia, da anedota da semana, de um contrabando, de uma calúnia, de um cometa” etc. É preciso reduzir o espírito ao comum, “ao saudável”. Ao falar, deve-se ter cautela no uso de expressões – algumas estão de acordo com o uso comum; outras podem atrapalhar; melhor as locuções convencionais.

Como se vê, passar-se como um medalhão significa não ter que anunciar “Sabe com quem está falando?”, pois todos já sabem que se trata de uma pessoa importante, instruída em como se deve comportar em nosso meio social. O fundamental é: “(...) reduzos o intelecto, por mais pródigo que seja, à sobriedade, à disciplina, ao equilíbrio comum” (ASSIS, 1997, p. 69). Toda a questão está no comum, em se tornar um figurão em meio a iguais. Eis uma fórmula: “antes das leis, reformemos os costumes! – E esta frase sintética, transparente, límpi-

da, tirada ao pecúlio comum, resolve mais depressa o problema, entra pelos espíritos como um jorro súbito de sol” (ASSIS, 1997, p. 70). O pai continua: busque o benefício da publicidade (a não necessidade de se apresentar); a publicidade é “uma dona loureira e senhoril”. Ao invés de trazer inovações em nossa forma de pensar, deves agradar aos que te interessam – buscar ser felicitado, agraciado. Deves dizer bem de alguém que é importante, felicitá-lo; é fundamental também convidar pessoas de “representação” quando for homenageado de alguma forma. O que se alcança com isso?

Começa nesse dia a tua fase de ornamento indispensável, de figura obrigada, de rótulo. Acabou-se a necessidade de farejar ocasiões, comissões, irmandades; eles virão ter contigo, com o seu ar pesado e cru de substantivos desadjetivados, e tu serás o adjetivo dessas orações opacas, o *odorífero* das flores, o *anilado* dos céus, o *prestimoso* dos cidadãos, o *noticioso* e *suculento* dos relatórios (ASSIS, 1997, p. 72-73).

Ou seja, o importante é como você é visto pelos outros para se ter destaque. O pai insiste que se trata de uma profissão, independente do que se faz. Nada de “originalidade”; é preciso seguir o que dá certo em nossa sociedade. O convencionalismo, a ortodoxia das teorias e as práticas jurídicas devem ser mantidas. Nada de novo; nada de extravagante; somente a manutenção do mesmo.

Analisando esse conto, DaMatta destaca como cada pessoa, não importando a qual classe social pertence, pode se tornar um medalhão. Na verdade, esse conto de Assis nos deixa claro como a ideia de classes sociais está presente no Brasil:

Pois essa fórmula [“Sabe com quem está falando?”] só deve ou pode operar funcionalmente numa sociedade de *gentes*, de *pessoas que se lavam*, de *brancos*, de *boa gente*, de *medalhões*, em oposição às *gentinhas* ao *zé-povinho*, à *arraia-miúda*, à *gentalha*, à *massa*; numa palavra, aos impuros em geral (DAMATTA, 1997, p. 204).

Esse medalhão pode surgir em qualquer classe social, basta buscar ser “boa gente”. É necessário simplesmente seguir o que é já “natural” e se esforçar para ser respeitado como alguém que não precisa anunciar seu nome. Onde há um grupo, pode surgir um medalhão. E quem é destacado em nossa sociedade tem seus direitos privados reconhecidos pelos seus iguais (um oxímoro – um direito que é privado e público ao mesmo tempo):

Como diz o velho e querido ditado brasileiro: “Aos inimigos a lei, aos amigos, tudo!” Ou seja, para os adversários, basta o tratamento

generalizante e impessoal da lei, a eles aplicada sem nenhuma distinção e consideração, isto é, sem atenuantes. Mas, para os amigos, tudo, inclusive a possibilidade de tornar a lei irracional por não se aplicar evitavelmente a eles (DAMATTA, 1997, p. 217).

Esse ditado nos expõe uma forma de naturalização que faz das nossas relações sociais algo íntimo. Este prestígio da intimidade não data de hoje. Na verdade, como descreve a antropóloga Lilia Moritz Schwarcz em seu livro *Sobre o autoritarismo brasileiro* (2019), há uma relação entre esse prestígio da intimidade e o preconceito no país com o trabalho manual, que era considerado algo inferior. Para ser notável no Brasil, o melhor seria ser proprietário de terras e viver de seus lucros, cercando-se de escravos, mas também de agregados, parentes etc.: “Foi assim que esse modelo idealizado inventou uma sociedade patriarcal pautada num padrão de família estendida e de sujeição para além dos laços de sangue” (SCHWARCZ, 2019, p. 44). Por isso, Buarque de Holanda, por exemplo, nos diz em sua clássica obra *Raízes do Brasil* de 1936:

No fundo, o próprio princípio de hierarquia nunca chegou a importar de modo cabal entre nós. Toda hierarquia funda-se necessariamente em privilégios. E a verdade é que, bem antes de triunfarem no mundo as chamadas ideias revolucionárias, portuguesas e espanholas parecem ter sentido vivamente a irracionalidade específica, a injustiça social de certos privilégios, sobretudo dos privilégios hereditários. O prestígio pessoal independente do nome herdado, manteve-se continuamente nas épocas mais gloriosas da história das nações ibéricas (HOLANDA, 1995, p. 35).

Essa passagem de Holanda coloca em questão se há realmente um oxímoro: houve em algum momento uma contradição em dizer que haja igualdade e diferença? Se se diz que nossa sociedade sempre foi autoritária, nunca houve, no fundo, qualquer tipo de igualdade. Contudo, não é verdade que todo colonizado esteja disposto a incorporar a forma de vida do colonizador. Holanda nos alerta que há uma “(...) incompatibilidade entre as formas de vida copiadas de nações socialmente mais avançadas, de um lado, e o patriarcalismo e personalismo fixados entre nós por uma tradição de origens seculares” (HOLANDA, 1995, p. 79). Seria preciso aqui lembrar do clássico estudo do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro.

Em 2002, no livro *A inconstância da alma selvagem*, no capítulo intitulado *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, Viveiros de Castro nos mostra como os nativos brasileiros não se submetiam aos valores euro-

peus. Ele nos lembra de uma bela metáfora de Antônio Vieira em que há uma distinção entre a colonização daqueles nativos e de outras sociedades. Os nossos índios seriam como estátuas de murta: são facilmente moldáveis, mas não é tão durável o que foi modelado; outras sociedades, por outro lado, são difíceis de serem moldadas, mas quando o são, é como um mármore: firme e imutável. Isso nos sugere que há uma anunciação de uma forma de resistência de nossos povos nativos que não foi ouvida “aos sete mares” o suficiente:

Gente receptiva a qualquer figura mais impossível de configurar, os índios eram – para usarmos um símile menos europeu que a estátua de murta – como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinentemente pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes (VIVEIRO DE CASTRO, 2017, p. 160-161).

A nosso ver, perdemos essa capacidade de ser estátua de murta. Vivemos, hoje, uma estátua de mármore – simplesmente aceitamos o que foi imposto para nos tornarmos, voluntariamente, “mais importantes” aos olhos mesmos daqueles que nos impuseram algo.

O fato é que nosso autoritarismo funciona a partir de uma ideia de intimidade. Nesse sentido, como enfatiza Sérgio Buarque de Holanda, o funcionalismo patrimonial está ligado a uma rede de relações íntimas e não de competências. Não é de se estranhar que as vontades particulares se destaquem – momento em que o público se torna pessoal. Vale lembrar como foi descrito de forma crítica o homem cordial por Holanda:

Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o “homem cordial”. A lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. Na civilidade há qualquer coisa de coercivo – ela pode exprimir-se em mandamentos e em sentenças (HOLANDA, 1995, p. 146-147).

“Isso” que pode ser exprimido em forma de mandamentos e em sentenças é o que expõe de maneira mais clara o nosso autoritarismo. Holanda nos diz que não somos ligados uns aos outros por rituais formais, mas por um convívio social que se dá de forma íntima. E, “Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social” (HOLANDA, 1995, p. 147).

Tal como na expressão “Sabe com quem está falando?”, há anos Holanda coloca em relevo como a “libertação” do indivíduo é tornar-se uma extensão de uma família – sentir-se próximo do patrão. É nesse sentido que a ideia de polidez no bom trato se consagra com o nosso modo de falar:

No domínio da linguística, para citar um exemplo, esse modo de ser [desejo de estabelecer intimidade] parece refletir-se em nosso pendor acentuado para o emprego dos diminutivos. A terminação “inho”, aposta às palavras, serve para nos familiarizar mais com as pessoas ou os objetos e, ao mesmo tempo, para lhes dar relevo. É a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também de aproximá-los do coração (HOLANDA, 1995, p. 148).

Mas é também a partir da linguagem que é possível uma forma de resistência. Tomemos como exemplo o caso de Carolina Maria de Jesus: negra, favelada, catadora de papel, com pouco estudo, mas que jamais abriu mão de seu sonho de ser escritora. Certo dia, o jornalista Audálio Dantas ficou responsável de fazer uma matéria sobre a favela Canindé. Teve a sorte de conhecer Carolina de Jesus; e ela, de conhecer Dantas. Esse encontro nos trouxe a escrita de Carolina de Jesus – seu diário que foi publicado em 1960 com o título *Quarto de despejo – Diário de uma favelada*. Lembrando-nos que essa reflexão se deu a partir do trabalho de Fanon, sobre como a colonização que se dá na linguagem, do negro incorporando a forma de pensar do branco, leiamos essa passagem de resistência que encontramos na obra de Carolina de Jesus:

... Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me:

– É pena você ser preta.

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rustico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencações, eu quero voltar sempre preta.

... Um dia, um branco disse-me:

– Se os pretos tivessem chegado ao mundo depois dos brancos, aí os brancos podiam protestar com razão. Mas, nem o branco nem o preto conhece a sua origem.

O branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém (JESUS, 2001, p. 58, a citação está como no original, tal como a autora escreveu, inclusive com os erros ortográficos e gramaticais).

Nosso objetivo neste texto não era trazer as diferenças teóricas de diversos pensadores no debate sobre igualdade e hierarquia. Ao trazermos ao debate antropologia, sociologia, ciência política e filosofia não pretendíamos reduzir a nossa argumentação como se todos os pensadores convergissem numa matriz comum de conhecimento. Sabemos que cada um dos pensadores que trouxemos à reflexão possuem uma leitura sobre o tema. Contudo, isso não impede que possamos criar uma teia de reflexão que perpassa por diferentes concepções de experiências de pensamentos. Nos voltamos aqui à questão da linguagem para nos perguntarmos se o dilema de nossa sociedade entre igualdade e hierarquia seria um oximoro ou não. Por diferentes visões, podemos ver que a pressuposição de uma igualdade não é senão imaginária, convivendo lado-a-lado com a hierarquia e flagrada na linguagem. E é por isso que pensamos que uma forma de resistência esteja também na linguagem, especialmente na literatura como insistiu Alfredo Bosi com sua obra *Literatura e resistência* (2002). A aposta é análoga, guardando obviamente as diferenças e distância, à estratégia de Freud ao evidenciar a estrutura do inconsciente na linguagem cotidiana – nos lapsos, chistes etc., por exemplo. Toda uma estrutura de colonização do oprimido pode ser flagrada, como tentamos apontar, na linguagem.

Tramitação

Recebido 15/03/2022

Aprovado 22/09/2022

Referências

ASSIS, M. de. *Papéis avulsos I*. São Paulo: Globo, 1997.

BOSI, A. *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHAUÍ, M. *Escritos de Marilena Chauí Volume 1 – Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013a.

_____. *Escritos de Marilena Chaui Volume 2 – Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013b.

DAMATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis – Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREUD, S. (1912-1913). *Totem e Tabu*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 13-244. (Obras completas, 11).

HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JESUS, C. M. de. (1960). *Quarto de despejo – Diário de uma favelada*. São Paulo: Editora Ática, 2001.

KON, N. M.; SILVA, M. L. da; ABUD, C. C. (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil – Questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n – 1 edições, 2018.

MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SCHWARCZ, L. M. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SOARES, L. E. *O Brasil e seu duplo*. São Paulo: Todavia, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.