**PRO-ADM CAPES GESTÃO SOCIAL**

# CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO PARA A GESTÃO SOCIAL

**José Roberto Pereira**

**Lavras, 11 de novembro de 2012.**

As categorias do pensamento social brasileiro são indicativas de uma construção cultural, política, ideológica, social e econômica peculiar, que se afasta dos extremos, tanto do individualismo quanto do holismo, tanto da racionalidade utilitarista quanto da racionalidade burocrática. Por outro lado, as categorias teóricas da gestão social estão voltadas para a construção relações igualitárias e dialógicas entre Estado, Sociedade e Mercado que, também, se afasta dos extremos entre individualismo e holismo no sentido de sua superação, propondo uma nova racionalidade, a racionalidade comunicativa. Nesse sentido, podem-se detectar pontos de convergências entre o pensamento social brasileiro e a gestão social. Esse é o exercício que se propõe realizar. As categorias do pensamento social brasileiro e da gestão social podem ser observadas no Quadro 1.

Quadro 1. Categorias teóricas do pensamento social brasileiro e da gestão social

| **Categorias teóricas do Pensamento Social Brasileiro** | **Categorias Teóricas da Gestão Social** |
|---|---|
| Ética do trabalho | Esfera pública |
| Ética da aventura | Emancipação social |
| Cordialidade (homem cordial) | Bem comum |
| Personalismo | Ação comunicativa |
| Autonomia | Republicanismo |
| Malandragem | Interesse público |
| Pluralismo | Racionalidade comunicativa |
| Hibridismo | Cidadania deliberativa |

O Pensamento Social Brasileiro procura mostrar que a formação da identidade social no Brasil é plural, híbrida, mesclada pelas diferentes tendências, uma democracia racial, nas palavras de Gilberto Freire. Predomina o mundo relacional, subjetivo, adaptativo, característico da “plasticidade social” que nos informa Sérgio Buarque de Holanda ao tratar da adaptação dos portugueses à diversidade do território brasileiro. O mundo relacional oferece espaço à cordialidade, às relações personificadas, à uma autonomia relativa, à malandragem e à aventura. É nesse contexto que se formam o Estado, o Mercado e a Sociedade no Brasil engendrando relações históricas complexas que possibilitaram a

“hibridização” dos paradigmas de administração pública: patrimonialista; burocrático; gerencial; societal.

Nesse sentido, procura-se levantar as seguintes questões reflexivas: como a gestão social é configurada, conceituada e aplicada no contexto do pensamento social brasileiro? Em outras palavras, como a sociedade brasileira, caracterizada pelo pensamento social, gerencia a “coisa pública”? É possível considerar que, no contexto do pensamento social brasileiro, os desiguais se convergem para a ação comunicativa intersubjetiva? Enfim, quais as contribuições do pensamento social brasileiro para a construção de uma gestão social genuinamente brasileira ou tipicamente “tupiniquim” no sentido de positivar a nossa cultura?

Ao analisar a sociedade brasileira e, em especial, a nossa “herança rural”, Sérgio Buarque de Holanda chamou atenção para o fato de que “toda a estrutura de nossa sociedade colonial teve sua base fora dos meios urbanos (...) e cujos reflexos não se apagaram ainda hoje” (HOLANDA, 1995: 73). Seu enfoque de análise é a relação rural-urbano, em que “a paisagem natural e social fica marcada pelo predomínio da fazenda sobre a cidade, mero apêndice daquela” (HOLANDA, 1995: 16).

O predomínio do rural sobre o urbano assentou-se, basicamente, na estrutura organizacional dos engenhos, seja no aspecto da autossuficiência produtiva, seja na manifestação do “pátrio-poder” do Senhor de engenho, cuja tirania se iniciava na família e atingia toda a sociedade: “O resultado era predominarem, em toda a vida social, sentimentos próprios à comunidade doméstica, naturalmente particularista e antipolítica, uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família” (HOLANDA, 1995: 82). Essa é uma característica de nossa sociedade que marcou a gestão do Estado como patrimonialista. A análise de Sérgio Buarque antecedeu à de alguns autores que desenvolveram uma abordagem cultural explicativa de nossa sociedade, como é o caso de Roberto DaMatta.

O poder ruralista era ainda mais reforçado pelo reconhecimento dado pela Corte Portuguesa ao título de “Senhor de Engenho”, comparado aos títulos de nobreza dos grandes do Reino. Nesse contexto, o meio urbano era apenas o lugar dos festejos e solenidades e onde “residiam alguns funcionários da administração, oficiais mecânicos e mercadores em geral” (HOLANDA, 1995: 90). Essa característica da colonização inviabilizou, segundo Sérgio Buarque, a formação de uma burguesia urbana independente, reforçando, ainda mais, o poder dos Senhores rurais, o que evidenciava o caráter holista de nossa sociedade, centrada no meio rural.

> A família patriarcal fornece, assim, o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados, entre monarcas e súditos. Uma lei moral inflexível, superior a todos os cálculos e vontades dos homens, pode regular a boa harmonia do corpo social, e portanto deve ser rigorosamente respeitada e cumprida (HOLANDA, 1995: 85).

Nesse contexto, ele analisou o malogro de um empreendedor como Mauá, “pela radical 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: 79).

Assim, ao descrever a forma de colonização no Brasil, Holanda (1995) caracterizou, analiticamente, dois tipos de comportamento nas formas de vida coletiva: o *aventureiro e o trabalhador.* Para ele, “existe uma ética do trabalho como existe uma ética da aventura”. Entretanto, chamou atenção para o fato de que ambos os tipos, em estado puro, não existem fora do mundo das ideias. Contudo, os dois conceitos ajudam, didaticamente, a conhecer melhor os homens e a sociedade.

Para o *aventureiro*, o ideal

> [...] será colher o fruto sem plantar a árvore. Esse tipo humano ignora as fronteiras. No mundo tudo se apresenta a ele em generosa amplitude e, onde quer que erija um obstáculo a seus propósitos ambiciosos, sabe transformar esse obstáculo em trampolim. Vive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes. [...] Nada lhe parece mais estúpido e mesquinho do que o ideal do trabalhador. Para ele, o que interessa são as energias e esforços que se dirigem a uma recompensa imediata (HOLANDA, 1995: 44).

Ao contrário, o *trabalhador*

> [...] é aquele que enxerga primeiro a dificuldade a vencer, não o triunfo a alcançar. O esforço lento, pouco compensador e persistente, que, no entanto, mede todas as possibilidades de desperdício e sabe tirar o máximo proveito do insignificante, tem sentido bem nítido para ele. Seu campo visual é naturalmente restrito. A parte maior do que o todo (HOLANDA, 1995: 44).

Com isso, Sérgio Buarque quis mostrar, ainda, que o “espírito aventureiro” é que norteou todo o processo de colonização no Brasil, o que se pode observar, especialmente, no caso dos *bandeirantes* que colonizaram grande parte do interior do Brasil. Esse espírito aventureiro se traduziu na “ânsia de prosperidade sem custo, de títulos honoríficos, de posições e riquezas fáceis” (HOLANDA, 1995: 46). A expectativa dos portugueses em relação ao Brasil era conseguir riqueza, “mas riqueza que custa ousadia, não riqueza que custa trabalho” (HOLANDA, 1995: 49).

Assim, esse “espírito aventureiro” dos portugueses se manifestou, praticamente, em todos os aspectos da vida social na colônia – seja na forma de exploração do solo, no sentido de extrair excessivos benefícios sem grandes sacrifícios; seja na ausência quase completa, entre eles, de qualquer orgulho de raça, o que denota nessa flexibilidade dos portugueses, o traço social que Sérgio Buarque denominou de <u>Plasticidade Social</u>.

Portanto, não se poderia esperar, entre *os aventureiros*, a iniciativa de se associarem coletivamente para a realização de uma obra, a não ser o trabalho coletivo para satisfação de certos sentimentos e emoções, como no caso do culto religioso. Outro exemplo, nesse sentido, é o chamado "mutirão", por meio do qual os trabalhadores rurais "se socorrem uns aos outros nas derrubadas de mato, nos plantios, nas colheitas, [...], na expectativa de auxílio recíproco, tanto quanto na excitação proporcionada pelas ceias, as danças, os descantes e os desafios que acompanham obrigatoriamente tais serviços" (HOLANDA, 1995:60). Sendo assim, observou Holanda (1995: 60) "seria ilusório pretender relacionar a presença dessas formas de atividade coletiva a alguma tendência para a cooperação disciplinada e constante". Assim, a cooperação para o trabalho coletivo estava muito mais ligada às relações de afetividade, ao emocional, do que à disciplina. Nesse sentido, podem-se relacionar as características do *aventureiro* com as do *homem cordial*.

O que caracteriza o "homem cordial", para Sérgio Buarque, é a recusa em se tornar um "indivíduo", um número a mais ou a menos na sociedade, ou seja, "no *homem cordial*, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência" (HOLANDA, 1995:147).

As qualidades que caracterizam o *homem cordial* são diferentes dos conceitos de "civilidade"[1] e de "polidez". Para Sérgio Buarque, as virtudes do *homem cordial* são manifestações verdadeiras, espontâneas, de "fundo emotivo extremamente rico e transbordante", ao contrário da civilidade e da polidez, em que as expressões são manifestas pela coerção e pelo disfarce.

As expressões do "homem cordial" manifestam-se na linguagem, pela utilização do diminutivo "inho", nas relações comerciais de amizade e nos cultos religiosos, pela relação íntima que se tenta estabelecer com os santos. Para Sérgio Buarque, "a vida íntima do brasileiro nem é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a sua personalidade, integrando-a, como peça consciente, no conjunto social" (HOLANDA, 1995:151)[2]. Para ele, a aptidão para o social "está longe de constituir um fator apreciável de ordem coletiva" (HOLANDA, 1995: 155). As características de comportamento social do *aventureiro* refletiam, diretamente, na forma de exploração dos recursos naturais. O uso do

---

[1] Norbert Elias elaborou o conceito de civilização, diferenciando-o do conceito de cultura, comparando os casos francês, inglês e alemão. Para ele, "*civilização* refere-se, nos casos dos franceses e ingleses, ao caráter superior de dominação tecnológica, moral e científica como exemplo do progresso do Ocidente e da humanidade. *Civilização* para os alemães significa apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana" (ELIAS, 1994:23-24).

[2] Aqui, vale lembrar o trabalho de Jessé, "O malandro e o Protestante", no qual se observa que "uma leitura atenta da caractereologia do homem cordial descobre que ele é, ponto por ponto, o inverso perfeito do protestante ascético como definido por Max Weber. [...] O homem cordial, nesta linha de raciocínio, se assemelharia ao confuciano, definido por Weber como a oposição mais perfeita ao protestante asceta, dada a determinação externa e tradicional do seu comportamento" (SOUSA, 1996:8-9).

fogo para desbravar e destocar matas virgens era uma prática comum. A introdução de tecnologias, segundo Sérgio Buarque, era muito mais para economizar esforços do que para aumentar a produtividade.

Ao explorar as raízes de nossa sociedade rural holista e contrapô-la às influências dos valores modernos, DaMatta (1990) apresentou uma rica análise do modo de ser brasileiro. Considerou que o rito do "Você sabe com quem está falando?" é revelador do lado hierárquico de nossa sociedade e um recurso de "nosso formalismo (o Caxias) e da nossa maneira velada (e até hipócrita) de demonstração dos mais violentos preconceitos" (DAMATTA, 1990: 147). Essa expressão é, ainda, "a negação do *jeitinho*, da *cordialidade* e da *malandragem*", traços sempre tomados para definir nosso modo de ser. O uso da expressão "Você sabe com quem está falando?" é indesejável e escondido dos outros, porque revelaria conflitos, falando mais alto o *jeitinho* para mostrar "a cada qual no seu lugar", ou seja, para mostrar a hierarquia e a autoridade, de forma que o conflito é encarado como revolta e, assim, é pessoalmente circunscrito e resolvido, o que revela um sistema de dominação onde o conflito aberto é evitado. Nesse contexto, a *honra* é um valor fundamental para manter o pacto entre os fortes e os fracos, entre superior e inferior, preservando a estrutura hierárquica do sistema social.

Para DaMatta (1990: 150-151), "o que o estudo do 'Você sabe com quem está falando?' permite realizar é a descoberta de uma espécie de paradoxo numa sociedade voltada para tudo que é universal e cordial, descobrimos o particular e o hierarquizado". Portanto, constatou, paradoxalmente, que há uma regra geral que nega e reprime o uso dessa expressão, mas há igualmente outra que estimula o seu uso. Segundo esse autor, essa expressão revela, ainda, a constituição de uma verdadeira legislação de modos e costumes hierarquizados, comparável ao que Tocqueville constatou nas comunidades aristocráticas. DaMatta (1990) verificou que a utilização dessa expressão ocorre, geralmente, quando a posição social é ameaçada ou quando se quer fazê-la conhecida. Nesse sentido, constatou o uso da expressão por pessoas situadas em categoria sociais inferiores, tomando a projeção social do seu chefe ou patrão: "Você sabe com quem está falando? Eu sou o motorista do ministro!" Isto demonstra uma verdadeira gradação de posições sociais, o que significa que, quanto mais alta a posição social, mais impacto ganha o uso da expressão. Portanto, para DaMatta (1990: 155), o uso dessa expressão "não é exclusivo de uma categoria, grupo, classe ou segmento social", o que "possibilita uma hierarquização contínua e múltipla de todas as posições no sistema".

> Desse modo, é possível compensar e complementar diferenciações sociais radicais e conflituosas, como a de patrão/empregado, operando-se por cima do eixo econômico (que *é o eixo efetivamente básico*) uma classificação de caráter

> moral que permite dividir os patrões em *bons* e *maus*, *felizes* e *infelizes* que *consideram* ou *não consideram* seus empregados, que são *limpos* ou *sujos*, etc. (DAMATTA, 1990: 156).

Dessa forma, pode-se notar a dificuldade de se formarem identidades horizontais entre pessoas de mesma posição, pois é "muito mais fácil a identificação com o superior do que com o igual" (DAMATTA, 1990: 158). Nesse sentido, "se o critério econômico é determinante do padrão de vida, ele não é de modo algum determinante das relações pessoais (e morais)". Além disso, complementa DaMatta (1990: 159), "O 'Você sabe com quem está falando?' (...) é um instrumento de uma sociedade onde as relações pessoais formam o núcleo daquilo que nós chamamos de 'moralidade' (ou 'esfera moral'), e tem um enorme peso no jogo vivo do sistema, sempre ocupando os espaços que as leis do Estado e da economia não penetram".

Daí, os contrastes ou as articulações entre a nossa "modernidade" e a nossa "moralidade", entre a ideologia igualitária e individualista e a nossa realidade "hierarquizante, complementar e holística". Por isso, DaMatta considera que, no Brasil, "é necessário ser doutor e sábio, além de rico", ou seja, tudo passa pelo "idioma hierarquizante do sistema".

Sendo assim, a fórmula do "Você sabe com quem está falando?" opera 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*, a *gentalha*, à *massa*; numa palavra, aos impuros em geral" (DAMATTA, 1990: 166-167). Tomando como referência a "Teoria do Medalhão" de Machado de Assis, DaMatta (1990) explorou as manifestações do personagem “Medalhão”, no mundo holista de nossa sociedade, na qual ele pode surgir em qualquer grupo para estabelecer diferenças e hierarquias, desde a favela ao Congresso. Nas sociedades modernas, essas figuras são chamadas de VIP (V*ery Important Person*).

No âmbito da moralidade, DaMatta (1990) chamou atenção para a dialeticidade entre a nossa *cordialidade* e a "lógica brutal das identidades sociais", visto que seus desvendamentos podem mostrar ações de autoritarismo e violências, ao sabor do velho ditado: "aos inimigos a lei, aos amigos tudo!", ou seja, nas situações concretas, em que os problemas são resolvidos pelos códigos morais, destacam-se o *jeitinho*, a *malandragem* e a solidariedade, centrando-se a unidade na *pessoa*, mas, ao se tratar das leis, segue-se a "vertente impessoal e universalizante, igualitárias do sistema", centrando-se a unidade no *indivíduo*.

Após todas essas considerações, DaMatta (1990: 181) procurou distinguir, enquanto construções sociais, as noções de *pessoa* e *indivíduo*, seguindo as orientações teóricas do sociólogo francês Louis Dumont. A noção de *indivíduo* é característica da sociedade

ocidental, onde se destaca o "eu individual", "repositório de sentimentos, emoções, liberdade, espaço interno, capaz, portanto, de pretender a *liberdade* e a *igualdade*, sendo a solidão e o amor dois de seus traços básicos, e o poder de optar e escolher, um dos seus direitos mais fundamentais". A noção de *pessoa* é derivada da maioria das sociedades onde prevalece o social, no qual o indivíduo está contido e imerso, complementando um ao outro para formar uma totalidade. Segundo ele, essas duas noções estão presentes em todas as sociedades, existindo entre ambas, uma relação dialética.

Assim, para DaMatta (1990: 182),

> 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.

As características que distinguem as noções de *indivíduo e pessoa* podem ser apresentadas, segundo DaMatta (1990: 184-185), a seguir.

Quadro 2. Diferença entre *indivíduo e pessoa*

| **INDIVÍDUO** | **PESSOA** |
|---|---|
| Livre, tem direito a um espaço próprio | Presa à totalidade social à qual se vincula de modo necessário |
| Igual a todos os outros | Complementar aos outros |
| Tem escolhas, que são vistas como seus direitos fundamentais | Não tem escolhas |
| Tem emoções particulares | Tem emoções coletivas |
| A consciência é individual | A consciência é social (isto é, a totalidade tem precedência) |
| A amizade é básica no relacionamento = escolhas | A amizade é residual e juridicamente definida |
| O romance e a novela íntima, individualista (obra de autor), são essenciais | A mitologia, as formulações paradigmáticas do mundo são básicas como formas de expressão |
| Faz as regras do mundo onde vive | Recebe as regras do mundo onde vive |
| Não há mediação entre ele e o todo | A segmentação é a norma |

Fonte: Adaptado de DaMatta (1990)

De acordo com DaMatta (1990), no sistema social brasileiro, as duas noções são básicas porque operam de modo simultâneo, ao contrário de outras sociedades, como os Estados Unidos, por exemplo. Entretanto, no Brasil, segundo DaMatta, prevalece a noção de *pessoa* sobre a de *indivíduo*, sendo o *individualismo* interpretado como sinônimo de egoísmo, sentimento condenado entre os brasileiros. O que se pode observar, no caso das leis que, supostamente, foram criadas para corrigir as desigualdades é que elas, na verdade, "tornam o sistema de relações pessoais mais solidário, mais operativo e mais preparado

para superar as dificuldades colocadas pela autoridade impessoal da regra" (DAMATTA, 1990: 195).

DaMatta (1990) fez referência às zonas de passagem da *pessoa* ao *indivíduo* e vice-versa, enfatizando que o domínio da *pessoa* no Brasil está na família e na casa. A saída de casa para o trabalho ou para a escola significa a passagem de *pessoa* à *indivíduo* e depois à *pessoa*, quando o emprego ou a escola se tornam familiar. Entretanto, aqueles que migram e quebram seus vínculos familiares e de amizade vão constituir a massa de indivíduos sujeitos às leis. Na verdade, podem-se interpretar, na atualidade, as zonas de passagem, as quais se referiu DaMatta, como formas de articulação entre os dois sistemas de valores, pois, nesse contexto, as pessoas se "alimentam" desses extremos, onde as relações entre ambos os lados acontecem simultaneamente, expressando a composição de valores que projeta a sociedade brasileira como uma *sociedade híbrida (ou uma sociedade plural)*.

Por outro lado, Figueiredo (1995) captou, nesse processo de articulação de valores, duas novas categorias: *sujeito e meros indivíduos*. Figueiredo (1995) introduziu sua posição teórica ao esclarecer que o indivíduo autônomo, na acepção moderna do termo, adquire o caráter de *sujeito*. Isto porque *o indivíduo autônomo*, caracterizado pela sua "capacidade de gerar leis e viver sob o império das leis por si mesmo consagradas, [acrescenta a] possibilidade de realizar sua liberdade positiva" (FIGUEIREDO, 1995: 30). Daí, relacionar o *indivíduo autônomo* como *sujeito* e o *indivíduo independente* como *mero indivíduo*, caracterizado pela ausência de vínculos, obrigações pessoais e lealdades. Para Figueiredo (1995: 32) o *sujeito* deve ser "plenamente reflexivo, em termos de uma perfeita autoconsciência e de um total domínio da própria vontade". Entretanto, na análise sobre o *sujeito* no Brasil, Figueiredo(1995: 30) observou que

> [...], todos os produtos de uma civilização erigida em torno da subjetividade moderna, autônoma e fundante, ficavam deslocados na falta daquilo exatamente que lhes dá assento e legitimidade: *o sujeito*.

Nesse sentido, criticou a posição de "duplicidade e interação entre as partes", concebidas por DaMatta, avaliando que, se "a interação entre moderno e tradicional, entre holístico e individualista se daria mediante o *uso* - oportunista - que cada um faria dos dois sistemas" (FIGUEIREDO, 1995: 45-46), seríamos um "bando de psicopatas". Daí, sua análise de que um indivíduo que se posiciona como *oportunista* está se identificando com aquele personagem criado pela "lei de Gerson", ou seja,

> [...] a lei do *sucesso instrumental a qualquer preço* e **sem limites**, conhecida entre nós como 'lei de Gerson', o que o coloca na condição inequívoca e paradoxal de um *supersujeito* insubmisso, de um *sujeito não assujeitado*, não comprometido, livre de contradições íntimas, sem culpas e sem vergonha.

A posição contrária do *oportunista* seria aquela denominada por DaMatta (1990) de "Nirvana social", a superpessoa no Brasil, aquela que fica "acima de qualquer suspeita", considerada como "nosso patrimônio", cuja projeção é avassaladora e cujo prestígio não deve ser subestimado.

Figueiredo (1995) apropriou-se das ideias de Schwarz para expressar sua concepção de *meros indivíduos* e *sujeito* no Brasil. Para ele, *meros indivíduos* são homens livres e pobres que perderam o abrigo dos “pistolões” ou que lutam pela autonomia e que se assujeitam às leis impessoais. Os *meros indivíduos* são o resultado do rompimento de vínculos e obrigações com a dissolução das instituições holistas, o que os coloca numa posição vulnerável diante de formas autoritárias de controle. Em termos gerais, representam as condições dos homens livres e pobres, próximo à condição de ex-escravos ou dos antigos *moradores* das grandes fazendas que adquiriram a "liberdade" de trabalho e que passaram, hoje, a formar as fileiras de acampados do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). Esses *meros indivíduos* estão em processo de luta pela autonomia, o que os remete à posição de "transitante", na concepção de Turner (1974). Além disso, vale lembrar que eles, frequentemente, não têm acesso algum às leis, o que os coloca, também, na condição de "sub-cidadãos", na análise de Souza (2006).

Ao analisar, simultaneamente, as manifestações e articulações de valores das categorias *Pessoa, Sujeito e Meros Indivíduos*, no contexto atual da sociedade brasileira, Figueiredo (1995: 81) fez as seguintes considerações:

1. as condições da existência como *mero indivíduo*, são como sempre foram, extremamente difíceis e quase sempre indesejáveis;
2. as condições de existência como *pessoa* vão se tornando precárias mas ainda subsistem e atraem;
3. as possibilidades de existir como *sujeito* abrem-se lentamente, exigindo investimentos muito empenhados e custosos.

Figueiredo (1995: 72) considerou que o *sujeito*, no Brasil, é representado pelo "militante político". Para esse autor, quando a militância política é assumida como modo de vida, manifestando-se de forma rígida e dogmática, é porque sempre faltou "um lugar natural na sociedade para o *sujeito*", obrigando-o a criar esse espaço. Por isso, explicou Figueiredo, a posição de um militante político é "como a de um *sujeito no meio das pessoas*, como a de uma peça fora de lugar" (FIGUEIREDO, 1995: 72), visto como um excêntrico não pelas suas ideias mais ou menos revolucionárias, mas por "uma espécie de versão caricaturesca da subjetividade moderna", que procura implementar.

Para Figueiredo (1995: 120), "a forma de subjetividade do militante marxista-leninista serviu de padrão da militância no século XX", destacando-se três eixos pelos quais

transitam: ação desalienada, movimento inexorável da história, serviços prestados à causa. Segundo Figueiredo (1995: 119-120), todos esses eixos reivindicam a condição de "verdadeiro sujeito": em primeiro lugar, por "ter-se libertado dos constrangimentos sociais para se assumir como *senhor de sua própria vontade e artífice da própria vida"*; em segundo lugar, por "ter-se transformado em veículo de impulsos sociais que seguem seu próprio rumo e no seu próprio ritmo, carregando consigo, como a força de uma vontade necessária e impositiva, os que se dispõem a ouvi-los e a fazê-los seus"; em terceiro lugar, "por ser o intérprete e campeão abnegado de uma causa a cuja vontade se assujeita integralmente incorporando-a e renunciando a qualquer direito individual".

Entre figuras e personagens que demonstram o modo de ser do brasileiro, explorados pelos autores por meio do eixo temático "holismo/individualismo", não se poderia deixar de fora a figura do "malandro", analisada por DaMatta (1990). Esse autor procurou, inicialmente, situar "o malandro" dentro de um triângulo de dramas e de heróis, em que as procissões correspondem a santos, romeiros, peregrinos, renunciadores; os carnavais, a malandros, seres marginais e, ou, liminais; e, as paradas, a caxias, autoridades, leis, os "quadrados". DaMatta (1990) chamou atenção para o fato de que esse sistema de personagens atua como algo complexo que admite transformações e jamais deve ser tomado estaticamente.

Para DaMatta Pedro Malasartes é o paradigma do chamado *malandro*, personagem oposto ao dos rituais da ordem, o caxias. Assim, o *malandro* é definido por DaMatta (1990: 216) "um ser deslocado das regras formais, fatalmente excluído do mercado de trabalhadores, aliás definido por nós como totalmente avesso ao trabalho e individualizado pelo modo de andar, falar e vestir-se". O que é significativo no mundo da malandragem é "a voz, o sentimento e a improvisação: aquilo que, em nossa sociedade, é definido como pertencendo ao 'coração' e ao 'sentimento'" (DAMATTA, 1990: 217). O *malandro* é aquele que vive entre a ordem e a desordem, e a sua malandragem se traduz na esperteza, na vivacidade, podendo chegar à desonestidade, o que o transformaria em um marginal ou em bandido[3].

Nesse caso, Pedro Malasartes configura-se como um "herói sem nenhum caráter", um homem que "sempre está voltando à ordem para exercer sua vingança e, assim, pela zombaria e sagacidade (arma típica dos fracos), recoloca a esperança de corrigir o mundo, compensando as diferenças sociais" (DAMATTA, 1990: 225).

[3]DaMatta (1990) lembra que, em nossa literatura, há exemplos ricos do que ele caracteriza como *malandro*, tais como, *Memórias de um Sargento de Milícias* e *Macunaíma.*

A seguir, serão reproduzidas as condições do primeiro momento da narrativa, que DaMatta extrai da publicação de Luís da Câmara Cascudo em seus “Contos Tradicionais do Brasil”, para melhor compreensão da trajetória de Pedro Malasartes.

A narrativa é a seguinte:

1. Um casal de velhos tinha dois filhos homens, João e Pedro.
2. Como eram pobres, João e Pedro tinham que sair do grupo doméstico para ganhar a vida.
3. Pedro é definido como ‘astucioso e vadio’, daí o seu nome.
4. João, irmão mais velho de Pedro, emprega-se numa fazenda.
5. O proprietário da fazenda era ‘rico e velhaco’. Fazia contratos impossíveis de serem cumpridos pelos trabalhadores, e assim não pagava aos seus empregados.
6. Os contratos impossíveis definiam o seguinte: (a) o empregado não podia enjeitar serviço e (b) não podia ficar zangado. Caso tais condições ocorressem, um deles (patrão ou empregado) perderia uma tira de couro do pescoço até o fim das costas.
7. É precisamente isso que ocorre com João, que volta para casa sem o dinheiro do seu salário e sem o couro das costas, depois de quase um ano de trabalho.
8. Pedro fica furioso e sai para vingar o irmão.
9. A partir daí, suas aventuras são iniciadas (DAMATTA, 1990: 227).

Com base nesta narrativa, DaMatta (1990: 231) elaborou algumas análises importantes. Para ele,

> O mito de Malasartes pode ser tomado como o mito do trabalhador brasileiro, como a saga daquele que tem que estar sempre buscando algo que não possui; sempre - como eles mesmos dizem - em busca do trabalho e do patrão, sobretudo do ‘bom patrão’ que os ancore definitivamente na estrutura social.

Nesse sentido, os dois irmãos estão submetidos a uma dupla relação de patronagem. Por um lado, submetem-se ao domínio do fazendeiro rico e velhaco e, por outro, ao poder dos pais (obediência e respeito), que dependem deles enquanto força de trabalho. Entretanto, a diferença colocada entre os dois irmãos (João, trabalhador e honesto, Pedro, vadio e sagaz), permite visualizar as possibilidades de transformação das relações sociais, no caso da “malandragem” de Pedro.

Assim, ao estabelecer um contrato de trabalho impessoal, o fazendeiro colocou João, trabalhador e honesto, numa situação de *mero indivíduo*, “apenas um dado no mundo impessoal das regras econômicas”, impossibilitando-o de manifestar qualquer reclamação, pois aceitou as regras do contrato. Pedro, por outro lado, ao exercer suas qualidades de *malandro*, resolve vingar seu irmão. O que Pedro faz é inverter toda a situação, seguindo, literalmente, as regras do contrato, mas de forma astuta, ou seja, se o fazendeiro ordenou que vendesse os porcos, por exemplo, ele o fez, mas ficou com o produto daquela venda. Ao agir dessa forma, segundo DaMatta, Pedro revelou que “o poder dos fracos é o poder de obedecer e, por isso mesmo, destruir a opressão pela obediência malandra, oportuna e sagaz” (DAMATTA, 1990: 243).

Nesse caso, Pedro Malasartes representa um modo de relacionamento alternativo, invertendo a relação de *contrato* pela de *reciprocidade*, colocando-o, dessa forma, numa relação de pessoa a pessoa. Nesse sentido, DaMatta (1990: 239) levantou uma questão importante: “Temos em nosso sistema, uma ideologia complexa de compensações sociais. Um sistema tão desenvolvido que eu me pergunto se ele não é equivalente a uma verdadeira ética das posições subordinadas e inferiores”.

Enfim, a malandragem pode ser traduzida como um verdadeiro jogo de inversões sociais que possibilita ao inversor mudar a situação a seu favor. Assim fez Pedro Malasartes:

> Quando a vida surge marcada pelos códigos impessoais, Pedro personaliza tudo. (...) Pedro não renuncia completamente à ordem, mas também não fica na plena marginalidade. Sua escolha, sejamos finalmente claros, é da esfera intermediária, aquela zona da inconsistência onde - vale repetir - não ter caráter significa justamente o inverso: ser um homem de caráter e nunca, jamais, pretender reformar o mundo apresentando-se como o grande exemplo. Este, creio, é o paradoxo final dos Malasartes e dos malandros (DAMATTA, 1990: 248).