TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

NO SUBMUNDO DA CULTURA: MEMÓRIA E MISÉRIA NAS PROFISSÕES DE JOÃO DO RIO

IN THE UNDERWORLD OF CULTURE: MEMORY E MISERY IN THE PROFESSIONS OF JOÃO DO RIO

Felipe Fritiz de Carvalho[1]

RESUMO: Com este trabalho, analisamos as relações entre a História e a Cultura, através de teóricos como Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Giorgio Agamben, Johan Huizinga, Terry Eagleton, e tentamos entender essa relação em algumas crônicas de João do Rio. O que nos interessa propriamente é a relação criada entre passado e presente, a criação de uma memória que explica e salva tanto o presente como o passado: a força messiânica que toda geração possui, segundo Walter Benjamin. Assim, existirá nas crônicas de João do Rio, em sua maioria reportagens publicadas em jornais da época, esse elemento messiânico, que resgata da obscuridade um passado remoto, esquecido?
PALAVRAS-CHAVE: João do Rio; Hist[oria da Cultura; Jogo; Profanação; Memória Cultural.

ABSTRACT: With this essay we entend to study the conceptual relationship beetween History and Culture, through critics and philosophers such as Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Giorogio Agamben, Johan Huizinga and Terry Eagleton, to understand this matter in some João do Rio's cronics. What moves us is properly the relationship between past and present, the creation of a memory that explains e and saves the present as well as the past: the messianic force that all generations hold, said Walter Benjamin. Therefore, will there be in this texts, in their majority writen to newspapers of the time, this messianic element, that rescues from obscurity a forgoten past?
KEY-WORDS: João do Rio; Cultural History; Play; Profanation; Cultural Memory.

Introdução

A necessidade de repensar, refundar os Estados nacionais, como quer Hugo Achugar[2], é, sobretudo, uma tarefa estética e política. Política porque envolve o *uso* do passado: realizar, desse passado, um novo uso, interessado, isto é, comprometido com um futuro ou mesmo com uma imagem e com um desejo de futuro a partir das necessidades de um dado presente. Estética, na medida em que o que se pretende é transformar a organização da memória e as bases ou suportes

---

[1] Doutorando em Estudos Literários pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). E-mail: felipe.literatura@gmail.com

[2] ACHUGAR, Hugo. Direitos de memória: sobre independências e Estados-nação na América Latina. In: ___. *Planetas sem boca*: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura. Tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 221-249.

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

que lhe dão sustentamento, em outras palavras, é estética pois implica a *construção* de uma forma de pensamento e visão de mundo que lhes determinem segundo pressupostos outros.

Mas, para refundar os Estados e sua memória-história, é preciso conjugar o "lugar da memória" – onde ela é inscrita – com a sua "enunciação" – o ambiente em que é escrita –, entendê-la como discurso. Desnaturalizar a memória e, mais ainda, desnaturalizar o discurso que a produz através de uma verdadeira política capaz de engendrar não a verdade histórica, mas a percepção de que todo o discurso da história e da memória é, desde o início, interpretação histórica. Caso contrário, se este discurso não for percebido como uma interpretação construída a partir de um presente, que muito provavelmente também possuía seus interesses, sejam estes os interesses dos vencidos ou os dos vencedores, corre-se o risco de cair em um paternalismo teleológico — quase sempre motivado por leituras enfraquecedoras das teorias socialistas de Marx — ou mesmo na frouxa justificativa de um fascismo que tende cada vez mais a se naturalizar como devir histórico, como já pensava Walter Benjamin e o confirma Giorgio Agamben.

Assim, discutir o lugar a partir do qual é formado o discurso histórico significa colocar em conflito a noção de origem e, por isso, toda discussão que funda uma política da memória deve abalar os alicerces mais firmes e afirmados do arquivo, não no sentido de o destruir, mas no de o reconstruir politicamente. Logo, cabe perguntar ainda se o tempo da memória é também o tempo de sua enunciação. "Provavelmente não", seria a resposta; todavia, num determinado ponto, esses dois tempos se cruzam e se confundem com *um* presente. A enunciação toma invariavelmente a experiência histórica como um passado, na medida em que o fenômeno memorialístico é sua sustentação, mas, na medida em que a própria enunciação se transforma em memória (experiência histórica de *seu* presente[3]), o tempo das duas se confunde com o presente da enunciação, que é sempre o tempo de um desejo, ou de um tempo desejante: o instante, isto é, o

[3] Giorgio Agamben (2008, p. 87) afirma que todo exercício político (profano) seja da memória ou brincadeira – exercício político por excelência no vocabulário do italiano – violenta o tempo histórico em sua vitalidade diacrônica e faz com que o passado (uma experiência histórica definida) aconteça no próprio presente da enunciação ou do simples gesto, ou seja, sincronicamente: "O brinquedo é uma materialização da historicidade contida nos objetos, que ele consegue extrair por meio de uma manipulação particular. Enquanto, na verdade, o valor e o significado do objeto antigo ou do documento é função da sua antiguidade, ou seja, do seu presentificar e tornar tangível um passado mais ou menos remoto, o brinquedo, desmembrando e distorcendo o passado ou miniaturizando o presente – jogando, pois tanto com a *diacronia* quanto com a *sincronia* – presentifica e torna tangível a temporalidade humana em si".

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

tempo que insta (Benjamin, nas *Teses*, lembra que existe um presente que precisa se deter para que o passado possa ser escrito, mas sabemos que esse presente é detido porque um desejo entra em movimento): tempo que insta talvez pela recuperação de um passado, experiência fadada ao fracasso, experiência da falta; talvez o desejo de constituir uma experiência do presente e descobrir as novas potencialidades de futuro e que, por isso mesmo, é construída em cima de incertezas (toda experiência implica perigo) e que pode nunca vir a acontecer – Agamben lembra que toda potência carrega consigo uma "potência de impossibilidade" (AGAMBEN apud ASSMANN, 2007, p. 8) –, fardo trágico que o historiador-memorialista deve carregar.

Portanto, a percepção da prática revisionista como exercício interessado de interpretação faz a crítica ou pelo menos coloca em suspeita todo aquele que toma o discurso ou nele toma um lugar, e possibilita uma polifonia que antes era tida como impossível, na medida em que se tinha uma interpretação naturalizada como verdade histórica. Essa mesma polifonia, não podemos deixar de insistir, é interessada, cheia de invasões, infiltrações, talvez até de trapaças. Mas isso nem sempre é ruim, o que importa é como essas revisões são agenciadas, que políticas as fundam, e quais outras políticas elas tornam possíveis. Se toda transmissão da memória implica esquecimentos, obliterações, ou, no "menor" dos casos, desconsiderações, e por isso mesmo, carrega consigo uma certa quantidade de barbárie, resta saber se essa barbárie pode fundar novas políticas e práticas da memória baseadas numa maior multiplicidade ou que, desde o princípio ou ao final, possam agregar ou depreender, sem excluir, o próprio conceito de múltiplo no de memória, desterritorializá-la sem a destruir, produzir política ao *repartir entre todos* (profanar, como quer Agamben) o direito de memória, sem cair no paternalismo que assombra todo messianismo.

Talvez possamos dizer, com os novos meios de comunicação, com sua surpreendente velocidade de interação e, mais ainda, a partir do uso desses meios e das novas políticas de integração social (não utópicas), que o que vem acontecendo é uma verdadeira desterritorialização da memória. Ou então dizer que a memória como "fenômeno em si" ainda não foi desterritorializada, mas o foram os seus recursos de montagem e de produção. Desterritorializar a memória como fenômeno talvez signifique territorializá-la na multiplicidade, politizar sua territorialização, entendendo desde já que sua territorialização é uma forma de agrupar não "*a* memória em si" (oficial, do Estado), mas as potências de memória (de futuro).

Isto significa visitar, retornar ao arquivo, mas para aprender a diferenciar o cheiro da poeira que envelhece e envilece (também versões interessadas, mas tendenciosas), do cheiro da

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

poeira que se agrega ao pergaminho apenas com fim de não se perder, esperando o momento certo de aparecer.

A "História" de Benjamin

Como falamos de memória, o conceito que colocaremos em circuito pode nos trazer, se não uma nova luz, pelo menos uma visada outra à estética e à política do arquivo: é aquele que aparece nas teses "Sobre o conceito de História", último ensaio escrito por Walter Benjamin, e publicado postumamente em 1940 – o conceito de experiência do passado, já que essa experiência é determinante em qualquer reconstrução interessada dos relatos nacionais.

As Teses possuem inúmeras entradas, e seu caráter fragmentário nos permite — ou pelo menos nos induz — a sempre desejar lê-las a partir de uma espécie de alinearidade interessada, que desconfia da ordem crescente da numeração desses curiosos aforismos e da enumeração dos argumentos que contêm. Por exemplo, poderíamos começar a análise do texto benjaminiano pela tese de número 16. Ali, há um fator determinante para a compreensão dessa multiplicidade textual: é a patente diferenciação (e até oposição) entre o materialismo histórico e o historicismo burguês e positivista, vigente em todo o século XIX.

> O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente *aquele* presente em que ele escreve a história. O historicista apresenta uma imagem "eterna" do passado, o materialismo histórico faz desse passado uma experiência única. (...) Ele fica senhor das suas forças, suficientemente viril para fazer saltar pelos ares o *continuun* da história (BENJAMIN, 1994, p. 230-31) [4].

Assim, é uma diferença de posturas que se assinala, uma diferença politicamente marcada. Ao propor constituir, com o passado, uma "experiência única", em lugar de lhe construir uma "imagem eterna", o que Benjamin pretende é construir sobretudo uma imagem politicamente interessada de uma experiência e de um período que foram obliterados e oprimidos (Tese 6) propositadamente pelas classes vencedoras, que contaram e deixaram como "legado histórico" da tradição apenas a sua visão dos fatos para o que hoje conhecemos como burguesia.

[4] De ora em diante, limitamo-nos a nos referir às *Teses* diretamente, colocando entre parênteses a palavra Tese, seguida do número correspondente à tese citada. Como nesse caso: (Tese 16). Ou então, em referência aos apêndices às *Teses*, como no caso: (Apêndice 1).

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

É isto que significa escovar a história a contrapelo (Tese 7). A ideia e experiência do passado que então se apresentará, por interessada que é, pode e tem muito a nos dizer do momento presente, ou seja, do campo de forças em que esse novo discurso sobre/com um submundo da história foi pela primeira vez formulado. Assim, o presente do discurso histórico possui uma determinada potência de redimir, isto é, de retirar da escuridão e do esquecimento um evento histórico sufocado pela História "dos vencedores". Essa virtualidade messiânica do presente é, como já dissemos e novamente gostaríamos de insistir, uma tarefa política, na medida em que esse momento histórico preciso é sempre um momento histórico humano — ele religa os homens entre si, no tempo, segundo uma lógica que não é a de causa e de consequência, pois é preciso lembrar sempre que o passado do vencido não constitui propriamente uma tradição linear através do discurso histórico corrente, que é sempre do vencedor — a tradição dos vencidos só pode ser considerada com tal se revirarmos de cabeça para baixo o vocábulo "tradição". Logo, ao ligar os homens (os tempos) novamente quando o passado obscuro é invocado, várias noções podem mudar: os rumos que o presente *pode* tomar (trata-se de uma possibilidade); a própria constituição do presente; e, por fim, invocado, o passado mesmo é transformado através dessa relação interessada em que é colocado.

> Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissoluvelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso (Tese 2).

O que então estamos na iminência de perder? Qual a punição para a ausência no encontro secreto marcado entre as gerações passadas e a nossa? Segundo Benjamin, a fixação da verdadeira imagem do passado é um relâmpago misterioso e fugidio que demanda dos homens uma longa preparação para ser reconhecido. Essa imagem é uma "reminiscência do passado", e não o passado "como ele de fato foi" (Tese 5). O passado em si mesmo, quer-nos parecer, para Benjamin, é irrecuperável. E é nesse momento, o do relâmpago, que o passado grita que quer e

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

que precisa ser ouvido, que tem algo a dizer, não apenas sobre si mesmo, mas, sobretudo, dizer que, quando ouvido, ele é capaz de mostrar uma nova imagem do presente que está direcionada a si mesmo, e que esta é sua potência revitalizadora: não deixar, no momento mais crucial, que o presente escape de nós, que o presente se perca — esse é o preço que o historiador deve estar disposto a pagar ou a receber: com a voz do passado, a essência de um presente — o seu, o presente de sua comunidade e de sua cultura. É o risco de perder o presente e o passado que o historiador assume: ou com sua boa preparação, seu exercício de cuidado, de extrema atenção, e de força para quebrar a continuidade histórica em que vive sua época; ou com sua fraqueza, incapaz de segurar e capturar essa imagem que, se passar despercebida, pode ser irrecuperável.

Essa potência de irrecuperabilidade ou, caso se queira, essa potência irrepetível do presente, é um índice do estado histórico em que vivemos, o estado de exceção permanente (paradigmática) que resulta de uma tradição vencedora (a *Histoire*). É por isso que precisamos construir esse conceito de História que revele que o devir-histórico de "nossa" cultura (esta, que nos foi imposta) carrega consigo um índice de barbárie em sua transmissibilidade, e também precisamos criar um verdadeiro "estado de exceção" contra o fascismo (do tempo de Benjamin e do nosso, segundo Agamben) e contra toda dominação em geral (Tese 7). Só aí perceberemos, como o *Angelus Novus* de Klee (Tese 9), que uma tempestade nos assola: é a moral do progresso a todo custo da sociedade capitalista, e do historicismo burguês e positivista, que tenta nos passar a ideia de um tempo "homogêneo" e "vazio", o tempo da História Universal, da dominação e obliteração universais (Tese 17).

E a História Universal é a história das causalidades:

> O historicismo se contenta em estabelecer seu nexo causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios. O historiador consciente disso renuncia a desfiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário. Ele capta a configuração em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito do presente com um "agora" no qual se infiltraram estilhaços do messiânico (Apêndice 1).

Assim, como podemos agora perceber claramente, a salvação do passado salva também o *nosso* presente. E é exatamente essa dimensão político-messiânica do passado e do presente que

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

nos importa: salvar, no presente e com ele, as potências de futuro; retirar do limbo sua condição de possibilidade.

Entre o sacro e o profano

De ora em diante, a exemplificar ou para comprovar o que dissemos, aproximemo-nos de um caso específico e que nos importa a nós, brasileiros, de uma maneira geral. O que significa, histórica e politicamente, a Reforma Urbana de Pereira Passos, no Rio de Janeiro, no início do século passado? Essa questão nos impele a pensar historicamente, primeiro, e em segundo lugar, literariamente, trazendo aquele que talvez melhor tenha registrado o que significou a Reforma: João do Rio.

Há na Reforma Urbana do Rio de Janeiro, um resíduo, um lastro, um resquício, um movimento que a liga historicamente àquilo que poderíamos chamar "revolução cartesiana" da filosofia, pois é com René Descartes, na primeira metade do século XVII que tem início a emancipação racional do homem. É a partir dele e de seu sistema filosófico que o homem adquire uma consciência racional (no sentido moderno do termo[5]) de si mesmo, e, por assim dizer, destrona Deus, colocando-se no topo da escala de valores. É com Descartes que se inicia a Era Moderna, a era do *homo sapiens* e do Antropocentrismo, em contraposição ao Teocentrismo medieval.

A emancipação gera uma crença e uma confiança na força humana até então nunca vistas. O homem se sente, enfim, capaz de mudar o mundo à sua medida, a tal ponto que toda uma teoria do Estado irá se formar daí a um século (Montesquieu), uma nova relação com a História (Voltaire), um novo contrato social e a teorização do homem natural e ingênuo, ainda não civilizado (Rousseau). A renovação do homem como tal precisava ser acompanhada de uma nova espécie de saber, de uma nova maneira de viver em sociedade, sobretudo de uma nova maneira

[5] Para a diferença entre a razão grega, *lógos*, e a razão moderna, *ratio*, cf. LEBRUN, Gérard. Sombra e Luz em Platão. In: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de; CACCIOLA, Maria Lucia M. O.; KAWANO, Marta. (orgs.). *A filosofia e sua história:* Gérard Lebrun. Apresentação de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p.397-411.

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

de estudar o passado, de ver nele algo distante. É no Iluminismo que haverá a primeira quebra decisiva com o passado da humanidade: Octavio Paz a chamou de "tradição da ruptura" [6].

Ora, não será de espantar que a palavra "cultura", que até então significava o processo inteiro da lavoura, do cultivo, viesse mais tarde a mudar também de significado. É Terry Eagleton que nos provê seu significado primordial:

> (...) o conceito de cultura, etimologicamente falando, é um conceito derivado do de natureza. Um de seus significados originais é "lavoura" ou "cultivo agrícola", o cultivo do que cresce naturalmente. (...) nossa palavra para a mais nobre das atividades humanas, assim, é derivada de trabalho e agricultura, colheita e cultivo (EAGLETON, 2005, p. 9-10).

A cultura, que hoje é comum se considerar uma dilapidação espiritual, era antes um processo puramente material, braçal, ligado à terra e de subsistência mesmo. A mudança de seu significado remete-se profundamente à mudança capital que se inicia com o humanismo racionalista de Descartes. Não apenas o conceito de cultura é que se transforma, pois, se antes a cultura já era um conceito derivado do de natureza, não deixará de o ser: o conceito de cultura se transforma porque também o de natureza é compreendido diferentemente, passando a ser considerada uma natureza humanizada, isto é, indissociável do ponto de vista humano: enquanto em seu primeiro significado a natureza ditava seus limites próprios ao homem que a lavrava, a partir de então esses limites seriam borrados, já que novas tecnologias iriam surgir, principalmente no período que segue a Primeira Revolução Industrial. Assim, a cultura passa a ser atributo dos povos civilizados, urbanos, e não mais agrários: ela é um índice de civilidade, de boas maneiras, é o índice da nova humanidade, da nova civilização. E, como um valor que adquire o *status* de valor em si, é praticamente sacralizada:

> A raiz latina da palavra "cultura" é *colere*, o que se pode significar qualquer coisa, desde cultivar a adorar e proteger. Seu significado de "habitar" evoluiu do latim *colonus* (...). Mas *colere* também desemboca, via o latim *cultus*, no termo religioso "culto", assim como a própria ideia de cultura vem na Idade Moderna a colocar-se no lugar de um sentido desvanecente de divindade e transcendência. Verdades culturais — trate-se da arte elevada ou das tradições de um povo — são algumas vezes verdades sagradas, a serem protegidas e reverenciadas. A

[6] Cf. PAZ, Octavio. *Os filhos do barro*: do Romantismo à vanguarda. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 15-33.

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

> cultura, então, herda o manto imponente da autoridade religiosa (...) (EAGLETON, 2005, p.10-11).

Logo, é uma imagem da cultura que será sacralizada: a imagem erudita e aristocrata da cultura, enquanto que os homens que antes eram cultos, isto é cultivadores da terra, agora já não o podem ser, submersos no mundo agrário da lavoura, sem tempo para o lazer e o cultivo de si mesmos (EAGLETON, 2005, p. 10).

Mas não era suficiente. Se a humanidade mudava, era preciso transformar toda a infraestrutura capaz de abrigá-la. É o advento das cidades modernas, segundo o modelo parisiense, já que a França, desde o Iluminismo, era o pólo irradiador da "nova civilização". E é aqui que entra o jogo histórico que liga a Reforma Urbana ao movimento que tem início em Descartes, pois também ela tem seu modelo em Paris, principalmente no advento por excelência da modernidade, o ágil e veloz bulevar francês, mas também o modelo de higienização cultural que esse advento acarreta.

Contudo, alinhavar historicamente a Reforma carioca a toda a nova complexidade da humanidade moderna não é o bastante, já que a Reforma, veremos, é produto de apenas uma versão da cultura, melhor dizer, de apenas uma cultura dominante, sacralizada, da cultura aristocrática, e o que pretendemos é analisar a relação entre as culturas de classe no Rio de Janeiro. Assim, é preciso entender como se dá essa relação.

Eagleton nos revela a forma como a nova cultura (civilidade dos civilizados) entra em contato com a natureza, e com essa outra espécie de cultura que teve a voz abafada:

> Se a natureza é sempre de alguma forma cultural, então as culturas são construídas *com base no incessante tráfego com a natureza que chamamos trabalho*. As cidades são construídas tomando-se por base areia, madeira, ferro, pedra, água e assim por diante, e são assim tão naturais quando os idílios rurais são culturais (EAGLETON, 2005, p. 12-3).

Portanto, é na relação trabalhista que as culturas se encontram, primeiramente, segundo os valores de exploração de uma classe por outra. Mas essa visão é apenas uma visão superficial da cultura, que Eagleton que nos entrega, parafraseando David Harvey. Há um elemento da cultura que foi deixado de lado: o jogo. Será Johan Huizinga que construirá uma teoria da cultura que abriga a noção de jogo como seu elemento.

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

> Já há muitos anos que vem crescendo em mim a convicção de que é no jogo e pelo jogo que a civilização [*Kultur*] surge e se desenvolve. É possível encontrar indícios dessa opinião em minhas obras desde 1903. Foi ela o tema de meu discurso anual como Reitor da Universidade de Leyden, em 1933, e posteriormente de conferências em Zurique, Viena e Londres, neste último caso sob o título *The Play Element of Culture* (*O jogo como elemento da cultura*). Em todas as vezes, meus hóspedes pretenderam corrigir o título para "na" cultura, mas sempre protestei e insisti no uso do genitivo, pois minha intenção não era definir o lugar do jogo entre todas as outras manifestações culturais, e sim *determinar até que ponto a própria cultura possui um caráter lúdico* [*grifo nosso*]. O objetivo deste estudo mais desenvolvido é procurar integrar o conceito de jogo no de cultura (HUIZINGA, 1980, s.p.).

Huizinga, em seu *Homo ludens*: o jogo como elemento da cultura, ressignifica o conceito de cultura através do conceito de jogo. É nele e através dele que as culturas se ligam principalmente, nas suas práticas, desde as mais complexas às mais simples. Mas o que importa dizer é que o jogo, em suas características próprias não é exatamente um elemento humanista da cultura, isto é, que o homem vem acrescentar à ideia de cultura, pois o jogo é mais antigo que a própria cultura, dado que esta, mesmo em seus tempos mais primordiais, exige a relação social, enquanto o jogo não: os animais, diz-nos Huizinga, não esperaram o homem para que este os ensinasse a brincar (HUIZINGA, 1980, p. 1). Todavia, nem mesmo o filósofo da cultura alemão foi capaz de perceber a completa noção de jogo para o homem moderno, principalmente o do século XX. Quando trata do jogo como elemento dos ritos religiosos, refere-se apenas aos ritos dos povos ditos primitivos e "selvagens" — esquece-se de mostrar como o jogo está ligado principalmente ao ato da profanação, como prática política. Assim, é Giorgio Agamben que nos amplia o significado do conceito de jogo aliando-o à profanação e, assim, a uma certa imagem da *religio*[7].

> A passagem do sagrado ao profano [*a profanação*] pode acontecer também por meio de um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incongruente do sagrado. Trata-se do jogo. (...) A maioria dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sacras, de rituais e de práticas divinatórias que outrora pertenciam à esfera religiosa em sentido amplo. (...) A potência do ato sagrado (...) reside na conjunção do mito que narra a história com o rito que a reproduz e a põe em cena. O jogo quebra essa unidade: como *ludus*, ou jogo de ação, faz desaparecer o mito e conserva o rito; como *jocus*, ou jogo de palavras, ele cancela o rito e

[7] Cf. AGAMBEN, 2007, p. 66: "O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o "reler") perante as formas — e as fórmulas — que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, *mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos*" [*grifo nosso*].

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

> deixa sobreviver o mito. [*aqui, cita Benveniste*] "Se o sagrado pode ser definido através da unidade consubstancial entre o mito e o rito, poderíamos dizer que há jogo quando apenas metade da operação sagrada é realizada, traduzindo só mito em palavras e só o rito em ações" (AGAMBEN, 2007, p. 66-67).

Assim, o jogo devolve à esfera do humano o que dela havia sido subtraído, isto é, sacralizado (consagrado aos deuses), e essa é sua tarefa política. Devolver a uma cultura popular (lembremos que o folclore — *folk lore*, sabedoria ou *cultura popular* — sempre foi considerado pagão e por isso, profano, isto é, ligado aos homens comuns, no sentido que Agamben empresta ao "profano") o que a outra cultura sacralizou, ou então, fazer um novo uso da cultura sacralizada.

Mas, esse conceito de profanação já estava presente inclusive nas *Teses* de Benjamin. A tese 4 está toda sob a égide da profanação: o questionamento do vencedor pelo vencido. A profanação da história contada pelo vencedor é feita a partir dos atributos espirituais do vencido, principalmente porque é do sentido histórico, em suas duas dimensões semânticas, que importa fazer novo uso: o sentido, em seu caráter puramente direcional — o rumo da história *no* presente; e o sentido, como uma produção de significado: é também em caráter de significante que o passado é transformado e profanado. Entendamos: a história contada e narrada pelo vencedor possui um caráter material (é sempre um sistema de classe que vence, e por isso, também um sistema cultural) e um outro, que é sempre significante, ou espiritual, como nos diz Benjamin. O caráter material do passado, é impossível redimi-lo por completo: é um despojo e, como tal, é tomado para criar as condições de possibilidade de vida da classe vencedora, sendo utilizado e exaurido nesse sentido: ele não existe mais, efetivamente, a não ser como fato histórico. Já o caráter significante ou espiritual persiste, na medida em que é a forma mesma em que a história passa a ser contada (a produção de um sentido ou visão histórica — a do vencedor — e a obliteração e condenação ao esquecimento da outra, a do vencido) e na direção que ela toma desde então (os processos históricos que se tomam em relação de causa e consequência). Porque o sentido material do passado não existe senão como fato histórico, ele não pode ser profanado diretamente. Mas, nesse *jogo histórico*, pode-se profanar diretamente, este sim, o sentido espiritual, quando invocamos o passado que foi obliterado. Fazer um novo uso, interessado, desse signo histórico é a tarefa política (messiânica, no sentido benjaminiano) do presente. Nesse sentido, o que se faz é retirar o fato histórico de sua relação cronológica linear, de sua relação de causa e

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

consequência no desdobrar-se do devir da história, isto é, retirá-lo de sua diacronia e, fazendo um uso novo, transformar essa relação num processo sincrônico: o passado acontece ao mesmo tempo que o presente (no presente que para, diz Benjamin), melhor dizer, o passado acontece novamente pela primeira vez (o oximoro é proposital) *no* presente: a história ganha uma nova potência. A versão sacralizada do devir histórico é tocada pela mão do homem e devolvido a sua esfera humana[8]: o tempo divino e intocável é profanado e restaurado aos homens. Ora, dessa maneira, o caráter material da história do vencedor não é profanado, já que ele não existe mais efetivamente. Entretanto, seu caráter espiritual é abalado pois ele deixa de ter um sentido forte para o presente, na medida em que este foi colocado em relação com o passado do vencido: assim os dois sentidos são solapados, porque se o primeiro não existia factualmente, ele deixa de ter importância — é esquecido — e o outro (o espiritual) perde, ou é destituído, (de) sua própria narratividade, é desnaturalizado: profanado.

É assim que se dá a relação polêmica (do grego *pólemos*) entre as duas culturas presentes no Rio de Janeiro da *Belle Époque*. Logo, é sob a égide da profanação que iremos estudá-la na obra de João do Rio.

As profissões da miséria

Há, em praticamente todas as crônicas que figuram na seção "O que se vê nas ruas", da coletânea *A alma encantadora das ruas*, uma estrutura recorrente: o diálogo, sempre de feições didáticas e pedagógicas, em que um simples informante ou mesmo um amigo do narrador (do aprendiz) ensina, revela a condição miserável das baixas camadas da população, chegando ao cúmulo de deixar entrever, às vezes, as condições de possibilidade para que a miséria possa acontecer, como um luxo a quem não se devia sequer prometê-la. Nesse sentido, essas crônicas de João do Rio têm muito da estrutura do diálogo platônico, mas se nos textos do filósofo grego o sábio Sócrates sempre nos presenteia com alguma pepita de verdade, eternizada pela História dos homens, nas pequenas reportagens literárias do nosso dândi carioca, é uma verdade

8 Cf. AGAMBEN, 2007, p. 66: "Uma das formas mais simples de profanação ocorre através do contato (*contagione*) no mesmo sacrifício que realiza e regula a passagem da vítima da esfera humana para a divina ... há um contágio profano, um tocar que desencanta e devolve ao uso aquilo que o sagrado havia separado e petrificado".

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

miserável, crônica e temporal, isto é, profundamente ligada ao seu tempo, que se nos apresenta. Ora, essa é talvez a primeira profanação que podemos captar vinda de João do Rio: utilizar a estrutura sublime do texto platônico de maneira nova, interessada em mostrar a discrepância vital que existe entre as culturas de sua época.

A tese principal deste livro, tomado em sua completude, é a de que a face verdadeira do Rio de Janeira é totalmente desconhecida ao carioca. É a primeira verdade interessada que nosso cronista vem a aprender de seu interlocutor-professor.

> Oh! Essas pequenas profissões ignoradas, que são partes integrantes do mecanismo das grandes cidades!
> O Rio pode conhecer muito bem a vida do burguês de Londres, as peças de Paris, a geografia da Manchúria e o patriotismo japonês. A apostar, porém, que não conhece nem a sua própria planta, nem a vida de toda essa sociedade, de todos esses meios estranhos e exóticos, de todas as profissões que constituem o progresso, a dor, a miséria da vasta Babel que se transforma. E entretanto, meu caro, quanto soluço, quanta ambição, quanto horror e também quanta compensação na vida humilde que estamos a ver (RIO, 2008i, p. 60)

Ora, há uma vida inteiramente desconhecida da sociedade burguesa carioca, que apenas conhece seu "igual" londrino, a geografia manchuriana: o seu fora, em resumo. Todavia, é totalmente incapaz de saber o que se dá tão ao pé de si. Já dissemos que é através do trabalho que as culturas se encontram e se "relacionam", mesmo que com poderes e oportunidades assimétricas, desproporcionais, e será nesse mesmo campo de batalha, o das pequenas profissões, algumas delas as mais absurdas, que João do Rio se encontrará repentinamente submerso: as profissões da miséria.

Sabemos que havia uma moral progressista que se disseminava mais e mais nas altas camadas da sociedade carioca, uma moral de progresso a todo custo, desde a passagem dos bondes a cavalo à geração do bonde elétrico, que atropelava os cidadãos inconsequentemente, da fantástica e inimaginável invenção do cinematógrafo que assusta pela absurda força realista, até as grandes indústrias corporativas, tecnologias tais que, devido a sua grande novidade e seu inusitado, acaba por transformar o ritmo de vida do homem como um todo, a ponto de uma nova educação corporal se tornar necessária, a fim de habituar o frágil corpo humano a toda

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

revolução que o próprio homem criou.[9] E, mesmo assim, esses mesmos homens criadores não são capazes de perceber, em meio às revoluções, aquilo que fica estagnado no tempo, que não se transforma, ou que se transforma em proporções demasiadamente pequenas. A vida do povo se transforma muito lentamente para que algo ali chame a atenção. Mas, mesmo assim, as relações entre as classes distanciadas subsistem.

> O Rio tem também as suas pequenas profissões exóticas, *produto da miséria ligada às fábricas importantes*, aos adelos, ao baixo comércio. O Rio, como todas as grandes cidades, esmiúça no próprio monturo a vida dos desgraçados. (...)
> Todos esses pobres seres vivos tristes vivem do cisco, do que cai nas sarjetas, dos ratos, dos magros gatos dos telhados, são os heróis da utilidade, os que apanham o inútil para viver, os inconscientes aplicadores à vida das cidades daquele axioma de Lavoisier; nada se perde na natureza. A polícia não os prende, e, na boêmia das ruas, os desgraçados são ainda explorados pelos adelos, pelos ferros velhos, pelos proprietários das fábricas... (RIO, 2008i, p. 55-56) [*grifos nossos*]

A despeito da crueza da vida dos miseráveis que o interlocutor do cronista nos revela, uma importante informação pode ser apreendida dali: a mesma vida baixa que é desconhecida da classe alta carioca é por ela mantida assim, isto é, forma-se uma relação de interdependência entre elas, um círculo vicioso. As pequenas profissões precisam das grandes fábricas para sobreviverem e estas daquelas.

Assim, prestemos nós atenção ao que ali acontece, com a ajuda de João do Rio. A primeira pequena profissão sobre a qual aprende nosso cronista é a dos trapeiros.

Os trapos do ofício (ou Da Academia da miséria)

Os trapeiros, cujo nome evidencia, são os catadores de trapos de todos os tipos, mas principalmente de pano, sujo ou limpo, e de papel. São dependentes do baixo comércio de móveis e de restaurações, como das grandes fábricas de tecido ou papel, que compram os trapos a fim de reutilizá-los na grande indústria, fazendo passar por novo o que é imprestável. O aprendiz João do Rio se desconcerta diante da verdade dessa existência subterrânea:

---

[9] Cf. SEVCENKO, Nicolau. A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio. In: ___ (org.). *História da vida privada*, vol. III. República: da *Belle Époque* à *Era do rádio*.São Paulo: Companhia das letras, 1998. p. 513-619.

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

> — Mas, senhor Deus! É uma infinidade, uma infinidade de profissões sem academia! *Até parece que não estamos no Rio de Janeiro...*
> — Coitados! Andam todos na dolorosa academia da miséria, e, vê tu, até nisso há vocações! Os trapeiros, por exemplo, dividem-se em duas especialidades: a dos trapos limpos e a de todos os trapos. Ainda há os cursos suplementares dos apanhadores de papéis, de cavacos e de chumbo (...) e são um mundo de velhos desiludidos, de mulheres gastas, de garotos e de crianças, filhos de família, que saem, por ordem dos pais, com um saco às costas, para cavar a vida nas horas da limpeza das ruas (RIO, 2008i, p. 56)

E isso tudo em plena Reforma Urbana, com sua moral de higienização e saneamento, seja no campo da saúde ou no sentido de limpeza do centro da cidade, ao retirar os pobres das ruas centrais. Esses trapeiros eram uma espécie estranha que saía à cata de lixo justamente na hora da limpeza, que dependia do bom tempo (no caso dos trapeiros de trapos limpos, dependendo fortemente da ausência da chuva, sob risco de grandes prejuízos) para encontrar sua fonte de renda. Não é muito difícil de se cair em um paternalismo diante do horror de descrições como essas, a que João do Rio dá voz:

> Os trapeiros existem desde que nós possuímos fábricas de papel e fábricas de móveis. Os primeiros apanham trapos, todos os trapos encontrados na rua, remexem o lixo, arrancam da poeira e do esterco os pedaços de pano, que serão em pouco alvo papel; os outros têm o serviço mais especial de procurar panos limpos, trapos em perfeito estado, para vender aos lustradores das fábricas de móveis. As grandes casas deste gênero compram em porção a traparia limpa. A uns não prejudica a intempérie, aos segundos a chuva causa prejuízos enormes. Imagina essa pobre gente, quando chove, quando não há sol, com céu aberto em cataratas e, em cada rua, uma inundação! (RIO, 2008i, p. 57)

Como podemos ver, "parece que não estamos no Rio de Janeiro". É de uma existência até mais que subterrânea que nosso cronista fala. Ao dar voz a esse bando de desvalidos, o presente ganha nova face, uma existência outra, que até então era insuspeita, inaudita, interdita mesmo, já que a mania de progresso é totalmente incongruente com um quadro desses, pintado pelo jornalista. A higienização é contradita a todo instante por esses seres de rosto sujo, de roupa maltrapilha, e é o dever político, de profanação, que o historiador deve assumir de lhes dar voz, deixar que nos digam algo sobre nós mesmos, porque é isso que eles fazem. A denúncia desse submundo descaracteriza a vida burguesa que, como uma flor, nasce, também ela, do esterco.

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

Mas há outras pequenas profissões! Há ainda os caçadores de gatos, que saem à cata dos "bichanos" para vendê-los, descourados, aos restaurantes de luxo, frequentados pela burguesia, fazendo-se passar por coelhos, seguindo o velho dito popular: "gato por lebre" (RIO, 2008i, p. 57). Os selistas, em que se fundamenta a falsificação de cigarros e charutos finos. As charutarias os contratam para colher na rua os selos de charutos caros para poder vender as marcas mais baratas como de alta qualidade. Os ratoeiros, os agentes sanitários da miséria, que compram ratos das casas do subúrbio e das favelas nascentes do centro da capital e vendem para a Diretoria de Saneamento e de Higienização.

Isso tudo, sem comentar dos "urubus" ou, como nós os conhecemos hoje, os "papa-defuntos" que parasitam as entradas das casas de saúde, os necrotérios.

Sobre seu *modus operandi*, revela-nos:

> — Os agenciadores de coroas levantam-se de madrugada e compram todos os jornais para ver quais os homens importantes falecidos na véspera. Defunto pobre não precisa de luxo, e coroa é luxo. Logo que tomam as notas disparam para a casa do morto e propõem adiantar o que for necessário para o enterro, com a condição de se lhes comprarem as coroas (RIO, 2008h, p. 81)

A cada descrição fica mais impossível imaginar que todas essas formas de se ganhar a vida tenham passado despercebidas à História, mais inusitado ainda pensar que eles existiram e que existem até hoje. Trazê-las a tona faz perceber o imperceptível. Agora, somos capazes de *ver* o Rio de Janeiro, isto é, de entrar em contato, mesmo que mínimo ainda, com aquela complexidade vital que é a rua moderna. A reforma, com seu intuito de limpar o centro velho do Rio da *Belle Époque*, não dá conta de varrer essa vida obscura e vertiginosa que se agita nos cantos de becos, nas vielas estreitas que vão dar na Avenida Central. A História — que era arrumadinha como um terno à inglesa, e referimo-nos, aqui, ao "passo inglês" de que nos fala Nicolau Sevcenko[10], isto é, de feições alienadas — desconfigura-se e percebe, como o *flâneur*, aquilo que está ao lado, muito próximo, contudo deixado de lado, distanciado propositadamente. A História fica mais humana

[10] Cf. SEVCENKO, Nicolau. *Op. cit*, p. 551: "Diferentemente da curiosidade escrutinadora do *flâneur* ou do envolvimento afetivo com a paisagem urbana, típico da *derive*, o que caracteriza o 'passo inglês' ou o 'andar à americana' é sobretudo a atitude de total desprendimento por tudo e por todos que estão ao seu redor".

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

porque ao homem comum é devolvida, saindo da esfera sacra de uma classe que não se deixa permear pela realidade desnutrida do próximo, e, assim, torna-se profana.

A visão histórica que passamos a ter é também audição histórica. João do Rio nos diz também dos mercadores de livros das ruas do centro e de suas apregoações barulhentas, de suas edições falsificadas, de comércio ilegal que povoa o centro do Rio, enfim. E, como já se disse, esses *camelôs*, e toda raça de gente desvalida, quebrada, não vai para a cadeia, porque a sociedade precisa deles, em determinado nível de suas relações. Para a cadeia vão outros.

O outro lado da higiene: o corpo sujo

Com a Reforma Urbana da Regeneração carioca, uma nova ética da limpeza e da higiene começa a ganhar corpo. Tudo parecia mudar, nos altos setores da sociedade. O próprio caráter retraído do corpo da sociedade tende a se transformar: se, antes, o paradigma corporal na virada do século era ainda de feitio romântico, pálido, macilento, helênico, no sentido estatuário mesmo; agora, em meio a uma época de revoluções nos modos de se vestir, de construir, de ser, da qual o modelo universal era o "homem de ação" que saía para o trabalho, o paradigma é o do corpo bronzeado, bem torneado, atlético mesmo. Não impressiona que é por essa mesma época que surge uma espécie de moralismo atlético entre a comunidade burguesa: a regata era o espetáculo do momento; até mesmo as praias que, antes, eram condenadas como lugar da indecência, são veneradas, por ser justamente onde o corpo se mostra mais arrojado, mais olímpico. Nicolau Sevcenko chama a esse moralismo: "ética do ativismo" (SEVCENKO, 1998, p. 569). E acrescenta que essa nova ética tem relação lógica com a Reforma Urbana de Pereira Passos:

> Que Pereira Passos concebesse "aquilo", isto é, a proliferação da cultura desportiva como o complemento lógico da Regeneração, não era obviamente casual. As regatas do Botafogo correspondiam ao corso e às corridas de carros, bicicletas e motocicletas disputadas na recém-inaugurada avenida Beira-Mar. O desenvolvimento dos esportes na passagem do século se destinava justamente a adaptar os corpos e as mentes à demanda acelerada das novas tecnologias. Como as metrópoles eram o palco por excelência para o desempenho dos novos potenciais técnicos, nada mais natural que a reforma urbana incluísse também a reforma dos corpos e das mentes (SEVCENKO, 1998, p. 571).

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

A afirmativa de Sevcenko deixa clara a mudança no paradigma da cultura dos corpos na sociedade da Regeneração. O corpo precisa mudar, não resta dúvida, para que pudesse atender às novas exigências de um novo mundo que acabava de ser construído. E era o jogo o centro da nova ética, justamente o jogo, a forma de profanação por excelência que era capturada pela sociedade sacra e improfanável, justamente ele que até então era a forma mais eficaz de mostrar como ocorria a tensão entre as duas classes, nas duas cidades que ora passavam a existir: o Rio da Avenida Central, da ética esportiva, e o Rio das favelas, sem lei. O jogo, como órgão da profanação, entrara em decadência na sociedade moderna.[11]

O jogo como elemento cultural predominante. A cultura do corpo atlético é distinção social e, por isso, começa a ser sacralizada pela ética social da burguesia, a ética higiênica. Quanto não podemos perceber, então, o mesmo jogo como profanação (recuperando num certo sentido, sua potência política) se o percebemos nas classes mais pobres da sociedade, com seus corpos "sujos", incontroláveis pelas leis da Reforma Urbana: a capoeira, por exemplo, no início do século, causava temor social, puro preconceito, mas a tal ponto que a própria palavra, quando usada como substantivo que classificava um seguimento da sociedade ("os capoeiras") era sinônimo forte de criminoso. A sociedade pobre, que se queria excluir do centro da cidade, profana o jogo sacro, devolvendo-o a sua esfera humana e política, alcançada não pelo fato de se mudarem suas regras e especificações (nada prova que a cultura popular as tenha mudado), mas por submeter o próprio jogo e suas regras a um elemento estranho, não sacro e sim profano, que é o seu próprio *corpo rejeitado*: o corpo estropiado pela fome e pela miséria, dilacerado pela doenças venéreas, pelos vícios ligados à intoxicação, mais ainda: o jogo sacralizado é profanado pelo contato com a "doença social" (para transformar a metáfora burguesa em elemento afirmador da profanação do jogo feita pelas camadas desprivilegiadas).

Ora, podemos encontrar muito facilmente dois elementos da contradição que havia entre a ética do ativismo burguês e o desleixo para com o corpo do pobre, nas crônicas de João do Rio:

[11] Cf. AGAMBEN, *op. cit.,* p. 67-8: "O jogo como órgão da profanação está em decadência em todo lugar. Que o homem moderno já não sabe jogar fica provado precisamente pela multiplicação vertiginosa de novos e velhos jogos. No jogo, nas danças e nas festas, ele procura de maneira desesperada e obstinada, precisamente o contrário do que ali poderia encontrar: a possibilidade de voltar à festa perdida, um retorno ao sagrado e aos seus ritos, mesmo que fosse na forma das insossas cerimônias da nova religião espetacular ...".

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

o primeiro deles é a modificação visual e icônica do corpo, da marcação definitiva — a tatuagem. O estigma social é bem claro nessa passagem:

> A sociedade, obedecendo à corrente das modernas ideias criminalistas, olha com desconfiança a tatuagem. O curioso é que — e esses estranhos problemas da psicologia talvez não sejam nunca explicados — o curioso é que nos que se deixam tatuar por não terem mais que fazer, em geral, o elemento puro das aldeias portuguesas, o único quase incontaminável da baixa classe do Rio, mostram sem o menor receio os braços enquanto os criminosos, os assassinos, os que já deixaram a ficha no gabinete de antropometria, fazem o possível para ocultá-los e escondem os desenhos do corpo como um crime. Por quê? Receio de que sejam sinais por onde se faça o seu reconhecimento? Isso com os da polícia talvez. Mas mesmo com pessoas, cujos intentos conhecem, o receio persiste, porque decerto eles consideram aquilo a marca de fogo da sociedade, de cuja tentação foram incapazes de fugir, levados pela inexorável fatalidade (RIO, 2008g, 68).

A tatuagem constrói no corpo um território selvagem que a sociedade não reconhece e, por isso, discrimina e transforma em sinal de vandalismo. Mas também constrói um território social, fazendo parte da caracterização e diferenciação de grupos étnicos, entre os quais eram mais comuns os negros, os turcos, alguns portugueses, as meretrizes e os rufiões (RIO, 2008g, p. 63-4). Cada grupo possui sua iconografia básica, com pequenas variantes de cunho subjetivo, marcas pessoais de destaque. Os negros têm, em geral, um crucificado (RIO, 2008g, p. 64) ou então alguma entidade do candomblé ou da umbanda. Já os turcos turvam de certa complexidade a pele, bem como é complexa a variedade de religiões de que são seguidores:

> Os turcos são muçulmanos, maronitas, cismáticos, judeus, e nestas religiões diversas não há gente mais cheia de abusões, de receios, de medos. Nas casa da rua da Alfândega, Núncio e Senhor dos Passos, existem, sob o malho, feitiçarias estranhas, e a tatuagem forra a pele dos homens como amuletos. Os maronitas pintam iniciais, corações; os cismáticos têm verdadeiros ícones primitivos nos peitos e nos braços; os outros trazem para o corpo pedaços de paramentos sagrados. É por exemplo muito comum o turco com as mãos franjadas de azul, cinco franjas nas costas da mão, correspondendo aos cinco dedos. Essas cinco franjas são a simbolização das franjas da *taleth* [*espécie de xale*], vestimenta dos *Khasar*, nas quais está entrançado a fio de ouro o grande nome de Javé (RIO, 2008g, p. 64).

E assim, são marcadas, cada vez mais, as camadas da sociedade que vão sendo excluídas do centro "higienizado" da cidade. A tal ponto que, como nos mostra Sevcenko, a simples e, hoje, inocente, marca de vacinação passa a "revelar de pronto a passagem do seu portador pelo

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

sistema penitenciário" (SEVCENKO, 1998, p. 572). O corpo do pobre é o estigma social por excelência; é ele, com sua imundície, que se queria retirar às pressas da nova cidade que se formava.

O segundo elemento da contradição é ainda mais inusitado: é o corpo dos comedores e freqüentadores das casas de ópio, o corpo macilento e amarelado dos "chins", dos chineses. O corpo dos imigrantes chineses é o brasão do descaso social do Rio de Janeiro de início dos 1900.

João do Rio, nesta crônica em especial, "Visões d'ópio", toma para si com toda força o papel de aprendiz, sendo levado a conhecer as casas de fumo e de intoxicação dos chineses, tão perto do centro novo, mas de realidade tão discrepante da comunidade carioca, que assume ares de mistério e de fantasmagoria. O ambiente é tenso e pérfido, horrível mesmo. Não sem asco e vertigem o repórter percorre todo o texto, com receio de que alguma coisa terrível estivesse preste a ocorrer. Ao mesmo tempo, sem surpresa alguma, o interlocutor do cronista, que o vai levar pelas casas de fumo, responde à pergunta de João do Rio, que inicia a crônica: "Os comedores de ópio?"

> — Sim — dizia-me o amigo com quem eu estava —, o éter é um vício que nos evola, um *vício de aristocracia*. Eu conheço outros mais brutais: o ópio, o desespero do ópio.
> — Mas aqui!
> — Aqui. Nunca frequentou os chins das ruas da cidade velha, nunca conversou com essas caras cor de goma que param detrás do Necrotério e são perseguidas, a pedrada, pelos ciganos exploradores? Os senhores não conhecem esta grande cidade que Estácio de Sá defendeu um dia dos franceses. O Rio é o pomo de mar, é cosmópolis num caleidoscópio, é a praia com vaza que o oceano lhe traz (RIO, 2008n, p. 103).

Neste fragmento se encontram pelos menos três ou quatro índices do absurdo social que representa a existência do "chins" para a sociedade burguesa. O primeiro é a presença de um "vício aristocrata": o éter, que romanticamente dissolve no ar o usuário — até mesmo a frase é dita com certa languidez permeada de doce agilidade. O éter é o vício da *Belle Époque*, capaz de dar ao corpo essa leveza entorpecida que eleva os corpos ao ambiente mais etéreo. Até mesmo as palavras que utilizamos parecem ecoar entre si, e delimitam um ambiente fechado, aristocrático, cheio de si a tal ponto que não precisa conhecer o resto do mundo.

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

O segundo sinal é a exclamação do aprendiz: "Mas aqui!", como se se falasse de algo absurdamente distante, que existisse apenas do outro lado do mundo. Os comedores de ópio eram uma realidade brasileira obliterada e esse corpo intoxicado deveria ser a todo custo escondido. Ainda um terceiro sinal existe em função do segundo: é a leve reprimenda que o "professor" dá ao aluno desavisado e mesmo desorientado, que não conhece o próprio meio, no qual vive também essa chusma de incontáveis fantasmas e perdedores sociais. Mas a reprimenda não se limita apenas ao aprendiz, mas a toda uma classe de "senhores", a generalização não deixa dúvidas. Cabe ainda pensar que "as ruas da cidade velha" são aquelas mesmas que terminam no bulevar e que o circundam por todos os lados, restando desconhecidas, ou apenas conhecidas superficialmente.

O último signo do extravio social do Rio de Janeiro é a própria caracterização da cidade, "cosmópolis num caleidoscópio", o mundo se agrupando em cosmo, organizado, mas desorganizado ao mesmo tempo, refratário, caleidoscópico: mas o caleidoscópio é também a imagem do delírio do ópio em que os chins se afogam.

Agora, apesar do extenso da citação, o cronista pinta um quadro de horrores, que completa o desconhecimento geral do ambiente em que vive, com minúcias que podem mesmo enojar o estudioso mais forte. É o ambiente em que dez chineses atingem o estado de intoxicação:

> A cena é de um lúgubre exotismo. Os chins estão inteiramente nus, as lâmpadas estrelam a escuridão de olhos sangrentos, das paredes pendem pedaços de ganga rubra com sentenças filosóficas rabiscadas a nanquim. O chão está atravancado de bancos e roupas, e os chins mergulham a plenos estos na estufa dos delírios.
> A intoxicação já os transforma. Um deles, a cabeça pendente, a língua roxa, as pálpebras apertadas, ronca estirado, e o seu pescoço amarelo, como à espera da lâmina de uma faca. Outro, de cócoras, mastigando pedaços de massa cor de azinhavre, enraivece um cão gordo, sem cauda, um cão que mostra os dentes, espumando. E há mais: um com as pernas cruzadas, lambendo o ópio líquido na ponta do cachimbo; dois outros deitados, queimando na chama das candeias as porções do sumo enervante. Estes tentam erguer-se, ao ver-nos, com um idêntico esforço, o semblante transfigurado (RIO, 2008n, p. 108).

A decadência do ambiente não possui limites e a cena choca a qualquer um. O peso da cena carrega as palavras de um gosto amargo, induzindo-nos à mesma reação que o cronista — o desespero, palavra que o "professor" pronunciara já no início da conversa com a maior das

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

perspicácias. A crônica termina em desespero e agitação nervosa contra as paredes do quarto: é a intoxicação, não de ópio, mas de realidade, que arrebata o estudante da vida e o historiador que quer profanar: a vida cobra sempre um alto custo.

Mas a partir de agora, entraremos num abismo mais leve, todavia mais profano, pois a atividade profanadora não se trata apenas ato de recontar uma história miserável, mas da própria matéria dos textos que seguem. E não por acaso são os textos que nos induzem a uma alegria inusitada, no sentido nietzschiano, que se faz toda vez que a vida encontra vazão e cresce em potência. Se antes, e até agora, nos detemos nos abismos que ninguém conhecia, iremos em direção aos abismos da superfície, em que o mundo do centro novo se transfigura com a passagem do cortejo dionisíaco do carnaval e também do seu descuido (o contrário da *religio*).

Entre Dionísio e o cordão

A profanação, diz-nos Giorgio Agamben (2007), se dá quando um novo uso do sagrado se torna possível, um uso humano e interessado. Assim, a profanação tem um sentido político de responsabilidade para com os homens: a sua história [dos homens], na medida em que nunca foi contada, foi relegada a um campo escuro, isolado acusticamente, mas trancado sem chave. Sair dessa obscuridade implica querer transcender sua condição, ir à claridade e reconfigurá-la, fazer dela um uso potente, não como os que já estão nela, mas como aqueles a quem ela não poderia nunca ser dirigida. Isso significa mudar sua natureza, ou pelo menos parte dela. Assim, pensemos que a Avenida Central (atual Rio Branco) seja essa claridade e que os homens comuns, reais, foram expulsos dali e relegados às favelas nascentes. Chegar à claridade da Avenida não significa exatamente alcançar morar em seu entorno, mas invadi-la[12] sutilmente, implantar nela um elemento novo [o próprio homem], e tirá-la de sua condição harmoniosa e fácil com a vida das altas estratificações sociais.

Sendo assim, o que acontece quando uma revolução toma lugar no centro da Avenida? O que pode acontecer se os homens comuns, relegados aos morros, invadissem a Avenida, não pela força, mas por um ato tão sutil que quase parecesse natural(izado)? "A rua personaliza-se" (RIO, 2008c, p. 141). Mas personalizar não significa puramente antropomorfismo, pois não é a imagem histórica do Homem que a invade (que é fruto do racionalismo cartesiano que, como já vimos, é

[12] Cf. EAGLETON, *op. cit.*, p. 10-11: "A cultura, então, herda o manto imponente da autoridade religiosa, mas também tem afinidades desconfortável com ocupação e invasão".

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

o germe do projeto de progresso a todo custo da sociedade moderna), mas o seu contrário, a do homem revolucionário, isto é, daquele que traz consigo uma nova natureza, desnaturalizadora, capaz de desnaturalizar esse antropomorfismo oficial e ressignificá-lo. Mas resta a pergunta: como invadi-la? A resposta é mais fácil do que parece: o carnaval.

É no Carnaval que a Avenida é restituída à vida, recuperando todas as suas potencialidades políticas (isto é, agremiadoras do humano), e desnaturalizando-se com muita força, sob o poder um golpe todo leve, mas de punho firme. João do Rio nos mostra a invasão muito claramente:

> Era em plena Rua do Ouvidor. Não se podia andar. A multidão apertava-se, sufocada. Havia sujeitos congestos, forçando passagem com os cotovelos, mulheres afogueadas, crianças a gritar, tipos que berravam pilhérias. A pletora da alegria punha desvarios em todas as faces. Era provável que do largo de São Francisco à rua Direita dançassem vinte cordões e quarenta grupos, rufassem duzentos tambores, zabumbassem cem bombos, gritassem cinqüenta mil pessoas (RIO, 2008c, p. 140)

É o exato início da crônica e o povo já invadiu o bulevar. O que mais assusta o nosso narrador não são as gentes gritando, a bateria de carnaval, nem mesmo a quantidade de cordões que se multiplicava a todo instante, aparecendo não se sabia de onde; o que o assustava era o fato de tudo isso acontecer "em plena Rua do Ouvidor", a rua utilitária, burguesa, canônica mesmo. E ela era completamente desfigurada pelos cordões: é isso que assusta nosso aprendiz. Todavia, logo uma nova lição se faz presente.

"O cordão é o último elo das religiões pagãs" (RIO, 2008c). Trazer à tona o elo perdido das religiões obliteradas é um ato profanatório, principalmente quando o paganismo, tão satanizado pelo Cristianismo, é a chave de explicação mais plausível para a congregação que invade o lugar da sagrada higienização de Pereira Passos. O cordão "recorda o delírio das procissões em Biblos pela época da primavera e a fúria rábida das bacantes" (RIO, 2008c, p. 142). Ora, realizar essa conexão subterrânea entre o cordão carioca e o cortejo dionisíaco é ressignificá-los, dar-lhes nova luz. Como já dissemos, ligar um fato presente a um fato passado e obliterado — sabemos que com Sócrates e Eurípedes o dionisismo da tragédia morre, quedando obscuramente até Nietzsche o resgatar da escuridão, já passados 25 séculos entre os dois

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

momentos — só pode partir de um entendimento de que esse passado tem algo a dizer sobre o presente que o invoca. O que, exatamente, o dionisismo tem a dizer do cordão carioca?

Agora, e só agora, somos capazes de entender a real importância de um "negralhão" suado, coberto de penas, que "estendia o braço musculoso e nu sustentando o tacape de ferro" (RIO, 2008c, p. 142): é esse negro que vem trazendo o carro alegórico do falo dionisíaco, o tacape de ferro, símbolo fálico, denotador da potência telúrica da transformação do homem em deus, isto é, de sua "apoteose". É essa a condição para conectar o cordão ao cortejo das bacantes: a apoteose, que coroa o "entusiasmo ardente" da turba. Lembremo-nos aqui o significado de "entusiasmo", a possessão divina, significa que uma divindade habita o corpo de um homem que podemos chamar — entusiasmado. O interlocutor de nosso cronista lhe dá uma informação importante: "o carnaval é uma festa religiosa, é o misto dos dias sagrados de Afrodita (sic) e Dioniso (sic), vem coroado de pâmpanos e cheirando a luxúria. As mulheres entregam-se; os homens abrem-se" (RIO, 2008c, p. 144). É a quebra do *principium individuationis* (princípio de individuação), a condição de possibilidade para que o cordão *seja* um novo cortejo dionisíaco, capaz de salvar o antigo, com aquela potência messiânica de que nos fala Benjamin. A abertura ontológica do homem, a entrega telúrica da mulher, são as verdadeiras formas do entusiasmo, da possessão dionisíaca do homem. O cruzamento das épocas se dá unicamente porque o homem se transforma em obra de arte, transformando também sua História em arte, intempestivamente, como nos revela Nietzsche. O cortejo é a simbolização do coletivo, da comunidade com a natureza que Dionísio traz consigo, assim,

> [...] é preciso que o folião penetre, se integre e se entregue a uma massa de estranhos para que ele perca as referências da sua identidade e se incorpore na dimensão maior da multidão enlouquecida. Se alguém que o conhece permanece perto dele, ele não pode deixar de se reconhecer no olhar que o identifica. Daí a necessidade da fantasia e das máscaras como recurso auxiliar de despersonalização. O efeito do Carnaval é dissolver a consciência individual na pulsação sensual dos corpos em comunicação por meio do ritmo. É apenas estando sozinho, portanto, que se pode viver a emoção do coletivo (SEVCENKO, 1998, p. 596-597).

Nicolau Sevcenko dá a medida exata do que significa o cordão carioca. Está tudo presente em sua descrição psicológica do dionisismo despersonalizador do carnaval: a multidão entusiasmada (enlouquecida), a sensação de estranheza (isto é, a revelação da "visão dionisíaca do

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

mundo"), a verdadeira essência do corpo, profanando o automatismo sensorial, e a máscara do coro trágico que tem o papel mais importante da tragédia — através da música, e por isso mesmo, do ritmo, é o coro que diz a verdade terrível do dionisismo, "o artista trágico não é um pessimista, ele diz sim a tudo que é problemático e terrível, *é dionisíaco*" (NIETZSCHE, 1984, p. 30).

Dizer *sim* à verdade problemática da vida, da verdade, aniquiladora da identidade individual do homem, isto é o que faz o homem ser habitado por Dionísio. E quanto ele não se sente feliz com isso! O próprio Nietzsche diz isso melhor que qualquer outro em *Ecce homo*:

> Até que ponto eu havia com isso encontrado a concepção do "trágico", o conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia, eu o expressei no *Crepúsculo dos ídolos*. "O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos — a *isto* chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. *Não* para livra-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga — assim o entendeu mal Aristóteles —, mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir a ser — esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*..." (NIETZSCHE, 2005, p. 63-4)[13].

Mas engana-se quem pensa que esse "destruir" possui um valor negativo, pois, para Nietzsche, só quem é capaz de destruir, tem a mão forte o suficiente para criar. Já vimos isso quando Nietzsche falava da História. É preciso destruir, isso é, fazer ruir a história do vencedor para criar a história do vencido, dar-lhe voz. E é assim que o próprio João do Rio analisa seu aprendizado. É trazendo à tona Dionísio que nosso cordão se salva, e salva também o cortejo das bacantes: João do Rio dá uma face nova à história do homem ao destruir a face polida, harmônica e sem tensão da história que culminaria na Rua do Ouvidor.

Considerações finais

[13] Compare-se esta passagem de João do Rio (2008c, p. 150) àquela de Nietzsche: "Só a alma da turba consegue o prodígio de ligar o sofrimento e o gozo na mesma lei de fatalidade, só o povo diverte-se não esquecendo as suas chagas, só a populaça desta terra de sol encara sem pavor a morte nos sambas macabros do Carnaval".

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

Assim, depois de todo nosso percurso até aqui, podemos chegar a uma primeira e modesta afirmativa sobre a reconstrução da memória (e de um determinado presente) da Nação: nossa reconstrução do passado nos traz de volta a um *presente* e dá a possibilidade de um futuro. Todavia, no que essa afirmativa traz de modéstia, carrega-se também de uma certeza terrível – a certeza de que esse presente (o nosso presente) e esse futuro não estão garantidos, não podem ter garantia de sobrevivência, pois nada nos assegura que a voz do passado poderá ser ouvida: que ouviremos sua voz. Nossa força messiânica é nosso fardo: perder o presente é perder-nos a nós mesmos, entender que nossa maior força pode se voltar contra nós, transformando-se em ponto fraco; estamos seguros apenas pelo calcanhar e nos resta apenas a prudência contra a correnteza.

REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. Direitos de memória: sobre independências e Estados-nação na América Latina. In: ___. *Planetas sem boca*: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura. Tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 221-249.

_____. Sobre o "balbucio teórico" latino-americano. In: ___. *Planetas sem boca*: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura. Tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 27-52.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. 95 p.

_____. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008. 188p.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: ___. *Magia e técnica, arte e política*: ensaio sobre literatura e história da cultura. 7ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-32.

_____. *Charles Baudelaire*: um lírico no auge do capitalismo. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 2000. 272 p.

DELEUZE, Gilles. A gargalhada de Nietzsche. In: ___. *A ilha deserta***.** São Paulo: Iluminuras, 2008. p. 167-70.

_____. A literatura e a vida. In: ___. *Crítica e clínica***.** São Paulo: 34, 1997. p. 11-6.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Tradução Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005. 204 p.

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

GAGNEBIN, Jean Marie. Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaio sobre literatura e história da cultura. 7ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 7-19.

HALL, Stuart. *Da diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2009. 436 p.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Tradução de João Paulo Monteiro. 2ed. São Paulo: Perspectiva, 1980. 242 p.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche & a educação*. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. 136 p.

LEBRUN, Gérard. Sombra e Luz em Platão. In: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. CACCIOLA, Maria Lucia M. O. KAWANO, Marta. (orgs.). *A filosofia e sua história:* Gérard Lebrun. Apresentação de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p.397-411.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1984. 113 p.

_____. *Ecce homo*: como alguém se torna o que é? Tradução de Paulo Cesar Souza.. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Segunda consideração intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003b.

PAZ, Octavio. *Os filhos do barro*: do Romantismo à vanguarda. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

RIO, João do. A pintura das ruas. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a. p. 91-6.

_____. Como se houve a missa do galo. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b. p. 132-9.

TRAVESSIAS ED XIII

ISSN 1982-5935
revistatravessias@gmail.com

_____. Cordões. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c. p. 140-9.

_____. Músicos Ambulantes. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d. p. 111-7.

_____. Orações. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008e. p. 70-9.

_____. Os mercadores de livros e a leitura das ruas. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008f. p. 85-90.

_____. Os tatuadores. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008g. p. 62-9.

_____. Os urubus. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008h. p. 80-4.

_____. Pequenas profissões. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008i. p. 54-61.

_____. Presepes. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008j. p. 123-31.

_____. Tabuletas. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008l. p. 97-102.

_____. Velhos Cocheiros. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008m. p. 118-122.

_____. Visões d'ópio. In: ___. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008n. 103-10.

SEVCENKO, Nicolau. A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio. In: ___ (org.). *História da vida privada*, vol. III. República: da *Belle Époque* à *Era do rádio*.São Paulo: Companhia das letras, 1998. p. 513-619.