



UMA TEORIA  
ETNOGRÁFICA  
DA DEMOCRACIA:  
A POLÍTICA DO  
PONTO DE VISTA  
DO MOVIMENTO NEGRO  
DE ILHÉUS, BAHIA,  
BRASIL

*Marcio Goldman*

Este trabalho visa apresentar uma análise etnográfica da participação de um segmento do movimento negro da cidade de Ilhéus, situada no sul do estado da Bahia, Brasil, nas eleições municipais de 1992 e 1996. Os eventos narrados são relacionados entre si, bem como com alguns fatos anteriores e, principalmente, com acontecimentos que chegam até 1999. A partir daí, procura-se desenvolver uma perspectiva mais geral a respeito da participação dos “eleitores” no chamado processo democrático dos modernos estados-nação, explorando tanto fenômenos como as “promessas eleitorais” e a “compra de votos”, quanto conceitos como reciprocidade e subjetividade. Pretende-se, assim delinear uma abordagem mais geral, elaborando os esboços de uma verdadeira “teoria etnográfica da democracia”.

“Ninguém deverá se espantar se votos forem comprados a dinheiro. Não se pode dar muito ao povo sem retirar dele ainda mais”.

(Montesquieu, *O Espírito das Leis*, livro oitavo, cap. II)

O material empírico dessa apresentação deriva da pesquisa que realizo desde 1996 na cidade de Ilhéus, no sul da Bahia, no nordeste do Brasil. Meu trabalho inicial como antropólogo concentrou-se nos chamados cultos afro-brasileiros; após um investimento na história do pensamento antropológico, passei a me dedicar, a partir de 1993, a uma investigação de “antropologia da política”, direcionada para o estudo do processo eleitoral e do voto na sociedade brasileira. Em 1996, essa investigação deslocou-se para Ilhéus, e em 1997 passou a fazer parte de um projeto interinstitucional mais amplo, que denominamos “Uma Antropologia da Política”, reunindo uma série de pesquisadores que trabalham sobre temas tidos usualmente como pertencentes à ordem da “política”. Diferentemente da “antropologia política” tradicional, procuramos evitar conceber “a política” como um domínio, ou mesmo um processo, específico, definível objetivamente de fora. Ao contrário, trata-se, de modo geral, de investigar fenômenos relacionados àquilo que, “do ponto de vista nativo”, é considerado como “política”.

Foi assim que retornei a Ilhéus, quase 13 anos após ter aí realizado a pesquisa de campo que compôs parte de minha dissertação de mestrado sobre a possessão no candomblé. Meu trabalho se concentrara no *Ewá Tombency Neto*, terreiro da “nação Angola” fundado em 1885, que se organiza hoje sobre uma base familiar composta pela mãe-de-santo, seus quatorze



Marcio Goldman

filhos carnais e respectivas famílias. Em 1986, alguns membros do *Tombency* fundaram o Grupo Cultural Dilazenze, cujo objetivo principal é “a preservação e divulgação da cultura afro-brasileira na região sul da Bahia”, e que faz parte do movimento negro de Ilhéus. Movimento de duas vertentes: de um lado, uma seção do “Movimento Negro Unificado” (MNU), de caráter nacional; de outro, um conjunto de grupos que se autodesignam como “movimento afro-cultural”, e denunciam o que consideram ser o caráter excessivamente “político” do MNU, o fato de que este não estaria interessado na preservação e divulgação da cultura afro, mas em “fazer política”. “Cultura” e “política” são, pois, objetivadas como categorias em oposição. Em 1989 foi fundado o Conselho das Entidades Afro-Culturais de Ilhéus (CEAC), que reúne cerca de dez grupos autodefinidos como “culturais” (seu atual presidente é o presidente do Dilazenze).

Assim, após estudar o candomblé no *Tombency*, passei a me dedicar ao estudo da “política de Ilhéus”, ou mais precisamente, ao estudo da política em Ilhéus encarada do ponto de vista de seu movimento afro-cultural e, mais particularmente, do Grupo Cultural Dilazenze. A precisão é importante e possui uma série de importantes implicações sobre as quais não insistirei aqui. Basta dizer que essa definição do trabalho obriga a tratar as chamadas “representações nativas” sobre política como “teorias políticas” que é preciso levar muito a sério e com as quais é absolutamente necessário estabelecer um *diálogo*.

### Algumas considerações gerais

Antes de entrar no material etnográfico propriamente dito, algumas considerações de ordem geral. Há alguns anos, por ocasião de um encontro acadêmico, ao tentar explicitar o que poderia significar o estudo antropológico das eleições, sustentei pretensiosamente que o objetivo de um trabalho desse tipo seria, em última instância, a capacidade de produzir uma perspectiva sobre nosso próprio sistema político equivalente àquela elaborada, por exemplo, por Evans-Pritchard para os Nuer. Perguntaram-me, então, se uma tal posição não seria por demais arriscada já que parecia supor ou pregar algum tipo de “relativização da democracia”, a qual, segundo minha interlocutora, representaria um enorme perigo ético e político.

Não recordo muito bem o que respondi na ocasião, mas lembro de um certo espanto ao me defrontar com uma objeção que, no limite, significaria um obstáculo quase intransponível para a análise antropológica de nossa própria sociedade – ou, ao menos, para a análise do que pode haver aí de mais relevante. Compreendi, contudo, de imediato que uma postura dessa natureza possa ser defendida no contexto brasileiro. Afinal, a história política



recente do país é contada como a de uma difícil luta por sua (re)democratização. Após uma instável experiência democrática no pós-guerra, o país mergulhou, por mais de duas décadas, em uma ditadura militar, da qual só saiu, lenta e gradualmente, com a abertura política empreendida pelo próprio regime militar, que culminou com a eleição, ainda indireta, de um presidente civil, e, em 1989, com a primeira eleição direta após quase trinta anos. Quis o destino que o presidente assim eleito tivesse sofrido um processo de impedimento legal, o que, na prática, teria feito com que as eleições de 1994, com a escolha de um intelectual, antigo opositor do regime militar e de tendência supostamente social-democrata, consistissem no verdadeiro marco da instauração plena da democracia.

É claro que a esse relato opõem-se outros, que insistem na postura antidemocrática assumida pelas elites e pela mídia, nas imperfeições de um sistema eleitoral ultrapassado, na falta de educação política de um povo pobre. Não obstante, compreende-se perfeitamente que, sobre um fundo histórico narrado na chave da “redemocratização”, mesmo aqueles que acreditam que o Brasil *ainda* não viva em um regime democrático perfeito desconfiem com força de qualquer tentativa, real ou suposta, de “relativizar” a democracia.

Mas, suponhamos por um instante que por “estado democrático” possamos entender aproximadamente aquele

que apela aos princípios da democracia política, cujo governo procede de eleições livres (no sentido de que os cidadãos podem efetivamente escolher entre candidatos ao poder realmente diferentes), que pratica uma certa separação entre as ordens legislativa, executiva e judiciária, que num plano mais geral reconhece serem os conflitos constitutivos da existência social e, pelo menos em princípio, afirma que a negociação é o melhor meio para resolvê-los, e que admite ser a função do Direito a de garantir a liberdade das pessoas (e de seus bens) e sua igualdade perante a lei (Châtelet e Pizier-Kouchner 1983: 170).

Mesmo acreditando em uma tal definição, é difícil deixar de argumentar, com Michel Offerlé (1993: 139-140), que uma das condições históricas de possibilidade para a existência de um sistema assim concebido é a *produção* de um “eleitor” que não seja excessivamente passivo mas, ao mesmo tempo, que não se torne por demais ativo: toda uma “domesticação do eleitor”, uma “ortopedia social” inseparável da democracia. Ou poderíamos recordar, dessa vez com Michel Foucault, que “sem dúvida, o século XVIII inventou as liberdades; mas ele lhes forneceu um subsolo profundo e sólido – a sociedade disciplinar, da qual ainda somos um produto” (Foucault 1975: 4ª capa).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> “Trata-se da hipótese de que os regimes democráticos modernos liberais só são possíveis devido a um longo trabalho prévio de ‘disciplinarização’ de seus cidadãos” (Pizzorno 1988: 244). O ponto aqui, evidentemente, não é crer ou não crer na democracia, mas não ser ingênuo e reconhecer, com Michael Herzfeld, que “a democracia (ou melhor, a



Marcio Goldman

Não se trata aqui, contudo, de entrar nos sutis debates da ciência ou da filosofia políticas. O problema é que ao estudar o funcionamento efetivo de um sistema político, o etnógrafo se defronta com uma série de práticas que não podem ser reduzidas a modelos ideais tão bem acabados. E não é sequer necessário que o antropólogo pretenda converter a “produção do eleitor” ou a “disciplinarização” da sociedade em seus objetos de estudo imediatos. Basta que ele se dedique ao essencial do *métier*: elaborar o que Malinowski poderia denominar uma “teoria etnográfica da democracia”.<sup>2</sup> Uma teoria em que práticas e normas não se oponham mas se articulem; onde os ideais e as realidades formem o acompanhamento obrigatório uns dos outros; onde dados e teorias não façam dois, de modo que a construção de modelos de inteligibilidade a partir e para um determinado contexto possa funcionar como matriz de deciframento de contextos outros – e vice-versa.

Desse ponto de vista, a hipótese de Paul Veyne (1984) acerca de uma duplicidade constitutiva da chamada “democracia grega” é crucial. Chamando a atenção para o fato de que entre essa “democracia” e aquela que emerge no século XVIII apenas o nome permanece, Veyne mostra que o caso grego se apoiava, na verdade, sobre a coexistência e alternância de dois modelos bem diferentes: o “militante” – semelhante ao “clima mental dos partidos políticos ativistas” (Veyne 1984: 58), onde “um homem que não faz política não passa por um homem tranquilo, mas por um mau cidadão” (Veyne 1984: 60) –, e o governo de uma minoria ativa, que conta com uma certa aversão pela participação política. Não é difícil, assim, perceber que a chamada “democracia representativa” apoia-se igualmente sobre uma ambiguidade constitutiva: de um lado a representação política, de outro a profissionalização. A representação, como o militantismo antigo, constitui nosso “semi-ideal”, mais que uma ideologia, sem chegar a ser uma prática (Veyne 1984: 58); a profissionalização moderna, como o ativismo antigo, constitui, por outro lado, uma prática sempre à busca de um modo de expressão (ver Bourdieu 1989).

Não se trata aqui de imaginar que o “ideal” se oponha às “práticas”. Ao contrário, é apenas sobre o pano de fundo do semi-ideal da democracia representativa que práticas como as que produzem o eleitor ou a profissionalização da política podem fazer sentido e funcionar. Do mesmo modo, é apenas apoiando-se sobre práticas dessa natureza que a idéia de democracia representativa pode sobreviver e continuar a ser sustentada contra todas as evidências do cotidiano. Na verdade, ao invés de opor normas e comportamentos, trata-se de trabalhar com a hipótese avançada por Foucault (1984:

‘democratização’) não é necessariamente o equivalente de uma maior tolerância” (Herzfeld 1996: 83), e que, como qualquer regime, este também envolve uma política de exclusões (Herzfeld 1996: 111).

<sup>2</sup> É em *Coral Gardens and their Magic* que Malinowski propõe a elaboração de uma “teoria etnográfica” da linguagem e da magia (ver Malinowski 1935: 2º vol.; ver também Tambiah 1985a).



32-33) em seus estudos sobre a ética antiga.<sup>3</sup> É certo que existem, de um lado, regras políticas e, de outro, comportamentos políticos. A democracia, como qualquer sistema político ou social, é composta por essas duas dimensões, e se os comportamentos não correspondem às normas podemos sempre acionar o sistema repressivo ou construir belos modelos destinados a explicar por que isso não acontece. Modelos que, no caso brasileiro, tendem a apelar para o caráter recente de sua democracia, para a falta de educação política do povo, para a inconsequência das elites, para lacunas da legislação eleitoral, para o descabimento da mídia, etc.<sup>4</sup> Explicações que não são falsas, mas que deixam de lado uma terceira dimensão tão constitutiva da política quanto da ética: a dimensão da subjetividade. Sem se confundir com um sujeito originário, essa dimensão consiste em um certo tipo de relação com os outros e consigo que articula necessariamente, e de formas distintas, regras e comportamentos. No mesmo sentido em que Foucault fala da constituição de um sujeito moral ou de uma consciência moral, poderíamos, pois, falar da objetivação de um sujeito político e de uma consciência política.

O ponto essencial aqui é o pressuposto de que um estudo antropológico de nossa vida política deve partir necessariamente do privilégio etnográfico e teórico dessa terceira dimensão da política. Trata-se, portanto, de não mais indagar sobre regras e comportamentos, seus ajustes e desajustes, mas sobre *práticas*; de não mais levantar questões relativas a estruturas, funções ou mesmo processos, e sim aquelas sobre *funcionamentos*; de não mais buscar a elaboração de teorias, em geral abstratas, acerca dos sistemas ou processos políticos, mas em tentar construir uma *teoria etnográfica da democracia*, no sentido malinowskiano do termo. Uma teoria que opere sobre

um nível em que os fenômenos conservem uma significação humana e permaneçam compreensíveis – intelectual e sentimentalmente – para uma consciência individual [...] que não encontra jamais em sua existência histórica objetos como o valor, a rentabilidade, a produtividade marginal ou a população máxima (Lévi-Strauss 1958: 398-399).

<sup>3</sup> Devo a Emerson Giumbelli a aproximação entre o tema da subjetivação moral e o que poderíamos denominar “subjetivação política”. Como diz Veyne, o indivíduo não se opõe à sociedade ou mesmo ao estado: ele “é atingido em seu cerne pela potência pública na medida em que é atingido em sua imagem de si mesmo, na relação que tem consigo mesmo quando obedece ao estado ou à sociedade” (Veyne 1987: 7).

<sup>4</sup> As abordagens tradicionais sobre política eleitoral “tendem a ser ‘negativas’, no sentido de que a explicação para as questões levantadas – basicamente, porque o eleitor vota de uma determinada maneira – são em geral encontradas na *falta* de algum elemento tido *a priori* como essencial: racionalidade, informação, tradição e organização partidárias, eficiência governamental, etc.” (Goldman e Sant’Anna 1996: 22). Parece ter sido necessário que um membro de seu grupo chegasse ao poder para que os intelectuais começassem a perceber que podem se comportar politicamente do mesmo modo que imaginavam que apenas o “povo” fazia (justificando seu voto pelas qualidades *peçoais* de seu candidato, racionalizando *a posteriori* profundas mudanças de posicionamentos políticos, defendendo, em nome de interesses superiores, alguns casuísmos e continuísmos, etc.).



Marcio Goldman

Mas, apesar dessas declarações, o objetivo deste trabalho é mais modesto – ainda que ele pretenda, é claro, ser fiel e exemplificar a posição exposta acima: partindo da etnografia de um caso específico, trata-se apenas de tentar mostrar as bases sobre as quais essa posição poderia ser construída. O “caso” em questão foi retirado do material etnográfico oriundo da pesquisa que desenvolvo em Ilhéus.<sup>5</sup>

### Eleições em Ilhéus e no Brasil

Na falta de um estudo etnográfico aprofundado sobre esses temas, direi pouca coisa sobre a cidade, a região e sua história. Como Richard Handler (1988: 18-19), suponho que o que se denomina conhecimento histórico – ou mesmo o que poderia ser considerado como descrição “objetiva” de determinado “contexto” – consiste na maior parte dos casos em um conjunto de práticas retóricas objetivantes que procuram *impor* uma série de interpretações como “fatos” supostamente objetivos e indiscutíveis.<sup>6</sup> O que significa que talvez seja mais sensato abster-se de tentar “descrever” um suposto *background* histórico e/ou geográfico que antecederia as tramas que pretendemos analisar. Na verdade, esses “contextos” locais e temporais fazem parte dessas tramas e só podem aparecer a elas já integrados. Como diz ainda Handler (1988: 70), deveríamos evitar recorrer a falsos “panos de fundo como prelúdio de algum tipo de análise sincrônica...”

Limitar-me-ei, pois, a algumas brevíssimas indicações. A história de Ilhéus é contada por seus habitantes de um modo curioso para um observador externo: insiste em acontecimentos datados do século XVI (fundação da Capitania Hereditária de São Jorge dos Ilhéus em 1535, transformação em vila 30 anos mais tarde, exploração de pau-brasil e açúcar, ataques de índios...); silencia sobre quase tudo o que ocorreu do final do século XVI até meados do XIX (limitando-se a mencionar a “decadência” da região); por fim, retoma a narrativa a partir da introdução e expansão da lavoura cacauera, com a elevação de Ilhéus a cidade (1881), as “lutas pela terra” (início do século XX), o “apogeu do cacau” e a “riqueza” por ele trazida (década de 20), a “crise do cacau” (a partir da década de 80).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Paulo Rodrigues dos Santos trabalhou como auxiliar nessa pesquisa em 1996 e é o responsável pela coleta de boa parte do material aqui utilizado. Em 1997 e 1998, Thereza Cristina Cardoso Menezes e Ana Cláudia Cruz da Silva realizaram pesquisa de campo em Ilhéus para suas dissertações de mestrado por mim orientadas no PPGAS, Museu Nacional, UFRJ (ver Menezes 1998, e Silva 1998). Algumas informações aqui utilizadas foram obtidas ou completadas por elas. Agradeço especialmente a Ana Cláudia Cruz da Silva que comigo discute frequentemente o material etnográfico de Ilhéus. Desde 1997, Miguel Vale de Almeida desenvolve em Ilhéus um projeto de pesquisa paralelo ao meu (ver Almeida 1999).

<sup>6</sup> O primeiro antropólogo a elaborar o tema do caráter apenas relativo da suposta objetividade histórica foi, sem dúvida, Claude Lévi-Strauss (1962: 338-348).

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, Adonias Filho 1976; Andrade 1996; Barbosa 1994; Heine 1994.



O município ocupa uma área de 1700 km<sup>2</sup>, e possuía, em 1996, uma população de cerca de 240 000 habitantes, dos quais 72% viviam na região urbana. Quase 85% da população de Ilhéus declarou ao Censo Demográfico de 1991 ser “parda” ou “preta” (em Salvador, a percentagem é de 78%, na Bahia 79%, e no Brasil 47,5%). O número de eleitores aptos a votar em 1998 foi de pouco mais de 100 000 pessoas (dos quais apenas cerca de 65 000 efetivamente votaram). Embora não haja estatísticas oficiais sobre desemprego, estima-se que o índice atual deva estar situado acima de 30%. O Dila-zenze – e mais três grupos afro-culturais – tem sua sede na Conquista, um bairro grande (o mais populoso da cidade, com quase 19 000 habitantes), situado em um morro próximo do centro da cidade, de população pobre e de ampla maioria negra.

Enfim, algumas informações sobre o sistema eleitoral brasileiro. Trata-se de um regime presidencialista bicameral, no qual eleições gerais, realizadas de quatro em quatro anos, escolhem o Presidente da República, os governadores dos estados, os membros de uma das câmaras legislativas federais, o Senado, cujo mandato é de oito anos – cargos ditos “majoritários” –, bem como os ocupantes dos cargos da outra câmara federal (a Câmara de Deputados), das câmaras estaduais (Assembléias Legislativas) – cargos chamados “proporcionais”. Alternadamente, também de quatro em quatro anos, são realizadas eleições municipais, que escolhem os Prefeitos dos Municípios (cargo “majoritário”) e os membros das câmaras municipais ou Câmaras de Vereadores (cargos “proporcionais”). O voto é obrigatório entre os 18 e 70 anos, e facultativo a partir dos 16 e após os 70.

Em todas as eleições “majoritárias”, os partidos apresentam um candidato para cada nível em disputa (a não ser quando concorrem em “coligações”); o eleitor vota em um nome, e o mais votado é eleito. Nas eleições “proporcionais”, os partidos apresentam uma lista de candidatos para cada nível em disputa e o eleitor vota em apenas um nome. Os votos válidos e os em branco são somados, e o total é dividido pelo número de cadeiras a preencher, obtendo-se o “quociente eleitoral”. Apenas os partidos com votos acima do quociente eleitoral disputam as vagas. Os votos de cada partido cuja votação total fica acima do quociente eleitoral são divididos por esse número, obtendo-se o “quociente partidário” – número de cadeiras obtidas por cada partido, preenchidas, na ordem, pelos mais votados de cada um deles. Finalmente, as sobras da divisão servem para redistribuir as cadeiras restantes através de uma fórmula específica. Em 1996, em Ilhéus, por exemplo, o quociente eleitoral foi de 3549 votos; o vereador eleito menos votado teve 452 votos, e o mais votado teve 1150 votos.



Marcio Goldman

## A “política” em Ilhéus

Em Ilhéus há um modo de pronunciar a palavra “política” que remete o ouvinte quase inequivocamente para todo o desprezo suscitado pela menção ou lembrança desse tipo de atividade, desprezo que aponta para uma curiosa peculiaridade da pesquisa sobre política. A prática tradicional do antropólogo costuma confrontá-lo com situações em que, por convicção ou simples profissionalismo, deve se comportar como um “cético” que se defronta com pessoas, grupos ou mesmo sociedades que ele concebe, em maior ou menor grau, como “crentes”. Que isso seja um dado objetivo, um pressuposto de ordem metodológica, ou algum tipo de projeção etnocêntrica interessa pouco aqui. O importante é que no caso da “política” tudo parece se passar de forma bem diferente: em relação a esse assunto em particular são nossos “informantes” que costumam ser céticos e os antropólogos mais ou menos crédulos.

Essa observação aparentemente sem consequências nos coloca no centro da questão a ser aqui discutida. Porque por “política”, em Ilhéus, pode-se entender coisas razoavelmente diferentes: as administrações públicas municipal, estadual e federal fazem parte da política, é claro; o período eleitoral é chamado “a política”, e se diz que “a política” começou ou acabou (assinalando-se, assim, o início ou fim da campanha eleitoral), ou que “é ano de política” (ou seja, é ano eleitoral), e assim por diante.<sup>8</sup> Mas “política” também, e talvez principalmente, é aquilo que os “políticos” *fazem*: acordos, arranjos, favores, pedidos, promessas, articulações, manipulações, acusações, barganhas, etc. Concepção circular, é claro, já que por “políticos” designa-se em geral aqueles que fazem “política”. Essa circularidade, contudo, não é inteiramente viciosa, uma vez que a classificação de alguém como “político” é fundamentalmente contextual. Isso significa que a política não é pensada basicamente como um *domínio* ou mesmo como um *aspecto* da vida social – substantivismo e formalismo que constituem os dois grandes modos de defini-la na tradição acadêmica –, mas como uma *atividade*.

Ora, se a política é uma atividade, mesmo aqueles que não são “políticos” podem, às vezes, praticá-la – e isso não se aplica apenas à política no sentido mais oficial: os rumores de que o resultado da competição entre

<sup>8</sup> Trata-se aqui do que Moacir Palmeira e Beatriz Heredia (1993) denominaram “tempo da política”. Creio, contudo, que com essa expressão os autores tenham pretendido apenas transcrever a concepção “nativa” dos eleitores, enfatizando o caráter temporário de seu envolvimento na atividade política. Essa importante noção poderia, assim, ser desdobrada em função de diferentes concepções de política: existem sempre muitos “tempos da política” em conexão e/ou competição – o dos “políticos” em geral, o dos candidatos, seus assessores, cabos eleitorais, o do eleitor comum, aquele dos mais engajados. Essas temporalidades parcialmente heterogêneas se interpenetram de forma fundamentalmente assimétrica, pois uma coisa é aproveitar as eleições para obter, taticamente digamos, pequenas vantagens ou empregos em geral transitórios, outra é desenvolver estratégias para o controle de posições e cargos socialmente tidos como muito importantes.





os blocos afro de Ilhéus no carnaval de 1999 havia sido manipulado e modificado, foram imediatamente expressos dizendo-se que “fizeram política com o desfile”. Da mesma forma, quando se suspeita que alguém esteja tentando uma manobra no interior de um bloco afro, visando ampliar sua esfera de influência, conquistar uma posição de mais prestígio, ou obter alguma vantagem material, pode-se *acusá-lo* de estar “fazendo política”. “Deixe de (fazer) política” (quer dizer, seja sincero, ou seja claro) não é uma expressão incomum em Ilhéus.

Não basta, contudo, dizer que “política” é um termo polissêmico, a não ser que estejamos de acordo em emprestar um sentido mais sociológico a essa polissemia. As diferentes concepções de política coexistem, interpenetrando-se e opondo-se em um espaço social hierarquizado. Assim, se os “eleitores” em geral tendem a conceber a política como uma atividade *transitória*, *transcendente* e *poluente* – no sentido de que contamina as relações sociais –, quanto mais nos aproximamos do domínio institucionalmente designado com esse termo, mais nos deparamos com uma concepção mais substancialista (a política como esfera ou domínio) e moralmente ao menos neutra, definindo assim uma atividade de direito permanente, contínua, imanente e positivamente valorizada.

### O caso do Centro Afro-Cultural

Em 1991, cercados pelo clima de desconfiança em relação aos “políticos profissionais” que marcara a campanha presidencial de 1989 – reforçado, paradoxalmente, pelo impedimento do maior beneficiário desse clima e vitorioso na eleição –, um grupo de pessoas que se definiam como “apolíticas”, dizendo-se descontentes com os “políticos profissionais” (mesmo que algumas já tivessem participado da política partidária), lançaram o “Movimento Ilhéus Corações”. Apresentando-o como oriundo da “sociedade civil”, seus articuladores iniciaram uma campanha visando “revelar” novos candidatos potenciais para a Câmara de Vereadores e para a Prefeitura. Esses candidatos eram selecionados a partir de seu curriculum, recolhido entre aqueles que jamais tivessem desempenhado atividade político-partidária e que gozassem de bom nome na comunidade.

Após alguns meses, um funcionário administrativo do porto de Ilhéus, sociólogo, acabou sendo escolhido e lançado como candidato a prefeito; cerca de dez nomes foram lançados para a Câmara Municipal, sendo um deles o de um estivador que ocupava, então, a presidência do Conselho das Entidades Afro-Culturais de Ilhéus (CEAC). Ambos negros, os dois candidatos se aliaram e conseguiram atrair o apoio do movimento afro-cultural da cidade. O MNU, aliado tradicional do Partido dos Trabalhadores (de



Marcio Goldman

esquerda), permaneceu fora dessa articulação. Além da influência do então presidente do CEAC, foi determinante para a adesão do movimento afro-cultural o compromisso assumido pelo candidato a prefeito de que, uma vez eleito, construiria imediatamente um “Centro Afro-Cultural”: prédio destinado a abrigar, expor e vender a “cultura afro” local, onde academias de capoeira, blocos afro, vendedores de artesanato, mães e pais-de-santo jogando búzios, dividiriam um espaço que receberia uma grande quantidade de turistas. Além de dar visibilidade à “cultura afro” local, o Centro funcionaria, pois, como uma importante fonte de renda para os grupos e pessoas que fazem parte do movimento afro-cultural de Ilhéus.

Quando pesquisas de opinião apontavam o favoritismo do candidato ligado ao movimento negro, este foi convidado pelo candidato a prefeito de um partido maior para ser seu candidato a vice-prefeito, com o argumento de que não dispunha de recursos para chegar até o final da campanha. A proposta foi aceita e tratou-se de comunicar imediatamente ao movimento afro-cultural que o novo candidato incorporara o compromisso de construção do Centro Afro-Cultural à sua plataforma. Os membros do movimento afro-cultural teriam, então, se lançado na campanha, e a margem de 8455 votos que garantiu a vitória é citada como prova da importância do movimento negro na campanha, já que este é exatamente o número de votos que os militantes estimam ter conseguido. Três pessoas identificadas com o “Movimento Ilhéus Corações” se elegeram para a Câmara, e o então presidente do CEAC acabou como primeiro suplente de seu partido, além de ser nomeado assessor da Secretaria de Indústria e Comércio (que tinha o vice-prefeito como titular).<sup>9</sup>

Após as eleições, contudo, as coisas pareceram mudar: o movimento afro-cultural passou a enfrentar “portas fechadas” e a não conseguir sequer ter acesso aos ocupantes do poder municipal. Apesar de grande mobilização e de tentativas de pressão, apenas em 1995 o então prefeito doou um terreno em área nobre da cidade para a construção do Centro. Em meio a uma grande festa organizada para a ocasião, entregou, na frente de câmeras de televisão, não apenas um título de posse como um cheque pessoal destinado a dar início a uma campanha de arrecadação de fundos para a construção do prédio. Uma semana mais tarde, a Câmara de Vereadores anulou a doação, argumentando que o terreno se localizava em área de preservação ambiental.

<sup>9</sup> Consultando um trabalho sobre as eleições de 1992 em Ilhéus (Gasparetto 1993), é interessante observar a absoluta ausência de qualquer referência ao envolvimento do movimento negro. Não se trata, creio, de uma particularidade da produção sociológica local, mas de uma tendência da sociologia e da ciência política em retirar dos atores socialmente não privilegiados toda a *agency* de que dispõem em processos dessa natureza. Tudo se passa como uma aceitação passiva e uma espécie de duplicação da ideologia da democracia representativa: os únicos *agentes* são as elites e os políticos; os “eleitores” – essas seres fictícios cuja existência se limita a poucos minutos em uma cabine eleitoral ou às páginas de alguns manuais – só aparecem como valores agregados em tabelas estatísticas.



Já em clima eleitoral, o prefeito e o vice-prefeito acusaram a oposição pela não construção do centro; a oposição, por sua vez, sustentou que a doação não passara de encenação e manobra eleitoral, destinada a obter, mais uma vez, o apoio do movimento negro nas eleições municipais de 1996. O movimento negro, por fim, afirmava que as duas coisas eram verdadeiras, que nem situação nem oposição se interessavam de fato pelo centro, e que o movimento não participaria da campanha de 1996, com exceção do combate sem tréguas que moveria contra o vice-prefeito e o já então ex-presidente do CEAC, tidos como os principais responsáveis pela situação e como “traidores”.

Não obstante, é claro que os dois principais candidatos a prefeito nas eleições de 1996 – o candidato derrotado em 1992 pela oposição, e um deputado federal pela situação – não deixaram de tentar obter o apoio do movimento afro-cultural. Através de um candidato a vereador negro, morador da Conquista, a situação promoveu uma série de reuniões e ofereceu dinheiro aos grupos afro-culturais para se apresentarem em seus comícios e outras atividades. A oposição, por sua vez, afirmava que condenava esse tipo de acordo e que desejava o apoio do movimento negro em virtude de “princípios” e “compromissos”, não por “compra” ou “promessas”. Apesar disso, contava igualmente com um candidato a vereador negro, também morador da Conquista, para promover os contatos com o CEAC.<sup>10</sup>

Finalmente, o conselho se dividiu: parte dos grupos (entre eles um dos maiores) decidiu apoiar o candidato da oposição local, que já contava com o MNU, na medida em que seu candidato a vice era do Partido dos Trabalhadores; os demais grupos (entre eles dois dos maiores) fizeram a opção oposta e decidiram apresentar-se nos comícios da situação. Quando indagados se não seria contraditório apoiar as forças que, quatro anos antes, os haviam “enganado”, ora respondiam que não se tratava de “apoio”, mas de “trabalho”, ora que os verdadeiros traidores não eram o candidato a prefeito ou mesmo o prefeito de então, mas o vice e o ex-presidente do CEAC. Um dos grupos que ficou com a situação dizia ter recebido R\$ 6.000,00 (US\$ 5.000,00, na época) por suas apresentações em comícios, passeatas, arrastões, etc., dinheiro utilizado na construção da quadra do grupo. A posição inicial de que se tratava apenas de trabalho – que não significava

<sup>10</sup> É importante observar aqui que minha pesquisa também desempenhou um papel fundamental no rumo da participação do movimento afro-cultural nas eleições de 1996. Meu auxiliar de pesquisas interessou-se também em “mobilizar” o movimento negro para as eleições, realizando uma série de reuniões para debater o processo. Ao saber disso, e ao vincular essas reuniões com o fato de este auxiliar ser colega de trabalho de membros do comitê eleitoral da oposição, candidatos da situação temeram que tudo consistisse em uma estratégia para atrair o movimento negro para a campanha da oposição – suspeita, aliás, compartilhada por parte dos militantes negros. A situação tratou, então, de atrair o movimento, promovendo uma série de encontros e fazendo algumas ofertas concretas.



Marcio Goldman

necessariamente o voto – foi se modificando, até que ao final da campanha passou-se a dizer que não era possível trabalhar para alguém e votar ou pedir votos para outrem pois isso seria vergonhoso.

O argumento da construção do Centro Afro-Cultural foi retomado e, no final da campanha, dizia-se que, se a situação ganhasse, o Centro seria construído. Em contrapartida, lembrava-se que no mandato anterior do agora candidato de oposição (entre 1982 e 1988) o movimento negro havia sido desprestigiado, que o apoio oficial aos desfiles de escolas de samba e blocos de afoxé havia sido retirado – o que teria levado à extinção desses grupos e à introdução dos trios elétricos no Carnaval de Ilhéus, privilegiando assim a elite branca da cidade.

Um dos efeitos imediatos da divisão do movimento afro-cultural foi a falta de consenso em torno de um candidato a vereador. Vários se apresentaram como possíveis representantes mas nenhum conseguiu apoio consistente e nenhum se elegeu. A coligação de centro-esquerda elegeu o prefeito e ofereceu ao MNU alguns cargos no setor “cultural” da administração; não mais se falou no Centro Afro-Cultural de Ilhéus. Os grupos que haviam apoiado a antiga situação trataram logo de se aproximar do prefeito. Passaram, então, a sustentar uma última versão para sua adesão aos derrotados: na verdade, eles sabiam, desde o início, que a oposição ganharia as eleições e só apoiaram o outro candidato por razões materiais já que os grupos afro-culturais encontravam-se em uma situação muito ruim em parte derivada do que ocorrera nas eleições de 1992. Além disso, sabiam que, uma vez eleito, o prefeito não poderia ignorá-los, já que prometera uma política “cultural” mais agressiva.

No início de 1998, o prefeito de Ilhéus anunciou formalmente seu apoio à candidatura à reeleição do presidente da república, bem como sua adesão, no plano estadual, às posições do presidente do Senado. O Partido dos Trabalhadores rompeu sua aliança com o prefeito, e os membros do MNU que ocupavam posições na administração municipal deixaram seus cargos. Nesse momento, o CEAC comprometeu-se a apoiar a reeleição do presidente da república, apresentando-se no comício que este realizou em Ilhéus e participando da campanha de candidatos à Assembléia Legislativa e à Câmara Federal que o apoiavam. No mesmo dia, reivindicou junto à Prefeitura o direito de indicar um nome para ocupar o cargo até então ocupado pelo presidente do MNU local – cargo até hoje não preenchido. A partir de meados de 1999, o Grupo Cultural Dilazenze começou a ser procurado por pelo menos cinco candidatos potenciais a vereador nas eleições municipais do ano 2000. Um deles, candidato à reeleição, já se comprometeu a desengavetar o projeto de criação do Centro Afro-Cultural de Ilhéus. Outros se comprometeram a apoiar o grupo, a arrumar empregos para seus membros, a colaborar com o movimento negro da cidade... Mas esta já é uma outra história.



### Compra de votos, falta de participação, promessas

O que fazer diante de um material etnográfico dessa natureza? Em primeiro lugar, observemos que não há nada aí de estranho para a antropologia mais tradicional. Pelo menos desde Evans-Pritchard, quando nos deparamos com “crenças” mais ou menos inverosímeis (ou com comportamentos aparentemente contraditórios), levantamos imediatamente a questão de como pessoas razoáveis podem agir dessa forma, e nos preparamos para tentar descobrir algum tipo de lógica subjacente, que devolva aos fatos e aos nossos informantes sua “normalidade”. O mesmo, suponho, poderia ser feito quando enfrentamos a política em nossa própria sociedade. No entanto, parece mais fácil ser “relativista” entre os Azande do que entre nós.

Como compreender, sem apelar para noções problemáticas como alienação, carência ou logro, que, em troca de pequenas retribuições materiais, pessoas muito pobres acabem votando naqueles mesmos que as exploram? Como escutar, sem preconceito ou rancor, a afirmativa tantas vezes repetida de que todos os políticos, ou todos os partidos, são iguais? O único caminho, creio, é tratar tais questões *antropologicamente*, ou seja, restituindo etnograficamente o sentido dos agentes, e tentando articulá-lo entre si e com outras dimensões da experiência, de um modo que, em geral, os próprios agentes não fazem.

É muito comum, entretanto, que confrontados com dados desse tipo os antropólogos sucumbam à tentação de submeter os comportamentos e idéias muito concretos com que se defrontam no campo a supostos princípios gerais, que serviriam para dar conta do que realmente é observado. Assim, pode-se ser facilmente tentado a “explicar” o voto como derivando de um sistema de dependências mútuas, em tese característico de uma sociedade como a brasileira: “clientelismo” ou “personalismo”, que se apoiariam em valores como “honra” ou “compromisso”, e que funcionariam a partir de grandes princípios de troca ou de reciprocidade.

Apesar de possuírem uma série de virtudes, essas abordagens, que eu caracterizaria de modo frouxo como “culturalistas”, apresentam uma série de dificuldades. Em primeiro lugar, são sempre *circulares*: o etnógrafo chega até o que considera “valores centrais” a partir da observação empírica de um número necessariamente limitado de idéias e/ou comportamentos. Em seguida, busca extrair desse material algum princípio abstrato e, quando bem sucedido, passa a aplicar esse princípio como fonte de explicação de qualquer comportamento ou idéia observáveis, os quais, por sua vez, passam a funcionar como simples confirmação de que o valor existe, é central e determinante (ver Herzfeld 1980: 340 e 1984: 439; Leite 1969: 45, 100, 124; Neiburg e Goldman 1998: 68).



Marcio Goldman

Essa circularidade instaura, em seguida, o que poderíamos denominar um curto-circuito entre o empírico e o transcendental. Empiricamente, é óbvio que não ocorreria a ninguém negar, por exemplo, que o voto como troca e compromisso seja uma prática (e uma representação) importante e recorrentemente observável. No entanto, o valor de verdade e a valoração moral dessa prática constituem um espaço aberto para a divergência, o conflito, a negociação e a mudança de opinião. Ao converter ações e símbolos muito concretos em “categorias”, “valores”, “padrões”, elimina-se todo esse campo de variação e transmuta-se a troca em uma espécie de razão transcendental do voto. Ao efetuar essa operação, o antropólogo afasta tanto a polissemia sociológica dos termos com que trabalha quanto a dinâmica social que deveria tornar inteligível.<sup>11</sup>

Em terceiro lugar, a submissão das práticas a valores abstraídos dos contextos em que efetivamente funcionam e são agenciados leva a subestimar o papel de mecanismos sociopolíticos precisos na determinação dos fenômenos observados. Assim, o fato de o movimento negro de Ilhéus não “conseguir” eleger um vereador que o “represente” não tem nada a ver com a maior ou menor adesão das “camadas populares” a valores básicos do individualismo ocidental ou da democracia representativa. Deriva sim da justaposição de diferentes lógicas sociais marcadas por uma assimetria de poder.

Finalmente, e apesar das aparências, as abordagens centradas em supostas especificidades culturais dificilmente são capazes de escapar de um certo mecanicismo, que tende a derivar o que as pessoas efetivamente dizem e fazem de valores que existiriam em alguma parte de seu espírito ou em algum tipo de “consciência coletiva”. Como escreveu Sherry Ortner (1984: 151), “infelizmente, os antropólogos em geral consideraram que atores com muita densidade psicológica eram metodologicamente difíceis de manipular”. Os processos de subjetivação são deixados de lado, e tende-se a ignorar os complexos processos através dos quais subjetividade e socialidade se engendram mutuamente.

Ora, uma das virtudes do “drama social” do qual apenas alguns fragmentos foram narrados acima reside no fato de ter permitido acompanhar durante um razoável período de tempo uma série de modalidades de relações sociais e políticas muito concretas. Esse “drama” tornou possível, sobretudo, a análise das relações entre várias lógicas distintas, que, longe de simplesmente se oporem ou excluírem, se compõem, na medida em que são alternativamente acionadas por diferentes pessoas em diferentes contextos de diferentes maneiras. Lógicas que, evidentemente, não são equivalentes ou

<sup>11</sup> Pierre Clastres (1977: 199) parece ter sido o primeiro antropólogo a chamar a atenção para essa confusão entre o empírico e o transcendental nas análises da chamada reciprocidade. Ver também Goldman e Silva 1998: 45, nota 17.



meramente alternativas, mas assimétricas: a resultante que deriva de sua interpenetração tende a ser infletida mais na direção de algumas linhas de força do que de outras.

A partir desse “drama”, tentarei desenvolver, ainda que de forma algo preliminar, uma perspectiva alternativa àquela caricatamente apresentada acima. Os temas da “compra de votos” – supostamente correlato de uma sociedade, ou de uma camada social, regida por valores clientelistas e pela reciprocidade –, do ceticismo e falta de participação política – em tese oriundos da pouca adesão aos valores democráticos –, e das “promessas eleitorais” – próprias, acredita-se, de um universo social regido por relações pessoais –, serão abordados a partir de três princípios que considero fundamentais para a compreensão do processo eleitoral e da política em uma sociedade como a nossa. Trata-se da *pluralização das categorias*, da *identificação de mecanismos complementares assimétricos*, do *reconhecimento dos processos de subjetivação*.

### Pluralismo, poder, subjetividade

Como observamos, a tentativa, bem sucedida, de atrair o movimento negro para a campanha de um candidato a prefeito esteve em boa parte centrada no “compromisso” de construção de um “Centro Afro-Cultural”. É unânime, entre membros do movimento negro, atribuir a esse compromisso seu engajamento na campanha, o fato de terem trabalhado sem nada receber imediatamente, como é hábito nas campanhas eleitorais.<sup>12</sup> “Trabalhamos na busca de votos”, dizem alguns, “sem comer”, “com fome mesmo”. É apenas em 1995, ou seja, já nos preparativos para a nova eleição municipal de 1996, que o candidato eleito efetua a manobra que narrei: doa uma área pública, doação embargada pela oposição.

Isso significa, creio, que se do ponto de vista do movimento negro o trabalho na campanha e a construção do Centro Afro-Cultural podem, de fato, ser encarados como os elementos de uma troca, digamos, restrita, o mesmo não ocorre quando encaramos o fenômeno do ponto de vista dos candidatos e políticos. De seu ponto de vista, o compromisso de construção do Centro Afro-Cultural aparece antes como uma espécie de dívida cuja quitação pode ser adiada ou “rolada”. Na verdade, ela é cuidadosamente postergada até o momento em que pode ser inscrita em uma nova transação, que visa, evidentemente, a continuidade de algumas carreiras políticas.

<sup>12</sup> Em 1996, pagava-se entre R\$ 5,00 e R\$ 10,00 (de US\$ 4,00 a US\$ 8,00, na época) para alguém fazer propaganda eleitoral na rua. Algumas pessoas recebiam R\$ 50,00 (cerca de US\$ 45,00, na época), para dedicar-se durante um mês inteiro à campanha de um candidato.



Marcio Goldman

Novamente não saldada, a dívida pôde ser transferida, com certo sucesso, para a oposição e, de certo modo, para o vice-prefeito e o ex-presidente do Conselho das Entidades Afro-Culturais. E não é por acaso, creio, que o movimento negro considere que os verdadeiros traidores são justamente as pessoas mais próximas, não o prefeito.

Não imaginemos, contudo, que os membros do movimento negro estejam necessariamente dominados por uma lógica da reciprocidade, enquanto políticos e membros da elite operem sempre com processos tidos como mais modernos. Um candidato a vereador que patrocinara um bloco afro no carnaval de 1996, distribuindo camisetas com seu nome inscrito, acusou seus membros de traidores (“traíras”) por não o terem apoiado nas eleições municipais daquele ano. Os membros do bloco contestaram a interpretação, já que de seu ponto de vista a transação efetuada no carnaval esgotava-se em si mesma, era “profissional”, um “negócio”. O político, ao contrário, procurara inscrevê-la na chave de uma relação de reciprocidade que, portanto, implicaria um vínculo e um compromisso futuros. Do mesmo modo, como vimos, pelo menos durante um certo momento da campanha de 1996, membros do Dilazenze sustentavam que o fato de se apresentarem nos comícios de determinado candidato não significava que tivessem que apoiá-lo na eleições.

Tudo isso aponta para a necessidade de um esforço de pluralização das categorias. Como demonstrou Veyne (1976: 81-82) a respeito do evergetismo romano, é preciso substituir grandes e vagas noções como “reciprocidade” ou “redistribuição” por uma terminologia mais cuidadosa e mais afinada com a realidade. Assim, se dom, presente, troca, redistribuição, escambo, homenagem, prestação, endividamento, investimento, compra e venda, etc., inegavelmente fazem parte de um campo sócio-semântico comum, é um absurdo subsumir todas essas variedades de relação sob uma categoria como “reciprocidade”. Ao contrário, trata-se de usar a diversidade terminológica como instrumento destinado a dar conta da diversidade dos usos da reciprocidade – elaborando, assim, mais uma pragmática sociológica que uma semântica ou uma sintaxe.

É nessa chave, creio, que a complicada questão da “compra de votos” poderia ser ao menos iluminada. Tendemos a considerar essa prática uma verdadeira abominação, algo que atenta contra os fundamentos da democracia. Não estou seguro, entretanto, de que essa aversão não se deva ao fato de que aí se revela, de modo algo obscuro, a própria natureza de um sistema idealmente pautado na ação individual e concretamente ancorado no equivalente geral, ou seja, a democracia representativa das formações sociais capitalistas. Por outro lado, como vimos, no “campo”, a compra e venda de votos aparece como elemento de estratégias discursivas e não-discursivas variadas: pode-se condenar alguém por praticá-la, mas pode-se igualmente





invocá-la a fim de justificar posições às vezes difíceis de confessar. Noções como a de “reciprocidade” parecem aqui especialmente inadequadas, na medida em que tendem a obscurecer não apenas os procedimentos estratégicos como a diversidade dos mecanismos efetivamente postos em ação.

O segundo ponto diz respeito ao fato de, pelo menos desde 1988, o movimento afro-cultural de Ilhéus vir tentando, sem sucesso, eleger um vereador que o “represente”. Nas eleições de 1988, um membro da família que está no centro do Dilazente teve uma votação considerada boa mas não se elegeu. Alguns de seus irmãos atribuem a derrota ao fato de ele ter ido buscar apoio junto à “burguesia” local, ou seja, junto à classe média branca da cidade, em vez de concentrar seus esforços nos terreiros de candomblé e nos blocos afro. Ao proceder dessa forma, teria perdido parte do apoio destes últimos, sem conseguir compensar essa perda com as elites, que, supõe-se, jamais apoiariam um candidato negro e pobre.

Em 1992, como vimos, o então presidente do CEAC conseguiu se colocar como primeiro suplente de seu partido, tendo inclusive assumido o cargo em algumas ocasiões. No entanto, a não construção do Centro Afro-Cultural logo rompeu suas relações com o movimento negro, a ponto de ser afastado através de uma reestruturação e da escolha de uma nova diretoria para o CEAC. Em 1996, uma série de candidatos dividiram o apoio do movimento negro: nenhum deles se elegeu, ainda que um tenha conseguido um número suficiente de votos para permanecer na vida política (nomeado subsecretário). Finalmente, desde meados de 1999, uma série de candidatos a vereador tem tentado atrair o apoio do movimento negro, provocando uma série de conflitos internos.

Não creio que esse “fracasso” possa ser atribuído, como às vezes se faz, à falta de organização, educação política ou compromisso de participação. Antes de apelar para essas grandes causas, cumpre proceder à identificação dos mecanismos que tendem a produzir esse tipo de resultado. Em primeiro lugar, o fato de a concepção de política em jogo no movimento negro de Ilhéus a associar, como vimos, a uma atividade poluidora, transitória e transcendente. Pode-se, assim, considerar que o fato de um irmão ter sido derrotado em uma eleição não ser tão ruim, já que a derrota pelo menos impediu que ele se tornasse “político”, ou seja, alguém que se imagina portador de um sem-número de defeitos morais. Além disso, como mostrou Heredia (1996: 68), ao ser trazida para dentro de espaços concebidos como de direito indivisos, a política introduz divisões e desigualdades negativamente valoradas. Tudo se passa, pois, como se ainda que o grupo ansiasse por alguém que o “representasse”, temesse, ao mesmo tempo, a irrupção em seu interior de mecanismos de diferenciação interna – mais um dos inúmeros “*double binds*” que se situam no coração das democracias representativas



Marcio Goldman

(Goldman e Sant'Anna 1996: 33-35).

Ainda nesse sentido, uma série de mecanismos de diluição de poder são continuamente postos em ação. É muito comum que, ao serem procurados por diferentes candidatos em busca de apoio eleitoral, chefes de família, mães-de-santo, dirigentes de blocos afro, promovam uma “divisão de votos”, ou seja, determinem, com maior ou menor grau de sucesso, em que diferentes candidatos diferentes membros da família, terreiro ou grupo cultural deverão votar. Trata-se aqui, claramente, de um desses mecanismos que Pierre Clastres denominou “contra-estado”; ao contrário deste autor, contudo, não creio que tenhamos razões para limitar o uso do termo a sociedades inteiras, podendo estendê-lo a processos sociopolíticos que transcorrem mesmo em sociedades dotadas de estado (ver Clastres 1974; Deleuze e Guattari 1980: 441-446).

Do mesmo modo, não é necessário falar em “sociedades segmentares” para que a noção de segmentaridade possa ser empregada. Como mostraram, entre outros, Deleuze e Guattari (1980: 254-283) e Herzfeld (1992), estado e segmentaridade podem se opor mas também se compor. Assim, as segmentações que cortam os grupos afro e as camadas mais pobres da população de Ilhéus em geral, podem funcionar como pontos de encaixe para forças de outra origem. Uma família pode dividir os votos de seus membros entre diferentes candidatos a quem sente dever alguma coisa, ou em quem deposita alguma esperança ou interesse, mas o político bem sucedido é aquele que é capaz de “sobrecodificar” (Deleuze e Guattari 1972; 1980) de alguma forma essa dispersão, e de obter a quantidade de votos suficiente para elegê-lo. Se um candidato for capaz de aproveitar a série de divisões binárias entre os diversos blocos afro, pode impedir que estes se articulem em torno de um candidato único e, ao mesmo tempo, pode obter um razoável número de votos para sua eleição.

O ponto aqui é que as diversas lógicas postas em ação não são nem extrínsecas – como no caso das comparações transculturais de que se ocupa em geral a antropologia – nem simétricas. Elas coexistem, se interpenetram, se subordinam, se opõem e se compõem em um espaço fortemente hierarquizado. Seu produto final é uma espécie de resultante que, evidentemente, está mais infletida em uma direção – a das camadas dominantes – do que em outra. A identificação de mecanismos complementares assimétricos parece, então, constituir, um outro eixo de investigação do funcionamento efetivo das eleições e do processo político mais abrangente.

O terceiro ponto a abordar diz respeito à necessidade do reconhecimento da subjetividade, ou das formas e processos de subjetivação, em política. Tomemos como exemplo o caso das promessas eleitorais. O que pode fazer com que, pleito após pleito, os mesmos eleitores sejam capazes de ouvir mais ou menos as mesmas promessas, afirmarem que



não serão cumpridas, votarem nos políticos que as proferem e, após as eleições, verem confirmadas suas suspeitas de que tudo não passava de mentira?

É preciso reconhecer, inicialmente, que uma promessa não pode ser identificada por características que lhe seriam próprias. É o contexto, o debate e a negociação que fazem com que uma proposição seja uma promessa, um compromisso, uma mentira, ou qualquer outra coisa. Como vimos, nas eleições municipais de 1992, a construção de um Centro Afro-Cultural foi inicialmente aceita pelo movimento negro como um “compromisso”; não realizada, passou a ser definida como “promessa” e, logo depois, “promessa não cumprida”. A questão de se tratar ou não de uma “mentira” (ou seja, se seus proponentes já sabiam que não a cumpririam quando a proferiram) ainda era objeto de debate em 1996. Processo semelhante ocorreu com uma proposta mais ampla: a implantação, em Ilhéus, de uma Zona de Processamento de Exportações que geraria “mais de 10 000 empregos”. Na campanha de 1996, as duas proposições foram reativadas sem sucesso: desde o início foram majoritariamente definidas como falsas e mentirosas.

Além disso, é preciso observar que todos esperam que políticos façam promessas. O fato de em 1996 o candidato de oposição sustentar ser um político “moderno”, que não operava através “promessas vazias”, era frequentemente interpretado de forma negativa, como um modo de evitar assumir compromissos. Ou seja, e como já demonstraram há muito tempo os filósofos da linguagem (Austin 1955, 1957, 1961; Searle 1969), as promessas não se justificam por um referente objetivo que lhes seria exterior e em relação ao qual sua veracidade poderia ser medida; elas são, como se sabe, “performativas”, no sentido de que instituem aquilo mesmo a que se referem. Ao mesmo tempo, não é possível deixar de escutar a advertência de Bourdieu (1982: 85, 89-91) de que “a força ilocutória das expressões” não pode ser buscada “nas próprias palavras”, mas no caráter “institucional” da linguagem, na “autoridade” de quem a utiliza: “a eficácia simbólica das palavras se exerce apenas na medida em que a pessoa-alvo reconhece quem a exerce como podendo exercê-lo de direito” (Bourdieu 1982: 95-96). O que significa simplesmente que a abordagem antropológica da promessa deve incidir justamente sobre seu contexto de funcionamento, ou seja, sobre aquilo que a filosofia da linguagem se limita a invocar como uma série de “convenções” extralingüísticas. Trata-se, pois, de investigar sobretudo os efeitos que a promessa exerce ou pretende exercer sobre seus destinatários, sua dimensão “perlocutória” mais que “ilocutória”.<sup>13</sup>

Nesse sentido, as promessas políticas se articulam diretamente com

<sup>13</sup> Como demonstrou Tambiah (1985b: 128), é preciso combinar a idéia do “performativo” da filosofia da linguagem com a de “performance”, no sentido de atuação. Ver também Herzfeld 1982.



Marcio Goldman

a questão da subjetividade. Elas servem para estabelecer relações de identificação e de oposição entre os agentes; são certamente objeto de manipulação retórica, mas também de um contínuo debate em que formas de subjetividade vão se constituindo e refazendo. De algum modo, a promessa, mesmo não cumprida, significa um reconhecimento do eleitor por parte do político, reconhecimento que se articula com uma certa identificação do primeiro com o segundo: “eu voto em fulano” é uma expressão frequentemente abreviada para “estou com fulano”, “vou com fulano”, ou mesmo “sou fulano”.<sup>14</sup>

Entre as razões para votar em alguém e o voto em alguém (entre os “ideais políticos” e o “comportamento político”, portanto) intercala-se essa dimensão da subjetividade política que faz com que se vote nos mesmos candidatos por razões completamente distintas, e em candidatos diferentes pelas mesmas razões. Mesmo o que em geral é tido como pura troca econômica e interesseira passa necessariamente por essa dimensão de subjetividade: o que mais irritava os membros dos blocos afro nas eleições de 1996 não era o baixo pagamento por suas apresentações nos comícios, nem mesmo o fato de que algumas vezes sequer recebiam o prometido; eram as apresentações canceladas, as críticas à sua qualidade musical, o desprezo com que sentiam ser tratados.

### Observações finais

Escrevendo sobre as eleições no Brasil do século XIX, Richard Graham pôde sustentar que sua verdadeira função não era realmente a escolha dos governantes, quase sempre produzidos por manobras fraudulentas ou pelo uso aberto da violência. Lembrando que “um sufrágio amplo não significava uma política democrática” (Graham 1990: 108), Graham sugere que as eleições funcionavam como “dramas nos quais os atores empregavam a linguagem do *status* social para operar distinções entre os eleitores mais do que para simplesmente excluí-los” (Graham 1990: 109).

Ao construírem, de dois em dois anos, o espaço onde esses dramas, mesclando participação e exclusão, continuam a ser encenados; ao reforçarem o sentimento de dependência dos dominados face aos dominantes; ao aplainarem as subjetividades e eliminarem a alteridade (ver Guattari 1990: 8-13); ao deslegitimarem outros meios de expressão, participação e protesto políticos, as eleições constroem de fato a dominação – mas não da forma que

<sup>14</sup> Etnografias como as de Scotto (1994), sobre as eleições municipais de 1992 no Rio de Janeiro, e de Chaves (1993), sobre as eleições nacionais de 1989 e 1990 em Buritis (Minas Gerais), revelam bem o funcionamento de todo um complexo sistema de identificação, reconhecimento e subjetivação.



se imagina que fazem. Nas eleições, no voto e mesmo na política em geral, há muito mais do que simplesmente “política”: há poderes, *agências*, processos, subjetividades, toda uma série de variáveis cuja natureza fundamental e quase imperceptível exige mais e melhores teorias etnográficas.

BIBLIOGRAFIA

- ADONIAS FILHO, 1976, *Sul da Bahia: Chão de Cacau (Uma Civilização Regional)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- ALMEIDA, Miguel Vale de, 1999, “Poderes, Produtos, Paixões: o Movimento *Afro-Cultural* numa Cidade Baiana”, *Etnográfica*, III (1), 131-156.
- ANDRADE, Maria Palma, 1996, *Ilhéus: Passado e Presente*, Salvador, BDA-Bahia.
- AUSTIN, John L., 1955, *How To Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press.
- , 1961 [1957], “A Plea for Excuses”, *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, 175-204.
- , 1961, “Performative Utterances”, *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, 234-252.
- BARBOSA, Carlos Roberto Arléo, 1994, *Notícia Histórica de Ilhéus*, Itabuna, s/ed.
- BOURDIEU, Pierre, 1982, “Le Langage Autorisé: Les Conditions Sociales de l’Efficacité du Discours Rituel”, *Ce qui Parler Veut Dire: L’Économie des Échanges Linguistiques*, Paris, Fayard, 85-96.
- , 1989, “A Representação Política: Elementos para uma Teoria do Campo Político”, *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel, 163-207.
- CHÂTELET, François, e Evelyne PISIER-KOUCHNER, 1983, *As Concepções Políticas do Século XX: História do Pensamento Político*, Rio de Janeiro, Zahar.
- CHAVES, Cristine Alencar, 1993, *Festas, Política e Modernidade no Sertão: Buritis/MG*, Brasília, Universidade de Brasília, dissertação de mestrado.
- CLASTRES, Pierre, 1974, *La Société Contre l’État*, Paris, Minuit.
- , 1977, “Archéologie de la Violence: la Guerre dans les Sociétés Primitives”, *Recherches d’Anthropologie Politique*, Paris, Seuil, 171-207.
- DELEUZE, Gilles, e Félix GUATTARI, 1972, *L’Anti-Cedipe*, Paris, Minuit.
- , 1980, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit.
- FOUCAULT, Michel, 1975, *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard.
- , 1984, *Histoire de la Sexualité 2: L’Usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard.
- GASPARETTO, Agenor, 1993, *Política & Pesquisa: A Sucessão Municipal no Sul da Bahia*, Itabuna, Sócio Estatística Pesquisa & Consultoria Ltda.
- GOLDMAN, Marcio, e Ronaldo dos Santos SANT’ANNA, 1996, “Elementos para uma Análise Antropológica do Voto”, PALMEIRA, M., e M. GOLDMAN (orgs.), *Antropologia, Voto e Representação Política*, Rio de Janeiro, Contracapa, 13-40.
- GOLDMAN, Marcio, e Ana Cláudia Cruz SILVA, 1998, “Por que se Perde uma Eleição”, BARREIRA, I., e M. PALMEIRA (orgs.), *Candidatos e Candidaturas: Enredos de Campanha Eleitoral no Brasil*, São Paulo, Anablume/UFC, 25-57.
- GRAHAM, Richard, 1990, *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil*, Stanford, Stanford University Press.
- GUATTARI, Félix, 1990, *As Três Ecologias*, Campinas, Papirus.
- HANDLER, Richard, 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- HEINE, Maria Luiza, 1994, *Passeio Histórico na Capitania de São Jorge dos Ilhéus*, São Paulo, GRD.
- HEREDIA, Beatriz M. A. de, 1996, “Política, Família, Comunidade”, PALMEIRA, M., e M. GOLDMAN (orgs.), *Antropologia, Voto e Representação Política*, Rio de Janeiro, Contracapa, 57-71.
- HERZFELD, Michael, 1980, “Honor and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems”, *Man*, 15 (2), 339-351.
- , 1982, “The Etymology of Excuses: Aspects of Rhetorical Performance in Greece”, *American Ethnologist*, 9 (4), 644-663.
- , 1984, “The Horns of the Mediterraneanist Dilemma”, *American Ethnologist*, 11 (3), 439-454.
- , 1992, “Segmentation and Politics in the European Nation-State: Making Sense of Political Events”, HASTRUP, Kirsten (org.), *Other Histories*, Routledge, Londres, 62-81.
- , 1996, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Nova Iorque/Londres, Routledge.



Marcio Goldman

- LEITE, Dante Moreira, 1969, *O Caráter Nacional Brasileiro: História de uma Ideologia*, São Paulo, Pioneira.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.
- , 1962, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1935, *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Londres, George Allen & Unwin.
- MENEZES, Thereza Cristina Cardoso, 1998, *Tradição, Hospitalidade e Turismo: Um Estudo Sobre Produção de Identidades em Ilhéus*, Rio de Janeiro, Museu Nacional-UFRJ, dissertação de mestrado.
- NEIBURG, Federico, e Marcio GOLDMAN, 1998, "Anthropology and Politics in Studies of National Character", *Cultural Anthropology*, 13 (1), 56-81.
- OFFERLÉ, Michel, 1993, "Le Vote comme Évidence et comme Énigme", *Genèses*, 12, 131-151.
- ORTNER, Sherry B., 1984, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), 126-166.
- PALMEIRA, Moacir, e Beatriz M. A. de HEREDIA, 1993, "Le Temps de la Politique", *Études Rurales*, 131/132, 73-88.
- PIZZORNO, Alessandro, 1988, "Foucault et la Conception Libérale de l'Individu", *Michel Foucault Philosophe*, Paris, Seuil, 236-245.
- SCOTTO, Maria Gabriela, 1994, *Representação e Apresentação: uma Análise da Campanha de Benedita da Silva à Prefeitura do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Museu Nacional-UFRJ, dissertação de mestrado.
- SEARLE, John R., 1969, *Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SILVA, Ana Cláudia Cruz da, 1998, *A Cidadania no Ritmo do Movimento Afro-Cultural de Ilhéus*, Rio de Janeiro, Museu Nacional-UFRJ, dissertação de mestrado.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja, 1985a [1968], "The Magical Power of Words", *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 17-59.
- , 1985b [1981], "A Performative Approach to Ritual", *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 123-166.
- VEYNE, Paul, 1976, *Le Pain et le Cirque: Sociologie Historique d'un Pluralisme Politique*, Paris, Plon.
- , 1984, "Os Gregos Conheceram a Democracia?", *Diógenes*, 6, 57-82.
- , 1987, "L'Individu Atteint au Cœur par la Puissance Publique", Veyne, P., et al., *Sur l'Individu*, Paris, Seuil, 7-19.

Marcio Goldman

AN ETHNOGRAPHIC THEORY OF  
DEMOCRACY: POLITICS FROM THE POINT  
OF VIEW OF THE BLACK MOVEMENT OF  
ILHEUS, BAHIA, BRAZIL

*This paper aims to present an ethnographic account of the political participation of the black movement of Ilhéus (southern Bahia, Brazil) in the local elections of 1992 and 1996. The events narrated here are related to some previous ones, and especially to events presently ongoing. From these events, a more general perspective is drawn that tries to understand the broad "participation" of "electors" in the so-called democratic process of the modern nation-state. To do so, the paper explores practices such as, "electoral promises" and the commercialisation of votes, as well as the concepts of reciprocity and subjectivity. Finally, it begins to sketch out an "ethnographic theory of democracy".*

Museu Nacional (UFRJ)  
Núcleo de Antropologia da Política - NuAP  
CNPq  
Goldman@ax.ibase.org.br