

temáticas

ano 13
número 25 / 26
2005

revista dos pós-graduandos em ciências sociais

ifch - unicamp

temáticas

ano 13
número 25 / 26
2005

revista dos pós-graduandos em ciências sociais
ifch - unicamp

temáticas

Publicação semestral dos alunos de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

ISSN 1413-2486

Conselho Editorial

André Borges

Bela Feldman-Bianco

Claudete Pagotto

Gábor Basch

Josué Pereira da Silva

Lília Magalhães Tavolaro

Luís Alexandre Fuccille

Luiz Gustavo Freitas Rossi

Luiz Henrique Passador

Marcelo Ridenti

Márcio Bilharinho Naves

Maria Cristina Cardoso Pereira

Nashieli C. Rangel Loera

Samira Feldman Marzochi

Sérgio Barreira de Faria Tavolaro

Organização do dossiê

Luiz Henrique Passador

Projeto gráfico/Editoração

Marilza A. Silva

Capa

Setor de Publicações a partir de original de Alexandro Dantas Trindade

Impressão

Gráfica do IFCH / UNICAMP

IFCH/UNICAMP

Diretor

Arley Ramos Moreno

Diretora Associada

Nádia Farage

Coordenação dos Cursos de Pós-Graduação

Marcos Nobre

Sub-Coordenação de Doutorado em Ciências Sociais

Ângela Maria Carneiro Araújo

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Antropologia Social

Mauro Almeida

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Ciência Política

Armando Boito Jr.

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Sociologia

Maria Lygia Quartim de Moraes

SUMÁRIO

Dossiê OLHARES E CONTEXTOS COSMOPOLITAS

Introdução ao Dossiê <i>Samira Feldman Marzochi</i>	7
Jornalismo internacional: pequeno grande mundo <i>Andréa Carolina Schwartz Peres</i>	11
Religiosidade Popular e Política: o Movimento Neopentecostal como caso ilustrativo dos limites do aprendizado político no Brasil <i>Brand Arenari</i> <i>Roberto Dutra Torres Júnior</i>	35
Tradição, Modernidade e Individualismo no Brasil: os dilemas de uma interpretação oficial <i>Fabrcio Barbosa Maciel</i>	65
Comer fora - entre o exótico e o cotidiano <i>Janine Helfst Leicht Collaço</i>	93
A participação brasileira na missão de observadores militares Equador-Peru – MOMEPE (1995-1999): implicações para a cooperação regional <i>Leandro de Oliveira Galastri</i>	127

O circuito das Aparições Marianas <i>Lílian Maria Pinto Sales</i>	139
--	-----

Apartheid, rigidez classificatória e branquidade incômoda da comunidade Portuguesa na África do Sul <i>Marcos Toffoli Simoens da Silva</i>	161
---	-----

Duas visões sobre o Próximo e o Distante <i>Priscila Nucci</i>	187
---	-----

Entrevista

Arte, Tecnologia e Ciências Humanas: entrevista com Edgar Franco <i>Giuliano Tosin</i> <i>Samira Feldman Marzochi</i>	201
---	-----

Artigos

Trabalho de rua de Salvador e sua contribuição para acumulação capitalista: o trabalhador gratuito <i>Bruno José Rodrigues Durães</i>	217
--	-----

Do enigma ao gênero da reciprocidade: uma discussão a partir de duas releituras sobre a dádiva <i>Daniela Tonelli Manica</i>	239
---	-----

Derrubando as fronteiras de gênero: as mulheres do MST na luta pela terra <i>Renata Gonçalves Honório</i>	259
--	-----

Normas para apresentação de originais	287
---------------------------------------	-----

Dossiê
OLHARES E CONTEXTOS
COSMOPOLITAS

INTRODUÇÃO AO DOSSIÊ OLHARES E CONTEXTOS COSMOPOLITAS

O presente dossiê, organizado pelo colega Luiz Henrique Passador, surgiu com a idéia do próprio Conselho Editorial de reunir trabalhos das áreas de sociologia, ciência política e antropologia dedicados ao estudo de situações “cosmopolitas”, entendidas como aquelas em que nacionalidade, cultura, natureza, gênero, religião etc., não podem ser definidos a partir das fronteiras sociais, culturais e políticas convencionais ou a partir das abordagens, há muito consagradas, das ciências humanas.

Inicialmente, uma pergunta nos motivava: em que medida a idéia de cosmopolitismo não reforçaria, contraditoriamente, as possíveis fronteiras sociais, culturais e políticas? Afinal, aceitar a proposição *sensu communi* de que “as coisas não são mais como eram antes” não implicaria admitir que aquilo que “não é mais” de fato já foi um dia? Por exemplo, os conceitos de “raça”, “gênero” e “nacionalidade”, se hoje não são, já foram no passado providos de substância?

Mais que nos impressionar com o autoproclamado novo, é preciso reviver alguns conceitos elementares de autores clássicos das Ciências Sociais que nunca foram ingenuamente impactados pela realidade mágica das invenções humanas. E jamais seriam por sua contínua recriação.

Os artigos aqui apresentados, selecionados pelo colega L. H. Passador, mostram que os estudos sobre a realidade contemporânea têm dado continuidade a velhas questões, mas sempre apontando, por outro lado, a originalidade do presente.

Andréa Carolina Schvartz Peres, em *Jornalismo internacional: pequeno grande mundo*, traça um panorama do jornalismo internacional no Brasil contemporâneo a partir da cobertura brasileira das guerras na ex-Iugoslávia pelos jornais *Folha de S. Paulo* e *O Estado de S. Paulo*.

Fabrizio Barbosa Maciel, em *Tradição, Modernidade e Individualismo no Brasil: os dilemas de uma interpretação oficial*, sublinha os dilemas da interpretação culturalista de Gilberto Freyre e Roberto DaMatta sobre o Brasil, dois autores que, segundo Maciel, tiveram grande influência sobre nosso imaginário e responderam “oficialmente” por questões relativas à nacionalidade brasileira.

Janine Helfst Leicht Collaço, em “*Comer fora*” - *entre o exótico e o cotidiano*, estuda o crescente hábito de “comer fora” nas grandes metrópoles, sobretudo nas últimas décadas. A autora analisa a relação entre diversidade cultural e gastronomia presente na cidade de São Paulo e sua influência sobre as escolhas alimentares.

Leandro de Oliveira Galastri, em *A participação brasileira na missão de observadores militares Equador-Peru – MOMEPE (1995-1999): implicações para a cooperação regional*, apresenta seu estudo sobre a MOMEPE, formada por militares da Argentina, Brasil, Chile e Estados Unidos, que exerceu suas atividades no Vale do Rio Cenepa, na Cordilheira de Condor.

Lilian Maria Pinto Sales, em *O Circuito das Aparições Marianas*, analisa algumas manifestações de Nossa Senhora, chamadas “extraordinárias”, através de aparições, locuções e imagens milagrosas. A autora parte da análise de três casos: as aparições da Virgem em Jacaré, os cenáculos do MSM e a peregrinação da Virgem do Mel.

Marcos Toffoli Simoens da Silva, em *Apartheid, Rigidez Classificatória e Branquidade Incômoda da Comunidade Portuguesa na África do Sul*, propõe a reflexão sobre a rigidez classificatória do “sistema racial” a partir da comunidade portuguesa.

Priscila Nucci, em *Duas visões sobre o próximo e o distante*, retoma *Le Prochain et le Lointain* (1970) de Roger Bastide e *O Próximo e o distante: Japão e Modernidade-Mundo* (2000) de Renato Ortiz, indicando algumas peculiaridades de cada autor no enfoque sobre a modernidade, modernização e o outro.

Finalizando os artigos do dossiê, Brand Arenari e Roberto Dutra Torres Júnior, em *Religiosidade Popular e Política: o Movimento Neopentecostal como Caso Ilustrativo dos Limites do Aprendizado Político no Brasil*, analisam transformações ocorridas no Brasil, nos últimos vinte anos, no que se re-

ferre à filiação religiosa e à forma de atuação das principais religiões presentes no Brasil.

Por último, a entrevista gentilmente concedida por Edgar Franco à *Revista Temáticas, Arte, Tecnologia e Ciências Humanas*, realizada por Giuliano Tosin e Samira F. Marzochi, apresenta um talentoso pensador multimídia e se converte num espaço de debate sobre os conceitos de pós-humano, interdisciplinaridade, hibridismo, cyborgs, cultura e natureza.

*Samira Feldman Marzochi*¹

¹ Membro do Conselho Editorial e doutoranda em Sociologia pelo IFCH/Unicamp.

JORNALISMO INTERNACIONAL: PEQUENO GRANDE MUNDO

Andréa Carolina Schwartz Peres¹

Like anthropologist, news media foreign correspondents report from one part of the world to another. We share the condition of being in a transnational contact zone, engaged there in reporting, representing, translating, interpreting – generally, managing meaning across distances, although (in part, at least) with different interests, under different constraints. (Ulf Hannerz, 2004, p. 3)

RESUMO: O artigo trata do jornalismo internacional hoje no Brasil, como ele é realizado e quais são suas limitações. Discorre brevemente sobre o noticiário de guerra e tece algumas considerações sobre a cobertura da imprensa brasileira das guerras na ex-Iugoslávia.

PALAVRAS-CHAVE: Jornalismo internacional; guerras na ex-Iugoslávia; imprensa brasileira.

APRESENTAÇÃO

Faço aqui um panorama do jornalismo internacional hoje no Brasil. Baseando-me em minha dissertação de mestrado sobre a cobertura brasileira das guerras na ex-Iugoslávia², mostro como é realizado o noticiário internacional no país e em que consiste esse noticiário. Trato espe-

¹ Doutoranda em Antropologia Social pela Unicamp (Campinas/SP)

² Dissertação de mestrado “Enviado especial à...: uma análise antropológica da cobertura da imprensa brasileira das guerras na ex-Iugoslávia (anos 90)” (2005).

cificamente da imprensa escrita, com foco nos jornais *Folha de S. Paulo* e *O Estado de S. Paulo*.

Divido o artigo em três partes. Na primeira discorro de forma geral sobre jornalismo internacional, na segunda falo um pouco do noticiário de guerra e do que foi a cobertura das guerras na ex-Iugoslávia, e na terceira traço algumas considerações finais. Concluo alinhavando o conteúdo do artigo à proposta do dossiê.

APONTAMENTOS SOBRE JORNALISMO INTERNACIONAL NO BRASIL

O jornalismo internacional, não só no Brasil, como em muitos outros lugares, está vinculado à produção de notícias, e esta, aos despachos de meia dúzia de agências internacionais, que possuem escritórios espalhados pelo mundo (mas não todo o mundo). São elas: a Associated Press, americana, a Agence France Presse, francesa, e a Reuters, inglesa, predominantemente; e a EFE, espanhola, a DPA (Deutsche Presse-Agentur), alemã, e a Ansa (Agenzia Nazionale Stampa Associata), italiana. Compramos assim, além das notícias, suas ênfases, pontos de vistas, posicionamentos, etc..

Existe, contudo, o esforço do redator ou editor no Brasil de personalizar o noticiário internacional de seu jornal, o que influi na redação/edição das notícias e fotografias dos despachos internacionais (na tentativa, por exemplo, de eliminar arestas ideológicas e posicionamentos exacerbados), e que acrescenta a estas, artigos de jornais internacionais (como o *El País*, o *Le Monde*, o *The New York Times*, dentre outros), opiniões e posicionamentos críticos, artigos de seus correspondentes internacionais e enviados especiais (mais raramente) e pesquisas realizadas nas próprias redações do jornal.

No entanto, é inegável que a notícia, o acontecimento, venha predominantemente do jornalismo feito fora do Brasil, por jornalistas, que não os brasileiros. O noticiário internacional constitui-se, assim, de notícias consideradas importantes e relevantes no âmbito internacional. Estas, mapeadas em grande medida pelas agências, inscrevem-se dentro de determinadas paisagens jornalísticas, referentes ao acontecimento, rela-

cionadas à pessoa com quem o fato aconteceu e, principalmente, ao lugar onde o fato aconteceu. Vemos que alguns lugares predominam na imprensa; hoje são lugares como Estados Unidos, alguns países da Europa e Oriente Médio (principalmente Iraque e Palestina), que predominam no noticiário. A China e a Rússia vez ou outra são notificadas. Talvez, em caso de terremoto, a Caxemira também possa aparecer... E como aqui é Brasil, a América do Sul possui algum espaço na imprensa brasileira, maior, todavia, para seus países relativamente “mais importantes”.

A esse afunilamento mundial das informações, soma-se ainda o enfoque como elas são noticiadas, já que transmitidas basicamente por agências européias e americanas de notícias, que guardam muitas semelhanças entre si, em termos geopolíticos, profissionais, sócio-econômicos, culturais, etc..

O jornalismo se limita assim, a uma escrita determinada, seja por chavões, seja por simplificações excessivas, seja por “manuais de redação”, que padronizam a escrita jornalística, seja por uma narrativa romancada dos eventos (que fazem histórias reais parecerem ficção, transpondo o foco, do acontecimento para a narrativa em si).

Muitos autores já atentaram para essas características. Bourdieu (1997) chamou a atenção para a reprodução de sentidos comuns no noticiário. Para ele, existem tendências de fechamento no que é publicado pelos jornais. A concorrência, ao invés de incentivar a originalidade, leva à mais uniformidade. E os jornalistas, como lêem muito a si próprios, acabam escrevendo mais ou menos da mesma maneira e sobre os mesmos assuntos. Além de terem que pensar rápido, dado o ritmo de produção dos jornais, favorecendo assim, a reprodução desses chavões.

Hannerz (2004), por sua vez, em sua etnografia sobre correspondentes internacionais (quem são, onde moram, como vivem, o que escrevem, etc.) utiliza um termo do próprio jornalismo que aponta, igualmente, para esse fechamento, que são as “linhas de história” (ou “story lines”). Elas seriam uma espécie de mote a respeito do assunto sobre o qual se fala (ou se escreve), que dá coerência à história e organiza e simplifica a narrativa jornalística. Ele cita, nesse sentido, o conflito árabe-is-

raelense como a linha de história de uma cobertura em Jerusalém. Outro de seus exemplos é sobre David Remnick, correspondente em Moscou no final da década de 80. Remnick contou a Hannerz que, por ocasião do conflito em Nagorno-Karabakh, criara uma tecla de atalho em seu computador que escrevia automaticamente, em quase todos os seus artigos que Nagorno-Karabakh era um enclave montanhoso em disputa no Azerbaijão e que era habitado basicamente por armênios étnicos (2004, p. 218)³. Cito esta frase pois ela, sem querer explicar nada, acabava trazendo em si uma suposta óbvia explicação para o conflito e definição da linha de história dos artigos sobre a região (não apenas Remnick escrevia esta pequena frase, mas também muitos jornalistas da época que cobriram esse conflito).

A linha de história é, portanto, aquilo que fica de cada acontecimento. Os artigos podem ser diversos, mas a linha de história unifica a cobertura e norteia o que se fala do evento.

Hannerz e Bourdieu (1994) vão localizar também na própria temporalidade da produção jornalística tais elementos conservadores. Nas palavras de Hannerz (2004, p. 134):

(...) the hurried itinerary of parachutists⁴, often combined with a lack of opportunity for advance preparation with regard to knowledge of local circumstances, would seem to make it difficult to report in depth, and interpret, and explain. Going beyond the witnessing aspect with its direct appeal to the senses, the parachutists may come to rely heavily on received wisdom established regional interpretative frames and preconceptions brought in from elsewhere.

Sendo assim, as reportagens são costuradas por um certo senso comum a respeito do que acontece, baseado nas linhas de história e também no próprio modo como trabalham os jornalistas, que costumam se

³ No livro: “a disputed mountain enclave within Azerbaijan, inhabited mostly by ethnic Armenians” (2004, p. 218).

⁴ “Parachutists” ou pára-quedistas seriam os nossos enviados especiais, ou seja, aqueles jornalistas enviados para um determinado local para cobrir um evento específico.

informar a respeito do lugar (ou acontecimento) por artigos de outros jornalistas e por pessoas ou *fixers*⁵ locais, que, por sua vez, compartilham de uma certa estrutura interpretativa local estabelecida. O conhecimento de senso comum possui assim uma rotatividade: da população para os correspondentes, para as suas matérias, para um outro correspondente, que então se manterá informado pelas matérias de outros correspondentes e pela população local.

Pensando agora neste correspondente, se Hannerz o tem como foco de análise, para nós, este foco é difuso, pois grande parte do noticiário internacional brasileiro caracteriza-se pelo anonimato deste sujeito. Primeiramente, se tratando de artigos não assinados, as agências internacionais enviam notícias e, desde então, desconhecemos seus jornalistas. A partir destes despachos e dos despachos dos jornais internacionais, a matéria é escrita aqui por um outro jornalista. Quando lemos a matéria no jornal, a única informação que temos a respeito de sua autoria é a citação de meia dúzia de agências, ou simplesmente, “com agências internacionais”. E o que temos neste momento é uma múltipla autoria e um distanciamento maior do contexto de elaboração do artigo. Em segundo lugar, tratando-se de artigos assinados, estes (sejam feitos por correspondentes brasileiros ou enviados especiais, sejam feitos por outros correspondentes de diversos jornais e agências estrangeiros) não diferem muito uns dos outros em termos de tipo de cobertura. Ambos cobrem mais ou menos os mesmos assuntos, temas e lugares são recorrentes e a forma de narrá-los muito parecida. A diferença, claro, é que cada dia temos menos jornalistas brasileiros fazendo coberturas internacionais *in loco*. Por último, no que tange ao acompanhamento de determinado assunto (caso de fato haja esse acompanhamento por parte dos jornais), se não é um enviado especial brasileiro que está lá fazendo a cobertura, dificilmente podemos acompanhar dia-a-dia a cobertura de algum outro correspondente

⁵ Os *fixers* são pessoas do lugar, contratadas pelo jornalista por possuir “maior conhecimento” do que este sobre o lugar e a situação, além de possuir contatos na região. Não são necessariamente jornalistas, embora arrumem entrevistas, indiquem personagens, etc., podendo trabalhar também como tradutores ou motoristas.

pelos nossos jornais, que publicam um material variado, de diversos autores, e descontínuo neste sentido.

Concluimos então que muito da maneira como funciona a imprensa concorre para a anulação do jornalista como autor de seu noticiário. O que, por sua vez, não é de todo ruim para uma imprensa que prega como valor a neutralidade e a objetividade (em contraposição à subjetividade) diante dos fatos (por mais que todos saibamos – inclusive eles – que ambas sejam impossíveis de serem plenamente atingidas).

Frente a tudo isso, desde o fechamento do que é dito ou como é dito, até a quase impossibilidade do jornalista aparecer como autor, somados à fragmentação e à fugacidade do noticiário, podemos perguntar: qual o sentido do jornalismo internacional brasileiro?

A figura do jornalista e do correspondente internacional, enquanto indivíduo, dono de uma escrita e de uma experiência de vida, convertido em testemunha de um acontecimento, vai constituir o diferencial do jornal e, aparentemente, da cobertura. É isso que dá importância a esse “brasileiro”, que é quem faz a tradução e relata para nós o que lá acontece, dando coesão ao noticiário e de fato nos aproximando do contexto de elaboração da notícia.

Esse diferencial do jornal, contudo, é raro e acaba implicando outros problemas. Além da falta de tempo, dinheiro e conhecimento da região para uma cobertura aprofundada, muitas vezes, na tentativa de nos aproximar com o que *lá* acontece, alguns assuntos são recorrentes: proliferam reportagens sobre brasileiros nos locais notificados, torna-se explícito essa espécie de orgulho esquisito que o jornalista brasileiro tem de, ao se identificar como brasileiro, ser “logo” bem recebido, e ainda, o jornalista aparece como protagonista de uma reportagem, ao invés, de “testemunha ocular da história”, como se costuma dizer. Tudo isso, portanto, ao invés de nos aproximar da realidade do outro, mais dela nos distancia.

Um exemplo recente deste mecanismo ambíguo, e talvez não intencional, pôde ser claramente observado na cobertura do tsunami que atingiu a Ásia em dezembro de 2004. Por maior que tenha sido a cobertura, a comoção mundial e a ajuda humanitária, o espaço ocupado na imprensa brasileira pelos “turistas ocidentais”, ou pelos dois brasileiros

mortos na catástrofe, ultrapassou enormemente o lugar nela ocupado pelos “nativos”. Desta maneira, ao falarmos de nós mesmos, deixamos de falar dos outros o tanto quanto deveríamos ou de assuntos mais pertinentes à situação. Assim, por um simples ato de vaidade identitária, que pretendia a aproximação, cria-se o distanciamento.

Crise

Muitos jornalistas concordam com as questões colocadas acima e argumentam que o problema fundamental das mídias no Brasil é a falta de dinheiro para uma cobertura internacional intensa e aprofundada.

Os jornais sempre precisaram de dinheiro e por isso sempre venderam suas páginas para anunciantes. Hoje, contudo, a dependência do mercado e de anúncios é maior, e há a concorrência de outros meios de comunicação, mais eficazes e atraentes para este tipo de publicidade (internet e televisão principalmente). Sendo assim, os jornais procuram saídas: uns rendem-se a subsídios estatais, outros unem-se a grandes conglomerados empresariais, e todos reclamam da falta de dinheiro para melhores coberturas internacionais.

No entanto, três fatores, ao meu ver, contribuíram para a diminuição da seção de internacional dos jornais brasileiros (de suas paisagens jornalísticas, da quantidade de matérias e do número de páginas no jornal). O primeiro, seria o fim da guerra fria. O segundo, a crise econômica. E o terceiro, as melhorias gráficas dos jornais, tornando-os, deste modo, “mais atraentes” – para o público leitor e para a publicidade e anúncios.

Em primeiro lugar, com o fim da guerra fria e, conseqüentemente, o fim da polarização EUA/URSS e do perigo iminente do que poderia ser a maior de todas as guerras, é evidente a diminuição de lugares cobertos pela imprensa internacional. Embora tanto a Rússia como os Estados Unidos continuem sendo determinantes para a pauta internacional⁶, mui-

⁶ Como exemplos podemos citar a guerra dos Estados Unidos contra o Afeganistão, em 2001, e contra o Iraque, em 1991 e 2003. Em relação à Rússia, cito os acontecimentos na Ucrânia de novembro de 2004, que ocuparam páginas inteiras de jornal por dias, quando fazia tempo que nenhuma história tinha mais espaço nos jornais do que a guerra no Iraque ou o conflito na Palestina. E fazia mais tempo ainda que a Ucrânia não chamava para si a atenção do mundo. (Em novembro de 2004, Viktor Yushchenko foi derrotado nas eleições presiden-

tos países perderam a sua estrategicidade e, neste sentido, deixaram de ser “importantes” e de serem noticiados, principalmente na África e na América Latina, sobre os quais diminuiu significativamente a quantidade de matérias. Além disso, muitos conflitos hoje estão mais distantes (real e figuradamente) dos grandes centros, já que não há mais uma estrutura interpretativa, como era a guerra fria, que os aproxime do público leitor, facilitando assim sua inteligibilidade⁷.

Em segundo lugar, a crise econômica no Brasil acarretou para os jornais a diminuição de correspondentes no exterior, a diminuição de enviados especiais para cobrir eventos diversos e a diminuição de papel (matéria-prima que ainda é importada), levando à diminuição do número de páginas do jornal – inclusive de internacional. Alguns fatores concorreram para essa crise. Em primeiro lugar, a inflação e o endividamento dos jornais, e daí, a redução de gastos em dólar (correspondentes e papel). Paralelamente, com o desenvolvimento de outros meios de comunicação (mais significativamente televisão e internet), a publicidade se dispersou. Hoje há menos propaganda (por incrível que pareça) nesses jornais de circulação diária, e menos anúncios nos classificados, aumentando assim o custo do jornal. Por fim, com a diminuição generalizada da receita, tivemos a diminuição do poder aquisitivo das pessoas, levando a um menor número de assinaturas e compradores esporádicos, o que contribuiu para diminuir ainda mais o número de anunciantes, já que o jornal precisa vender para ter anúncios, que são a sua principal fonte de renda. Os jornalistas se confortam em dizer que não são somente os jornais brasileiros que estão em crise, que é uma crise mundial e que “até” a Rede Globo está em crise.

Por último, tanto a *Folha de S. Paulo* quanto *O Estado de S. Paulo* (para focar a análise apenas nestes jornais paulistas) sofreram reformas gráficas consideráveis durante a década de 1990. Com o desenvolvimento de tecnologias mais leves, com a concorrência de meios de comunicação mais velozes, e com o intuito de tornar a leitura mais fácil, ágil e agradável,

ciais ucranianas. O pleito, considerado fraudulento, levou a população às ruas para reivindicar novas eleições. Yushchenko é visto como pró-ocidente e seu opositor, Viktor Yanukovych, é visto como parceiro da Rússia e do presidente russo Vladimir Putin, ex-membro da KGB.)

⁷ Tratarei deste assunto em maiores detalhes nos tópicos seguintes.

as fotografias passaram a ocupar todas as páginas do jornal, a largura do jornal diminuiu e o texto extenso deu lugar a uma filosofia do “dizer mais, com menos”, a partir de linguagens visuais (que seria a “arte” do jornal: quadros informativos ou “boxes didáticos”, gráficos, mapas, esquemas) que agilizam a transmissão da mensagem. A página se reconfigurou: grandes destaques a notícias “mais importantes” e pequenas notas a algumas notícias “menores”, ambas, todavia, com letras maiores e textos e parágrafos mais curtos.

JORNALISMO DE GUERRA

Quando Knightley (1978) afirma, em uma das frases mais citadas quando o assunto é jornalismo de guerra, que a primeira vítima de uma guerra é a verdade, ele está se referindo à liberdade de imprensa, em contraposição ao domínio da propaganda, da militância ideológica, da perseguição política e da ameaça à vida do jornalista.

A imprensa, neste sentido, foi vista inúmeras vezes ao longo de sua história como “parte do esforço de guerra”, não havendo separação entre o jornalismo de guerra e a propaganda do governo envolvido. Podemos verificar isso ainda hoje.

A mídia iugoslava, por exemplo, influenciou ativamente nas guerras que lá ocorreram. Quando não colaboravam, os jornais, revistas, estações de rádio e televisão locais independentes eram muitas vezes fechados pelo governo ou submetidos a altas multas e taxações, que inviabilizavam a sua continuidade. Deste modo, a imprensa oficial sérvia e a que restara foram muito utilizadas para atizar o nacionalismo sérvio e unir a população sérvia e montenegrina contra o “separatismo” croata, esloveno, muçulmano e albanês, a favor da Iugoslávia unida e do mito de Kosovo enquanto berço da nação.

Em 1999, na guerra do Kosovo, igualmente, durante os bombardeios da Otan à Iugoslávia, os repórteres foram proibidos pelo governo iugoslavo de entrar na província, exceto algumas idas estratégicas aos lugares destruídos pelos “erros da Otan”. Além disso, no outro *front*, ou

seja, do lado da Otan, os jornalistas dependiam de seus *pools*⁸ oficiais para maiores detalhes sobre os bombardeios e negociações, e muitos cobriram o conflito da sede da Otan em Bruxelas.

Vimos também, na guerra do Iraque, a recruta Jessica Lynch, supostamente seqüestrada e ferida pelos iraquianos, sendo resgatada heroicamente, em abril de 2003, por forças especiais norte-americanas, de um hospital em Nassiriah. A operação de resgate das forças especiais foi toda filmada e Jessica Lynch transformada em heroína nacional. Pouco tempo depois descobriu-se que tudo não passara de uma grande encenação. Nas palavras de Rogério Simões⁹:

(...) o episódio da recruta Jessica Lynch, no Iraque, é emblemático: os americanos venderam seu resgate como um episódio heróico, o que depois foi comprovado ter sido um bom trabalho de marketing para elevar o moral das tropas americanas e da opinião pública nos Estados Unidos.

Ou seja, a censura oficial aos meios de comunicação passou a ser substituída, muitas vezes, por estratégias de marketing, como na citação acima, ou ainda, por modos de fazer jornalismo. Neste caso, cito os inúmeros soldados que acompanharam os batalhões norte-americanos na guerra do Iraque e que, deste ponto de vista, reportavam os feitos desses soldados para seus jornais (basta lembrar das constantes fotos e imagens de soldados americanos sendo recebidos como libertadores em vila iraquianas e sendo assediados por crianças pedindo balas e chocolates).

Outra estratégia de controle do noticiário foi a institucionalização dos *pools* oficiais de imprensa, onde funcionários do governo teriam a função específica de reportar para a imprensa os acontecimentos da

⁸ O *pool* de imprensa foi o meio encontrado por jornais e revistas, no século XIX, para produzir mais notícia com um custo menor. Neles, alguns jornalistas ou equipes produziam material jornalístico para muitos órgãos de imprensa. Nasceu daí a idéia de se formar agências de notícias (Cf. Natali, 2004, p. 30). Os *pools* foram muitas vezes oficialmente instrumentalizados para uso político e propagandístico.

⁹ Rogério Simões é jornalista e foi enviado especial da *Folha de S. Paulo* à Croácia durante a guerra na Bósnia, em 1995. A citação é parte de entrevista concedida a mim por e-mail, em novembro de 2003.

guerra. Ou seja, sem censura, com divulgação do desenrolar da guerra e, certamente, com o direcionamento e manipulação da notícia.

Em 1991, na primeira guerra no Iraque, que seria também a primeira guerra transmitida ao vivo pela televisão, oficiais americanos fomentaram assim a divulgação das imagens da guerra que lhes interessavam: “imagens da tecnoguerra: o céu, acima das pessoas que morriam, repleto de rastros luminosos dos mísseis e bombas – imagens que ilustravam a absoluta superioridade militar americana sobre o inimigo” (Sontag, 2003, p. 57). E proibiram, por exemplo, a divulgação aos telespectadores americanos de um filme comprado pela rede NBC de televisão, que depois *optou* por não exibi-lo; este filme mostrava “o destino de milhares de recrutas iraquianos que, depois de fugirem da capital do Kuwait no fim da guerra, no dia 27 de fevereiro, foram bombardeados exaustivamente com explosivos, napalm, bombas radioativas de urânio empobrecido e bombas de fragmentação” (Sontag, 2003, p. 57).

Os pelo menos 100 mil iraquianos que morreram na Guerra do Golfo – entre soldados mal armados e civis¹⁰ – foram relegados ao esquecimento, assim como na atual guerra contra o Iraque, onde, novamente, eles tampouco aparecem, pelo menos, os mortos pela guerra (já que ficamos sabendo dos horrores de Abu Ghraib, onde soldados americanos foram flagrados humilhando e torturando prisioneiros iraquianos).

Hoje, a noção de liberdade de imprensa está vinculada, portanto, muito mais à ausência de uma censura oficial explícita aos meios de comunicação, do que a uma censura interna ou dissimulada a estes meios, baseada nos elementos citados acima, mas também em uma autocensura do “bom gosto” e do “decoro”, no sentido de que podemos, por exemplo, mostrar fotografias terríveis até o ponto em que o bom gosto nos permita, ponto este que varia de acordo com o lugar ou a posição da qual se fala. Nas palavras de Sontag, “quanto mais exótico ou remoto o lugar, maior a probabilidade de termos imagens frontais completas dos mortos e agonizantes” (2003, p. 61).

¹⁰ Cf. Arbex Jr., 2000, p. 83.

Percebemos assim que são fatores internos ao jornalismo e ao fazer jornalístico que, muitas vezes, concorrem para sua “limitação”. Estes estão relacionados à coleta de informações, à escrita jornalística e a este tipo de censura, que faz com que, dentre outras coisas, evitemos o sensacionalismo ou a exposição de cadáveres nas páginas do jornal – menos, claro, quando as atrocidades são dos outros e os cadáveres também são dos outros ou, se nossos, de nossos pobres e negros.

Pensando os jornais brasileiros especificamente, estes vão buscar ainda uma forma “neutra” de noticiário, que pode ser exemplificada comparando nossos jornais com os norte-americanos. Lá, o *The New York Times* apoiou, em editorial, a candidatura de John Kerry para a presidência dos Estados Unidos. No Brasil, não imagino qual seria a reação da opinião pública se algum jornal explicitasse dessa forma o seu apoio político. E lá, jornalistas acompanharam “seus” soldados na guerra no Iraque, enquanto aqui se tentou (segundo os jornalistas com os quais conversei) eliminar das matérias os possíveis posicionamentos desses jornalistas.

Esta auto-distinção do jornalismo brasileiro, pautada pelo seu “não envolvimento” de fato com a política de muitas regiões do globo e o seu “não posicionamento” oficial em relação a política eleitoral no Brasil é, no entanto, suspeita. Existem áreas nebulosas, não explícitas, do jornalismo, onde supomos apoios dissimulados a determinados lados destas disputas e conflitos, além de apoios politicamente corretos e politicamente diplomáticos. Optei, no entanto, em trabalhar com o não suspeito em relação às mídias, deste modo, remetendo à epígrafe de Hannerz do início deste artigo, minhas perguntas são simplesmente, quais sentidos/significados são manejados pela imprensa e o que ela está nos dizendo a respeito do mundo?

O papel do jornalismo na difusão de informações e na aproximação das diversas partes do globo, de seus problemas, realidades, diferenças, é fundamental. Mas, como vemos, e espero demonstrar adiante, por mais que se tente, ou não, a “neutralidade”, esta é sempre informada por visões e compreensões de mundo, por regras do próprio jornalismo, e por bons senso, ou senso comuns, sobre o quê e como mostrar.

Com base nessa proposta, conto um pouco do que foi a cobertura das guerras na ex-Iugoslávia realizada pelos nossos jornais.

A cobertura da imprensa brasileira das guerras na ex-Iugoslávia

O que os sérvios da Bósnia estão fazendo em Gorazde é repugnante. Transformaram hospitais e abrigos de refugiados em alvos preferenciais de sua artilharia. Estão dizimando, sistematicamente, a população não combatente. Os mongóis faziam isso; punham uma cidade a sítio e exterminavam sua população a ferro e fogo, para que as demais não oferecessem resistência. Mas isso foi há 600 anos e de lá para cá se supunha que a civilização havia atingido os Bálcãs. (“A barbárie prevalecerá?”, editorial d’*O Estado de S. Paulo*, 22 abr. 1994)

Testemunhamos na década de 1990 quatro guerras no território da ex-Iugoslávia, que levaram à desagregação do país e à conformação atual do território¹¹.

Em 1991, a guerra estourou na Eslovênia e na Croácia e, em 1992, na Bósnia-Herzegóvina. Na Croácia, apesar da guerra ter acabado em 1992, sua conformação territorial final só se resolveu em 1995, ano em que o acordo de Dayton pôs fim também à guerra na Bósnia.

Em 1998, confrontos entre milícias sérvias e o Exército de Libertação do Kosovo ganharam repercussão internacional. A Otan interveio em 1999 com bombardeios à Iugoslávia (formada então pela Sérvia, Montenegro, Kosovo e Voivodina) para pôr fim ao conflito, no que ficou conhecido como a “guerra do Kosovo”.

Embora a secessão da Macedônia não tenha sido marcada por um conflito de tipo bélico, ocorreram alguns enfrentamentos entre macedônios e a significativa minoria albanesa existente no território.

Tais conflitos foram intensamente divulgados pela imprensa. Pesquisei e acompanhei sistematicamente essa cobertura, principalmente a

¹¹ A ex-Iugoslávia compreende hoje os territórios da Macedônia, Croácia, Eslovênia, Sérvia e Montenegro (que inclui o Kosovo e a Voivodina) e Bósnia-Herzegóvina (composta pela federação muçulmano-croata e pela República Srpska, ou “sérvia”). Tal conformação ainda não é definitiva: está para ser decidido o estatuto final do Kosovo, sob tutela das Nações Unidas, e, a partir de 2006, Sérvia e Montenegro poderão votar suas independências.

realizada pelos jornais *Folha de S. Paulo* e *O Estado de S. Paulo*. Trago aqui algumas de minhas conclusões.

Pensar a cobertura das guerras na ex-Iugoslávia na imprensa brasileira, implicou pensar, para além do jornal e de seus jornalistas, a elaboração de uma fala sobre os acontecimentos e os sujeitos nelas envolvidos.

Acompanhamos, em primeiro lugar, a transição de um tipo de análise corrente durante a guerra fria – que tratava os conflitos no mundo como parte de um conflito mais amplo, entre “capitalismo” e “comunismo” – para análises culturalistas, ou seja, análises baseadas em termos como cultura, história, religião e etnia, que, no caso da ex-Iugoslávia, remetiam a formas tradicionais de representação do Leste Europeu e se tornaram recorrentes na imprensa durante a cobertura dos conflitos.

Deste modo, oposições como barbárie *versus* civilização (em que a Eslovênia, mais do que as outras repúblicas, representaria a civilização), comunismo *versus* democracia (de secessionistas, as repúblicas da Eslovênia e da Croácia logo passaram a ser vistas como democratas, em contraposição ao regime socialista da Sérvia, personificado na figura de Slobodan Milošević), ocidente *versus* oriente (em termos históricos, tais repúblicas fariam parte muito mais de um legado habsburgo e ocidental, do que otomano e oriental), caracterizaram o início das coberturas e se mantiveram mais ou menos constantes nos conflitos subsequentes – tornando “compreensível” para nós, “ocidentais”, as bases sobre as quais o conflito “se organizava”.

Analisando o conjunto destas dicotomias, é possível, entretanto, facilmente contra-argumentar que quando se explica tais diferenças a partir dos pertencimentos otomano ou habsburgo dos territórios ex-iugoslavos, está se contextualizando o conflito. Porém, o uso que é feito da história neste caso é um uso tendencioso, já que, categorizador: a Croácia e a Eslovênia estariam ligadas “culturalmente” a características ocidentais, católicas e, logo, a seus “valores intrínsecos”, como democracia, liberdade, desenvolvimento e civilização; em contraposição às demais repúblicas e províncias iugoslavas, “tradicionalistas”, “comunistas” e “atrasadas”, conectadas a um legado oriental, ortodoxo ou islâmico e, logo, a todas as implicações simbólicas e imaginárias des-

tes termos, que autores como Edward Said (2001) já apontaram, conotando de antemão uma cosmovisão de mundo e da história e destino destas populações.

A história é assim mobilizada com o intuito de explicar a rivalidade, a oposição entre os grupos e a desagregação do país acompanhada de guerra. Porém, colocada de modo estanque, se vê transformada em atributo cultural e tem alienada a sua temporalidade intrínseca. Tais identificações, naturalizadas, passaram a ser automáticas, e arranjaram e organizaram o modo como pensamos os conflitos nos Bálcãs.

A cobertura dos conflitos na ex-Iugoslávia não era, todavia, apenas explicativa. Ela podia apontar para os últimos acontecimentos (confrontos e negociações diplomáticas), sendo este tipo de relato o mais comum, já que mais factualista e mais “quente”. Podia também trazer relatos das vítimas e descrever atrocidades e destruição de cidades. Mas era principalmente quando a “explicação” tomava a pauta, seja na forma de artigo explicativo, seja na forma de “linhas de história”, que a cobertura mais nos remetia a esse uso de categorias plenas em significados, passando a ser marcadamente etnicista e o conflito caracterizado definitivamente como um conflito étnico ou religioso entre sérvios e croatas, primeiramente, e, logo a seguir, com o início da guerra na Bósnia, entre sérvios, croatas e muçulmanos.

O ápice do “conflito étnico” se concretizou no Kosovo, onde sérvios e albaneses têm seus destinos selados desde a “grande” Batalha do Kosovo de 1389, e seriam “realmente” diferentes em termos étnicos, religiosos, culturais, históricos, lingüísticos, etc.¹².

¹² Dizia-se que, no caso das guerras na Bósnia e na Croácia, a única diferença real entre as populações em conflito, apesar do termo “étnico” comumente utilizado, era a religiosa. No caso do Kosovo, conquanto, todas as demais distinções citadas acima podiam ser mobilizadas. Citando as categorias mais mobilizadas pelas mídias, as diferenças entre as populações da ex-Iugoslávia costumavam se pautar pela religião (muçulmana, cristã ortodoxa e católica), pela etnia (eslava e albanesa), pela língua (o servo-croata, o esloveno, o albanês, o macedônio), pelo alfabeto (latino e cirílico), pela distinção entre nacionalidades e minorias nacionais, etc.. Sabemos, contudo, que não necessariamente as pessoas se distinguiam umas das outras segundo estas linhas. (Para maiores detalhes acerca destas e outras distinções, ver: Basch, 2003).

Contudo, foi também no Kosovo que houve uma mudança na forma de vermos este e outros conflitos que vieram depois, qual seja, em suas articulações internacionais. Apesar do problema do Kosovo ter sido colocado em termos étnicos, novas questões como direitos humanos, intervenção militar internacional, legitimidade e eficácia da ONU, nova ordem mundial, etc., passaram a nortear e predominar na cobertura e a nortear a política de lugares “mais importantes”, como Estados Unidos, Rússia e Europa (União Européia Ocidental, principalmente) em suas relações com os demais Estados, incluindo, atualmente, o chamado “Eixo do Mal”.

Feita essa rápida exposição, cabe sublinhar que o problema apontado aqui não se encontra especificamente na verdade ou inverdade do motivo étnico ou cultural ou nacional das guerras na ex-Iugoslávia, já que foi a partir das categorias étnicas/nacionais que se insuflou o ódio e que se demarcou os lados da guerra, mas sim no modo como tais categorias foram utilizadas, encobrando o caráter político dos processos que culminaram nos conflitos.

Ao enfatizar uma suposta história de ódios ancestrais, que ora estão latentes, ora estão atuantes, a imprensa abole a história e naturaliza os conflitos, despolitizando-os. Os povos são considerados diferentes dado suas “diversas” origens históricas ou étnico-religiosas, e isto, por si só, determinaria suas histórias subseqüentes.

Na época de Tito¹³, contudo, ninguém questionava, na grande imprensa mundial, a possibilidade ou não do Estado iugoslavo. A Iugoslávia era um fato, apesar das constantes repressões a dissidências nacionalistas – e isso, sabendo-se que muitos dos conflitos desse período, apesar de explicados a partir das dicotomias da guerra fria, apontavam também para questões territoriais e nacionais. Os tratados pós-guerras mundiais, por exemplo, resolveram alguns problemas territoriais, mas criaram outros, o do Estado de Israel sendo atualmente um dos mais emblemáticos deles. Vemos, igualmente, que o problema criado pelos tratados de paz pós-Primeira Guerra Mundial, que reconheceram o Reino dos Sér-

¹³ O Marechal Josep Broz Tito governou a República Federativa Socialista da Iugoslávia de 1945 até a sua morte, em 1980.

vios, Croatas e Eslovenos (logo depois renomeado como “Iugoslávia”), não decorria da mistura étnica em si, mas da distribuição de poder entre os então denominados “povos estatais” e “minorias nacionais” (Cf. Arendt, 1989).

Criou-se assim o conflito, não um conflito secular, mas um conflito moderno, baseado nas estruturas políticas do Estado nacional moderno. Maria Todorova (1997), neste sentido, afirma ainda que também um imaginário sobre a região, congelado e estereotipado, contribuiu para que as guerras fossem vistas como decorrentes de uma suposta essência balcânica, quando estas foram fruto, em última instância, justamente da europeização dos Bálcãs, que levou à perda do legado imperial otomano e à assunção e incentivo ao homogêneo e burocrático Estado-nação europeu como forma normativa de organização social. Vemos assim que o que é posto como “origem” é, na realidade, decorrente de processos históricos mais recentes.

A imprensa participa desses processos de categorização e estereotipização do outro (processos estes que diminuiriam a complexidade e simplificariam os eventos para os leitores), ancorando-os, no caso, a um imaginário pré-existente à desagregação da Iugoslávia, e corroborando para uma leitura hegemônica dos fatos. Insistindo que a Iugoslávia foi um país criado artificialmente (como se todos os demais países também não o tivessem sido), uma associação de várias línguas, etnias e religiões e que, por tais motivos, não poderia dar certo, a imprensa acabava sendo, ela mesma, porta voz de um discurso nacionalista, de suas mitologias nacionais e da fórmula “para cada Estado, um povo, uma nação”. E, além disso, abolia um período da história da ex-Iugoslávia, o do “regime socialista”, considerado uma irrelevante suspensão temporária dos conflitos e do “destino” desses povos e região.

Para concluir, pode-se reafirmar a argumentação de que nem todos os artigos sobre as guerras na ex-Iugoslávia enfatizaram os pontos aqui elencados, que existiram “bons jornalistas”, que muitos artigos de intelectuais foram publicados, etc.. Contudo, após a pesquisa, algo ficou, uma imagem, uma fala predominante, um discurso, que, ao meu

ver, utilizavam-se de uma determinada noção de cultura e de história, que nortearam a compreensão e o entendimento desses conflitos.

NOTAS FINAIS

Linhas de história

Como vimos, pela imprensa acompanhamos mais do que acontecimentos, acompanhamos discursos e imaginários. Fazendo uma revisão dos últimos 30 anos de coberturas internacionais nos jornais brasileiros, mas levando em conta comentários e leituras de jornais de outros países, podemos ver que grandes temas, ou “linhas de história”, predominaram ao longo deste período.

Primeiramente, o da guerra fria, que organizava o mundo, suas narrativas e seus pequenos conflitos segundo a polaridade comunismo *versus* capitalismo. Perguntava-se na época, em caso de conflito, não o motivo da luta, mas o alinhamento das partes, de que lado estavam. Para exemplificar tal polaridade, basta acompanharmos os enfrentamentos na América Latina nas décadas de 1970, 1980, onde guerrilhas latino-americanas, como o Sendero Luminoso, do Peru, ou as Farc, da Colômbia, eram classificadas simplesmente como “maoístas” ou “marxistas”.

Houve, por conseguinte, ainda na década de 1980, um momento de transição, onde tais termos “geopolíticos” passaram a mesclar-se a termos étnico-culturais. Na ex-Iugoslávia verificamos isso nas distinções entre as diversas repúblicas e províncias. Cito um outro exemplo: em um artigo sobre um atentado no Sri Lanka, que causara a morte de 100 pessoas, a “minoridade étnica” e “separatista” Tamis é considerada culpada pelo atentado (Atentado..., 1987, p. 1). O correspondente d’*O Estado de S. Paulo* em Paris, Gilles Lapouge, nos explica o que aconteceu. Segundo ele, a motivação do atentado encontrava-se no antagonismo entre os Tamis e a população do Sri Lanka: os Tamis são diferentes da população do Sri Lanka *religiosamente*, pois são hinduístas ou cristãos contra a maioria budista; *etnicamente*, pois são procedentes da Índia e não se relacionam com a população cingalesa (nativa); e “*sobretudo*” *ideologicamente*, já que os dois principais

movimentos Tamis, os “Tigres de Elam” e os “Estudantes Revolucionários de Elam” são de orientação “marxista” (Lapouge, 1987, p. 6)¹⁴.

Notamos neste exemplo a natureza dúbia dos termos utilizados para referenciar grupos e conflitos; oscilações estas pautadas pela identificação destes termos dentro da polarização esquerda/direita, mas também, pelos seus atributos étnicos. Tal natureza dúbia permaneceu por algum tempo, até ser superada pela visão predominantemente culturalista dos fenômenos.

É notável, entretanto, ao analisarmos o caso da ex-Iugoslávia e outros momentos da década de 1990, que houve um grande esforço das mídias (ou das novas potências globais, incluindo Estados Unidos, e incluindo também a Rússia) de apagar o comunismo de nossos imaginários (quando não, o colonialismo). Nos artigos que revelam o fim da guerra fria e o começo das “guerras quentes” da década de 1990, culminando no caos de categorias que temos hoje em dia, ao comunismo foi relegado um papel histórico menor, quase irrelevante. Conflitos como os de Nagorno-Karabakh e da Tchetchênia hoje em dia, se aparecem nas mídias, são tratados como conflitos étnicos e territoriais simplesmente; não se faz menção à antiga União Soviética ou aos elementos de continuidade da estrutura de poder soviético que a Rússia contemporânea guarda ainda hoje.

O assustador disso tudo é que a questão étnico-religiosa serve para vermos o quão inevitáveis são tais conflitos, mas também o quão insolúveis eles são, dado que a etnia (ou outra categoria equivalente) explicaria o conflito, mas não legitimaria políticas territoriais positivas – seja porque grandes poderes estão em jogo, seja porque, como se costuma dizer, se começarmos a dividir o mundo em linhas étnicas, não parariamos nunca, seja por quaisquer outros motivos.

Hoje em dia, está para ser definida uma nova linha de história, ou de abordagem dos conflitos/contextos ao redor do mundo. A imprensa coloca como certas, de um lado, a hegemonia dos Estados Unidos e sua política mundial, e do outro, os atentados terroristas, que nos remetem

¹⁴ Grifos meus.

não a choques de etnias, tribos ou culturas, como no momento anterior, mas à “nova cruzada do século 21”, que opõe “fundamentalistas islâmicos” (generalizados como “muçulmanos”) e o “Ocidente”, com respingos de petróleo como pano de fundo e o chamado Eixo do Mal, que reuniria os tais “fundamentalistas” aos “comunistas” de outrora – ou de agora? – no caso, a Coréia do Norte. A Rússia, em posição ambígua interna e externamente, ainda aparece bastante: como mostrei no início deste artigo, em suas alianças/negociações econômicas com países democráticos (como Brasil), em suas políticas internas em muitos aspectos militarista e autoritária, em seu direito de veto no Conselho de Segurança da ONU. Mas o quadro é incerto ainda, se compararmos com os momentos anteriores; ou simplesmente pede uma análise mais detalhada e sistemática, como a que foi feita em relação à cobertura das guerras na ex-Iugoslávia e à década de 1990 de maneira geral.

Algumas imagens

Cabe aqui, acrescentar ao texto, as imagens e fotografias – tão poderosas quanto os textos jornalísticos para a manutenção de imaginários e constituição de uma memória coletiva acerca dos acontecimentos presentes e passados, e talvez mais poderosa, para a mobilização de sentimentos. Concluo este artigo, discorrendo brevemente sobre isso.

Arbex Jr., comentando palestras que dava sobre política internacional, nos diz que costumava perguntar ao auditório se se lembravam da queda do Muro de Berlim, ou da guerra do Golfo, ou da invasão da Somália. As pessoas lhe respondiam que sim, e falavam das cenas que lembravam, como as picaretas derrubando o Muro, a “sensação de vídeo-game” no Golfo e a fome na África. Ou seja, “Eles se lembravam das imagens relativas ao evento, mas não conseguiam explicá-las (...) foram incapazes de criar uma narrativa sobre um acontecimento que, no entanto, fazia parte de sua memória” (2000, p. 36).

Nesta mesma linha, Sontag afirma: “o problema não é que as pessoas se lembrem por meio das fotos, mas que só se lembrem das fotos”, o que ofusca outras formas de compreender e de recordar (2003, p. 75).

Ou, em relação a essas imagens, Hannerz (2000, p. 121) afirma:

Yet the sight of starving children in Ethiopia, or of victims of a grenade thrown into Sarajevo market, also seems capable of provoking a kind of electronic empathy, a view of the other which has more to do with notions of shared human nature than with cultivated differences. Momentarily, at least, news turns the global village into another imagined community, wider than those which, according to Benedict Anderson (1983), the print media once made out of people writing and reading the same language.

Temos assim outro eixo de abordagem dos acontecimentos pelas mídias, que mobiliza nossos sentimentos, enfatizando o lado humano dos conflitos e da miséria de modo geral, e reivindicando uma identidade genérica em relação aos acontecimentos e em relação a esse sofrimento universalizado.

Porém, como aponta Malkki (1995), se o que temos é de fato um sofrimento universal, temos igualmente o sofrimento despolitizado e desistoricizado, o sofrimento sem nome.

As fotografias de Sebastião Salgado, como tantas outras imagens que vemos diariamente, podem nos ser reveladoras desse humano sem história e sem identidade. Em um livro como *Êxodos* (2000), por exemplo, não há nem legendas para localizarmos os miseráveis corpos, retratados nas belas fotografias. Nas palavras de Sontag, é “uma multidão de causas e modalidades de infortúnio diversas”, reunidas sob um único título (2003, p. 68).

As fotografias de guerra ou de infortúnios, assim como os inúmeros relatos dramáticos sobre estes contextos de profunda miséria, possuem, portanto, um duplo sentido: por um lado causam perplexidade, comoção, compaixão; por outro, anestesiavam. Ou paramos de sentir qualquer coisa e nos acostumamos com as imagens terríveis, ou, ao sentirmos qualquer coisa, já cumprimos nossa ação humanitária.

CONCLUSÃO

Feito esse percurso, podemos concluir que o jornalismo internacional nos revela uma imagem do mundo contemporâneo, mas é pouco crítico ou desconstrutivista de sentidos comuns, posicionamentos estancados, idéias preconcebidas.

Poderíamos pensar o jornalismo internacional como cosmopolita, no sentido de uma abertura para o mundo, de um meio de acesso às diversidades de contextos, de fatos, de lugares, de pessoas, de jornalistas. Porém, ele mais parece um espelho, que reflete políticas de manutenção de poderes e hegemonias, ancoradas em discursos e imagens, que continuam a dividir o mundo entre *Nós e eles*.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.
- ARBEX JR., José. *Telejornalismo: mídia e história no contexto da Guerra do Golfo*. 2000, 195 p. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ATENTADO mata 150 em Sri Lanka. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 22 abr. 1987. Manchete, p. 1.
- A BARBÁRIE prevalecerá? *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 22 abr. 1994. Notas e Informações, p. A3.
- BASCH, Gábor. *Assentados, estrangeiros e nativos: conflitos sobre nacionalidade e cidadania na Hungria e na Voivodina*. 2003, 170 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Unicamp, Campinas, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. L'emprise du journalisme. *Actes de la Recherche in Sciences Sociales*, Paris, n. 101/102, p. 3-9, mar. 1994.
- _____. *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1998.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Tradução Vera Ribeiro. Editora UFRJ: 2002.

- HANNERZ, Ulf. *Transnational connections: culture, people, places*. London: Routledge, 2000.
- _____. *Foreign news: exploring the world of foreign correspondents*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- HUNTINGTON, Samuel. Choque das civilizações? *Política externa*, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 120-141, mar. 1994.
- IVEKOVIC, Ivan. O drama iugoslavo. Identidade: idéias preconcebidas, manipulações políticas e falsificações históricas. *Novos Estudos CE-BRAP*, São Paulo, n. 47, p. 39-61, mar. 1997.
- KNIGHTLEY, Phillip. *A primeira vítima: o correspondente de guerra como herói, propagandista e fabricante de mitos, da Criméia ao Vietnã*. Tradução Sônia Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.
- LAPOUGE, Gilles. Olho por olho, dente por dente. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 23 abr. 1987. Exterior, p. 6.
- MALKKI, Liisa. *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- MANUAL geral da redação: Folha de S. Paulo. 2 ed. rev. ampl. São Paulo: Publifolha, 2001.
- NATALI, João Batista. *Jornalismo internacional*. São Paulo: Contexto, 2004.
- PERES, Andréa Carolina Schwartz. *Enviado especial à...: uma análise antropológica da cobertura da imprensa brasileira das guerras na ex-Iugoslávia (anos 90)*. 2005, 289 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SALGADO, Sebastião. *Êxodos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SERVA, Leão. *Jornalismo e desinformação*. São Paulo: Senac, 2001.
- SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. Tradução Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- TAYLOR, John. *Body horror: photojournalism, catastrophe and war*. Manchester: Manchester University Press, 1998.
- TODOROVA, Maria. *Imaging the Balkans*. New York: Oxford University Press, 1997.

WOLFF, Larry. *Inventing Eastern Europe: the map of civilization on the mind of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

RELIGIOSIDADE POPULAR E POLÍTICA: O MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL COMO CASO ILUSTRATIVO DOS LIMITES DO APRENDIZADO POLÍTICO NO BRASIL

Brand Arenari

Roberto Dutra Torres Júnior

“O brasileiro é por excelência o povo do sobrenatural: em tudo que nos rodeia sentimos o toque de influências estranhas...”

Gilberto Freyre

RESUMO: O artigo analisa transformações ocorridas no Brasil, nos últimos vinte anos, tanto no que se refere à filiação religiosa quanto à forma de atuação das principais religiões presentes no Brasil. Delineia, deste modo, o panorama religioso brasileiro mais recente.

PALAVRAS-CHAVE: religiosidade popular; política; movimento neopentecostal.

INTRODUÇÃO

Nos últimos vinte anos o Brasil tem passado por transformações sem precedentes no que diz respeito ao delineamento do panorama religioso, tanto no que se refere à filiação religiosa quanto à forma de atuação das principais religiões presentes no Brasil. O surgimento de novos quadros transformou radicalmente o cenário religioso no país. A literatura especializada refere-se a essas transformações como o terceiro movimento de expansão das religiões pentecostais no Brasil, surgido inicialmente na década de 1970. Desde então, esse movimento tem se mostra-

do cada vez mais vigoroso, pois ao arrebanhar um número impressionante de fiéis, altera substancialmente o *modus operandi* das religiões no Brasil e faz com que outras religiões assumam parte de seu discurso e de sua ideologia, sendo identificado pelo signo de neopentecostalismo.

Essa mudança, como já mencionamos, se estende quantitativa e qualitativamente. No Brasil, não seria necessário recorrer apenas aos índices do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) para notar o aumento expressivo de *evangélicos*, como também o aumento do surgimento de novas denominações religiosas que estão diretamente relacionadas ao movimento neopentecostal. É evidente, também, o vertiginoso aumento da exposição de um determinado e novo “gueto cultural” através da mídia: a cultura gospel, presente na música, em camisas, adesivos e no comportamento em geral. Vale notar que, embora nem de longe sendo hegemônica ou um modismo generalizado, a cultura gospel representa uma significativa fatia de mercado da indústria cultural, possuindo gravadoras, editoras, canais de rádio e televisão próprios. Finalmente, enfatizamos que o aspecto determinante dessas transformações é a nova linguagem religiosa difundida por este movimento, que vem influenciando outras religiões até mesmo fora do conjunto denominado protestante, sendo que o exemplo mais notório é o movimento carismático na Igreja Católica, que absorve grande parte do discurso e da prática do neopentecostalismo.

O PENTECOSTALISMO

O chamado pentecostalismo surge nos Estados Unidos no início do século XX e é em grande parte herdeiro da Reforma Protestante do século XVI. É o último dos três grandes movimentos da Reforma, a saber, o Puritanismo, o Metodismo e o Pentecostalismo. Seu surgimento delinea-se nos moldes de uma reforma dentro do projeto da Reforma Protestante Puritana, sendo que alguns dos aspectos centrais de sua mensagem religiosa diferem claramente daquelas posições defendidas pelas igrejas e seitas que surgiram com a Reforma. Talvez o ponto mais significativo a esse respeito seja a forte ênfase que o pentecostalismo concede, desde o seu nascimento até a contemporaneidade, aos chamados dons do Espírito Santo.

Como herança direta do metodismo wesleiano e do movimento *holiness*, os pentecostais pregam, baseados em Atos 2, que Deus – através dos atributos carismáticos do Espírito Santo como o de falar em línguas estranhas¹, o da cura e o de discernir espíritos – age entre os fiéis curando enfermos, realizando *milagres* e distribuindo bênçãos espirituais e materiais. No entanto, a expansão do pentecostalismo constitui um fenômeno de alcance mundial, e apesar de ter nascido na sociedade mais rica e desenvolvida do mundo, espalha-se com muito mais força nos países em desenvolvimento do sul do Pacífico, da África (LAURENT, 2001), do leste e sudeste da Ásia e especialmente na América Latina (MARTIN, 1990). Neste último continente o crescimento do neopentecostalismo vem sendo alvo das preocupações da cúria romana, pois aí se encontra seu maior rebanho. Nesses países periféricos as igrejas pentecostais recrutam a maior parte de seus fiéis entre os setores rurais mais pobres e especialmente entre as camadas urbanas de baixa renda e escolaridade.

Segundo o sociólogo Peter Berger, a explosão do protestantismo evangélico, ao lado do amplo “ressurgimento” do Islamismo em escala mundial, constituem os dois maiores fenômenos a serem explicados pela sociologia da religião nos dias atuais. (BERGER, 2001) Para ele, tal fenômeno religioso já se configura como algo intrinsecamente ligado às peculiaridades das modernas formas periféricas de capitalismo, inclusive podendo se postular que “esse tipo de protestantismo robusto tem consequências comportamentais que, em sua maior parte inintencionais, têm uma afinidade com as exigências do nascente capitalismo”. (Ibidem, p. 8)

O Brasil se destaca nesse contexto como o maior país evangélico da América Latina, possuindo quase a metade dos mais de 50 milhões de fiéis de todo o continente (MARTIN, 1990: 60). Nesse país, que também é o maior país católico do mundo, é evidente o crescimento das igrejas e do número de evangélicos nos últimos anos. Há mais de uma década, o censo demográfico do IBGE de 1991 já constatava que 13% da população brasileira era evangélica. No censo de 2000 esse percentual chega a

¹ O dom de falar em línguas estranhas remete ao episódio bíblico de Pentecostes, relatado em Atos 2, em que o Espírito Santo, no quinquagésimo dia da ressurreição de Cristo, teria se manifestado aos apóstolos por meio de línguas de fogo.

15,4%. Desse total, 50% recebe no máximo até 2 salários mínimos mensais (equivalente a cerca 230 dólares). A pesquisa *Novo Nascimento*, coordenada por Rubem César Fernandes (1998) na Região Metropolitana do Rio de Janeiro em 1990, constatou que 61% dos pentecostais recebiam também até 2 salários mínimos e que 42% possuía menos de 4 anos de escolaridade. Em uma outra pesquisa realizada em 1994, o ISER (Instituto Superior de Estudos da Religião) constatou que o Estado do Rio de Janeiro é o que possui o menor número de católicos do País. Os dados demográficos de 2000 confirmam essa tendência: 57% da população do Estado do Rio de Janeiro se declara católica, contra 70,8% da população do Estado São Paulo, o estado mais católico do país.

O PENTECOSTALISMO NO BRASIL

A chegada do pentecostalismo no Brasil é quase concomitante com o seu surgimento nos Estados Unidos – 1906 e 1910, respectivamente –, quando missionários fundaram a Congregação Cristã no Brasil. No ano seguinte foi fundada a Assembléia de Deus. Essas duas denominações representam a primeira das três ondas expansionistas do pentecostalismo no Brasil, que classificamos de acordo com os estudos de Ricardo Mariano, expostos no livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro*.

Esta primeira onda expansionista é classificada como Clássica, sendo absoluta entre os anos de 1910 a 1950. Suas características principais se concentram na sua rejeição radical ao mundo, em seu sectarismo, construído reativamente ao comportamento das classes centrais da sociedade: rechaçavam o uso do rádio, de atributos de vaidade que ressaltavam a beleza feminina, participação em festas e outras atividades que fossem tidas como do “mundo”. Tendo destaque para suas convicções apolíticas, interpretavam todas essas esferas como seara do próprio diabo. Ainda relacionado ao seu modo de vida reativo ao das classes centrais, destaca-se o anticatolicismo. Essas teses eram sustentadas pela crença do iminente retorno do “Senhor Jesus Cristo” e suas recompensas no “paraíso”. Outro suporte teológico característico da primeira onda ex-

pansionista em comparação com as demais “ondas” é o falar em línguas estranhas, o “dom das línguas” que já citamos anteriormente.

A segunda onda expansionista, o deuteropentecostalismo, tem como núcleo difusor o Estado de São Paulo, no início de década de 1950. O seu surgimento não é resultado de uma evolução das igrejas pentecostais clássicas, mas sim da ação de missionários estrangeiros. Teologicamente, sua novidade se concentra na ênfase na cura divina, o que lhe conferiu um significativo aumento do número de fiéis, transformando o pentecostalismo numa religião de visibilidade nacional, diferentemente da primeira “onda”, cujos pentecostais viviam como *párias*, reclusos em suas agremiações e duramente discriminados pelos católicos e pelos protestantes históricos. O crescimento do número de seguidores, assim como sua visibilidade, é também fruto de sua ação proselitista mais agressiva voltada para a grande massa, utilizando o rádio e grandes cultos a céu aberto como meios principais de propaganda de sua fé. Nesta fase há, além de tudo, uma fragmentação denominacional não presente na primeira.

A terceira onda expansionista, denominada aqui neopentecostalismo, apesar de manter muitas características das “ondas” anteriores, sobretudo da segunda – em que muitos aspectos são radicalizados –, traz consigo elementos totalmente novos, notadamente aqueles que se referem à ação da religião no mundo. O neopentecostalismo tem como núcleo central de expansão no Brasil o Estado Rio de Janeiro. Na década de 1970 surgiram as primeiras igrejas desta vertente, oriunda da ação de missionários norte-americanos que “*inovaram*” o pano de fundo moral do cenário religioso brasileiro a partir da divulgação da Teologia da Prosperidade. É esta teologia a base do “*novó*” discurso moral, onde a divindade manifesta sua força mediante benesses materiais concedidas aos seus fiéis adoradores. O Deus se coloca como salvador das mazelas “deste mundo”, pois cura doenças, concede prosperidade econômica e conforto afetivo-sexual aos seus seguidores. Não se tem mais que aguardar uma existência inteira de sofrimentos e privações de todas as ordens para somente depois alcançar o gozo num mundo que transcende a este que vivemos. Agora os fiéis seguidores alcançam certos gozos de ordem material que são em par-

te a comprovação de que Deus está do seu lado. Pensar esta possibilidade há duas décadas atrás seria desafiar a divindade a provar sua força com evidências empíricas diretamente na vida dos fiéis; ou seja, seria uma atitude inaceitável para o discurso religioso de então.

Os neopentecostais reinterpretaram o sentido do sofrimento, conferindo-lhe um valor inédito na história do cristianismo. Ao invés da positividade encontrada nas grandes teodicéias do sofrimento, tendo no cristianismo a cruz como o seu maior símbolo, o sofrimento agora “volta” a ser o sinal da desgraça, da ira ou do abandono da divindade em relação a uma determinada pessoa. Em vista disto, a luta por reconhecimento também toma outra direção. As recompensas projetadas no “mais além”, no paraíso *post-mortem*, não são totalmente abandonadas, mas passam para um segundo plano em virtude do crescimento valorativo das benesses “deste mundo”. A prosperidade material e, por conseguinte, o acesso ao consumo das “maravilhas” do mundo moderno, permitindo um gozo “aqui e agora”, são perseguidos como uma recompensa por aqueles que servem ao “Senhor”. Não aceitam mais viver como *párias* nem rejeitar, de forma ressentida, o comportamento das classes dominantes. Buscam o reconhecimento social e político num mundo que há poucas décadas era rejeitado como “campo do inimigo” e seara do Diabo. Está última característica revela a oposição que o neopentecostalismo tem em relação ao momento de surgimento do pentecostalismo, ou seja, o abandono do ascetismo de rejeição de “mundo” característico do período denominado clássico².

Nesta lógica de entendimento, a figura do diabo também ganha uma outra interpretação, assumindo um papel de destaque. É implementada uma luta contra o diabo entendido como o causador de todos os males, tanto os de ordem material quanto de ordem psíquica (espiritual). A figura de Deus, ou como é chamado na Igreja Universal do Reino de Deus, o “Pai das Luzes”, (linguagem nitidamente oriunda das religiões afro-brasileiras, o que é muito corriqueiro) é agora a força mágica que li-

² Este abandono é apenas parcial nas igrejas relacionadas ao neopentecostalismo, mesmo nas mais liberais, como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. O consumo do álcool, do fumo, as relações sexuais fora do casamento ou homossexuais são duramente reprimidas.

berta os fiéis da ação maligna do diabo e de seus servidores, concedendo aos seus fiéis, entre outras coisas, benesses materiais.

Se a primeira onda expansionista pautou-se por uma ferrenha oposição ao catolicismo, o neopentecostalismo, mesmo condenando os católicos por seus hábitos como o de beber e fumar, concentra suas forças na oposição radical aos cultos e ritos das religiões afro-brasileiras, mesmo que muitas vezes incorpore de forma especular práticas dessa religiosidade.

Por outro lado, algumas inovações se desenvolvem em outros campos de ação que transcendem o universo tido como o estritamente religioso. Como exemplo, assistimos à compra de grandes redes de comunicação (emissoras de rádio e de TV), adotando-se uma estratégia massiva de evangelização como nunca foi vista antes. Ao mesmo tempo percebemos estas denominações entrando de forma organizada na vida política, elegendo vereadores, prefeitos, deputados e senadores, formando um bloco político de pressão relativamente organizado no poder legislativo, conhecido como “bancada evangélica”. É implementada a idéia de uma nova cruzada que visaria recristianizar o mundo pelo “alto”.

Uma lógica de gerência empresarial nas variadas áreas de ação da igreja também se destaca como uma das características singulares da terceira “onda”. A cobrança de dízimos é altamente valorizada como um meio de demonstração de fé, tornando-se assim um importante pilar dessas igrejas, sendo que algumas igrejas assumem inclusive fins lucrativos (MARIANO, 1999).

Mesmo ainda existindo denominações representativas das três fases que apresentamos, o neopentecostalismo segue como largamente dominante, tanto numericamente quanto pela influência no modelo de práticas das outras igrejas. Percebemos que muitas igrejas acrescentam ao seu nome o termo *renovadas*, o que representa, sobretudo a adesão a práticas relacionadas ao neopentecostalismo. O sectarismo das igrejas do período clássico vai desaparecendo aos poucos; a competição por fiéis acelera essas mudanças, tornando o neopentecostalismo o modelo a ser seguido devido ao seu vertiginoso sucesso.

Quadro referente às três ondas expansionistas do pentecostalismo no Brasil

Fases do Pentecostalismo	Surgimento	Principais denominações	Principais características	Estrato social predominante
Pentecostalismo clássico	1910	Assembléia de Deus e Congregação Cristã no Brasil	Anticatólicismo; dom das línguas; crença na volta iminente de Cristo; salvação paradisiaca; sectarismo radical e ascetismo de rejeição de mundo.	Pobres, baixa escolaridade que por sua opção religiosa foram discriminados e perseguidos tanto por católicos como por protestantes históricos
Deuteropentecostalismo	1950 (São Paulo)	Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo, Deus é Amor; Casa da Bênção.	Evangelismo de massa com auxílio do rádio e cultos a céu aberto; ênfase teológica na cura divina; fragmentação denominacional e visibilidade nacional.	Pobres, baixa escolaridade, em sua maioria migrantes nordestinos.
Neopentecostalismo	1970 (Rio de Janeiro)	Igreja Nova vida, Igreja Universal do Reino de Deus e Cristo Vive.	Oposição radical a cultos afro-brasileiros; exorcismo (luta contra o diabo); lógica empresarial, maior flexibilidade quanto aos hábitos (não asceticismo).	Pobres, baixa escolaridade; líderes brancos.

RELEVÂNCIA SOCIOLÓGICA DO NEOPENTECOSTALISMO

No que se refere à sua relevância sociológica, poderíamos dizer, em traços gerais, que o neopentecostalismo se caracteriza como uma genuína religiosidade das massas, e isso se mostra no seu vertiginoso su-

cesso nas sociedades do mundo periférico moderno, em especial a América Latina. O neopentecostalismo surge como um projeto de cristianismo popular do final do século XX e início do século XXI, que se adapta à realidade da nova geografia da periferia, ou seja, aos grandes conglomerados urbanos do mundo periférico. No período da expansão marítima européia o catolicismo representou este projeto de cristianismo popular que tolerava as tendências mágicas da massa, sincretizando o catolicismo oficial com a religiosidade popular de um mundo predominantemente rural. A novidade do neopentecostalismo não se refere à sua vertente substancialmente mágica, mas sim à sua capacidade de elaborar um discurso que atenda às demandas e esteja sintonizado com as visões de mundo da “ralé estrutural” (SOUZA, 2003) das sociedades periféricas. As afinidades e continuidades entre esses projetos de cristianismo popular ficam claras quando se analisa o grande sucesso do neopentecostalismo justamente nas regiões outrora colonizadas pelo cristianismo popular católico, permitindo-nos ver o neopentecostalismo como uma forma renovada, sobretudo urbana e mais eficaz de cristianismo popular.

Neste trabalho nossa atenção se voltará antes para as continuidades do que para as rupturas relativas aos traços fundamentais do processo da modernização brasileira que está alicerçado no desenvolvimento cognitivo das religiões deste país. O conteúdo mágico das igrejas neopentecostais não se apresenta como uma novidade no cenário religioso brasileiro, mas sim, apenas o revigoramento sob uma nova linguagem daquilo que marca a nossa experiência religiosa, ou seja, o “pensamento mágico”.

A ação ou cognição mágica – entendida não simplesmente como um tipo de ação, mas sim como toda uma maneira de interpretar o mundo – se caracteriza, em traços gerais, pela ausência de uma sistematização clara de um conjunto de idéias que orientam a interpretação do mundo e, por conseguinte, a ação. Nota-se a carência de uma sistematização racional a respeito do mundo. Não no sentido estritamente histórico, mas sim cognitivo, a partir de uma lógica do desenvolvimento (*Entwicklungslogik*). Poderíamos falar de uma etapa pré-processo de *racionalização*, onde não se iniciou a formação de um discurso racional de *dominação do mundo*.

No caso da religiosidade mágica, não há uma preocupação com grandes idéias religiosas e, devido a isso, talvez não poderíamos referirmo-nos a ela dessa maneira, já que uma de suas principais características é a inexistência de um campo estritamente religioso³, com demandas exclusivamente religiosas, em vista de que suas ações se misturam com os anseios de outras várias esferas da ação. Podemos classificá-la com uma etapa pré-religiosa, no que se refere à religião em sentido estrito. Sejam elaborações cosmogênicas, discursos a respeito da salvação da alma com um destino de penas e gozos futuros num mundo transcendente a este em que vivemos, ou mesmo um código moral baseado em certos princípios, enfim, todas estas características que atribuímos tradicionalmente à religião, são desconhecidos por este sistema. Suas ações em geral tendem a se dirigir para “*que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a Terra*” (WEBER, 2000: 279).

O *pensamento mágico*, como chama Weber, está relacionado à cotidianidade, à metas de curto prazo, em geral preocupações relacionadas à economia⁴, tais como prosperidade na colheita. A busca de êxito nestas atividades implicou na elaboração de *meios coatores* sobre deuses, demônios ou espíritos, ou mesmo forças mágicas da natureza, variando de acordo com o tipo de cognição mágica vigente no determinado grupo social. A eficácia desta ação, regulada em geral por sua cotidianidade, almejava, sobretudo, efeitos de natureza meteorológica.

As demandas típicas da concepção mágica do mundo direcionam-se à saúde, riqueza e vida longa. Em muitos povos antigos a vitória nas guerras ocupou a atenção dos rituais mágicos; no entanto, a cura do corpo e a prosperidade material mantêm-se presentes na contemporaneida-

³ Mesmo quando um campo religioso é formado na cognição mágica devido ao desenvolvimento do simbolismo e uma relativa abstração aparece, este campo religioso apesar de possuir tabus ainda não tem *força* para conduzir a ação, o que acontece em etapas onde a religião já construiu seu campo de maneira mais autônoma e definida.

⁴ O sentido do termo economia na sociologia religiosa de Weber não está apenas relacionado às formas de sistema econômicos adotados por esta ou aquela sociedade. Mas se refere a toda produção e reprodução dos meios de vida. Neste sentido, ações direcionadas à economia são aquelas voltadas a produção no seu sentido mais geral. Sobre o termo “ética econômica”, Weber assim o define na psicologia social das religiões mundiais: *O que entendemos por “ética econômica” refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos da religião.* (WEBER, 1982: 309)

de sob formas renovadas, sobretudo na religiosidade das massas dos setores “não europeizados” da periferia, exemplificados na teologia da prosperidade e na cura do corpo, típicas do neopentecostalismo. Mesmo que hoje vitórias nas guerras sejam tratadas como assuntos de estratégias racionais e da ciência, sendo que esta última inova cada vez mais a tecnologia relacionada ao aparato bélico, em algumas sociedades a magia serve como meio de luta para disputas pessoais, e lançar maldições e desgraças prescritas em rituais mágicos contra inimigos faz parte do dia-a-dia de determinadas comunidades.

Enfim, na cognição mágica não há uma nítida separação das esferas da ação e, neste caso, a ação magicamente motivada se mistura com outras esferas que nos setores mais europeizados do mundo moderno ocidental detêm plena autonomia. Em sociedades antigas, o direito, por exemplo, se constituiu mesclado a concepções mágicas, carecendo de uma lógica interna própria. O controle social ocorria por meio de tabus de fundamentação mágica e não de sistemas fortemente racionalizados como ocorre no ocidente, em especial a partir do surgimento do direito romano.

O sucesso na obtenção de alimentos, seja na caça ou na agricultura, também estava submetido a cultos e a determinados rituais que visavam coagir a divindade com sacrifícios ou palavras mágicas a conceder-lhe o bem visado, ou, como em alguns casos, estavam dependentes do humor deste ou daquele deus responsável por esta atividade. Um ponto de destaque nesta lógica é a relação com a divindade dentro da cognição mágica. Não existe um abismo que separa os homens dos deuses como ocorre nas religiões puramente éticas: homens e deuses dividem o mesmo espaço e estão sujeitos às mesmas investidas. Daí a percepção geral desta etapa cognitiva como monismo mágico imanente, ou seja, existe apenas este mundo e todas as ações são consequentemente dirigidas unicamente para ele. A oposição desta grande etapa cognitiva é o seu momento seguinte, o dualismo transcendente, cuja racionalização metafísica dividiu o mundo em dois, e as ações são dirigidas ao outro mundo que transcende ao mundo material em que vivemos. “*A unidade da imagem primitiva do mundo, em que tudo era mágica concreta, tendeu a dividir-se em conhecimento racional e domínio da natureza, de um lado, e em experiências místicas, do outro*”.(WEBER, 1982: 325)

Ainda no que se refere ao distanciamento inexistente entre os homens e a divindade na cognição mágica, Weber cita o exemplo da religiosidade mágica do sul da Europa, onde fiéis reclamam e cospem em imagens de santos que não atendem seus pedidos. O catolicismo popular brasileiro também é permeado de exemplos daquele tipo, e é comum a prática de se colocar imagens de santos de cabeça para baixo como forma de castigo por não atenderem os pedidos de seus suplicantes. Também nos cultos afro-brasileiros são feitas oferendas relacionadas à vaidade feminina (espelhos, cosméticos, perfumes e etc.) a determinadas divindades possuidoras de preocupações puramente humanas. A relação dos homens com os deuses não diferem em substância da relação entre os homens.

Em vista disso, as decisões tomadas se pautam por relações de barganha com a divindade e não em compromissos éticos, como é o caso de grandes religiões éticas ocidentais, tributárias da novidade surgida na religiosidade judaica que inaugura a idéia de um pacto ético firmado com um deus distante e inatingível (WEBER, 2001).

Mesmo afirmando que a magia tem um caráter universal de religiosidade e que devido a isso ela estará sempre presente nas sociedades, a despeito das camadas intelectuais e elites sacerdotais que sempre mantiveram contínuo combate a estas manifestações, a sociologia de Weber, mesmo reconhecendo sua perenidade, não atribui lugar de destaque à magia na modernidade. Tomando-se a magia como uma religiosidade típica das camadas camponesas, fatalmente perderia espaço frente à vertiginosa urbanização do mundo e à aceleração do longo processo de desencantamento do mundo iniciado ainda no judaísmo antigo⁵. Em vista disso, uma nova questão se nos apresenta: como analisar a religiosidade mágica que continua presente na contemporaneidade em uma nova configuração social que abrange transformações de vários aspectos, tais como geográficos, históricos e

⁵ Algumas interpretações apressadas atribuem erroneamente à Weber a marca positivista da afirmação do desaparecimento das religiões na modernidade. No entanto, a sociologia de Weber além de não pretender fazer previsões a respeito do desenvolvimento histórico, nunca tomou a racionalidade como expressão única do homem moderno permitindo espaço para transformações na dinâmica pessoal.

econômicos, entre outros? Um novo estrato social surgido na sociedade de massa da modernidade, a saber, a periferia das grandes cidades das cercanias da modernidade, nos apresenta este quadro inédito.

Na sociologia religiosa de Weber a reconstrução histórica que leva ao entendimento das diversas formas de religiosidade teve como objetivo central a compreensão da ação típica do mundo moderno ocidental. Em vista disso, a reconstrução e a compreensão da cognição mágica se fizeram em virtude da análise evolutiva e do seu caráter comparativo ao agir moderno ocidental. Todavia, ao contrário de Weber, nossos interesses na reconstrução da cognição mágica se fazem a fim de compreender certos tipos de ação presentes no mundo moderno ocidental, e que são, de certa forma, orientados pela magia. Na nossa análise este tipo de ação, que em parte é orientada pela magia, continua presente na contemporaneidade, em especial na religiosidade de massa das sociedades modernas periféricas. Almejamos utilizar a formulação ideal típica de referenciais cognitivos contidos na magia para compreender processos de modernização seletiva como é o caso brasileiro, onde a modernidade penetrou diferentemente nos diversos segmentos da sociedade(SOUZA, 2003a). A questão surgida é a de como explicar a ação, dentro de sociedades onde as instituições e os valores centrais são genuinamente modernos, dentre os quais o estado democrático, o mercado capitalista desenvolvido, sistema jurídico complexo, mas que, concomitantemente, parte dessa população opera a partir de referenciais contidos na cognição mágica do mundo.

A presença de referenciais mágicos em uma sociedade orientada por valores e instituições modernas gera contradições que desafiam a investigação sociológica. A proximidade e a pessoalidade presente na relação entre deuses e homens na religiosidade mágica vão de encontro à distância e à impessoalidade exigidas para o funcionamento das instituições modernas; as demandas concretas e as metas de curto prazo contrapõem-se às necessidades de valores abstratos e, por conseguinte, metas de longo prazo.

Procuraremos, portanto, delinear as *afinidades eletivas* existentes entre este traço de nosso desenvolvimento cognitivo religioso com nossa moder-

nização e, num segundo momento, a relação deste desenvolvimento com o comportamento político e a nova linguagem religiosa neopentecostal.

A nossa proposta de análise parte da tese do sociólogo Eurico dos Santos, que por seu lado foi longamente inspirada na sistematização que Wolfgang Schluchter faz da obra de Max Weber, ou seja, a elaboração de etapas cognitivas do desenvolvimento ocidental. Santos afirma a ausência marcante de uma religiosidade ética na história brasileira. Segundo ele, a nossa história colonial reflete um ambiente de vasta afirmação de crenças mágicas providas dos índios, negros e do medievalismo português.

“Minha tese aqui é a de que a história da origem da cultura brasileira não permite que se observe, em escala sociologicamente relevante, a existência dos processos socioculturais que configuram a instalação de uma base cultural dualista. Muito pelo contrário, a observação de nossa história religiosa, em especial ao longo dos seus primeiros trezentos anos, demonstra reiteradas e variadas vias pelas quais aqueles elementos mais abstratos da cultura, que fundam a possibilidade da elaboração de regras mais concretas, vão formando a imagem de um mundo monista-mágico (SANTOS, 2000: 96).”

Por conseguinte, o pentecostalismo só vem reiterar a ausência, na sociedade brasileira, de uma ética religiosa que contribuisse para o aprendizado moral, político e social de nossa “ralé estrutural”, a qual, desde a abolição do regime escravista no final do século XIX, foi lançada à própria sorte num contexto onde a obtenção de recursos cognitivos para interagir com valores e instituições impessoais tornou-se cada vez mais uma questão de sobrevivência material e simbólica em toda a sociedade. O excelente estudo de Ângela Randolpho (2003), comparando o papel que a religião desempenhou no Brasil e nos Estados Unidos com relação à criação de condições para que os segmentos marginalizados pudessem, de fato, se tornar cidadãos, confirma a importância da dimensão religiosa no aprendizado de valores e na obtenção de recursos cognitivos e avaliativos necessários ao exercício jurídico e político da própria cidadania.

Nos Estados Unidos, a pluralidade de denominações e seitas protestantes quiseram e conseguiram patrocinar, através dos *Great Awakenings* e das ações missionárias ocorridos a partir de meados do século XVIII, um aprendizado coletivo à margem do poder estatal, que forneceu aos negros libertos da escravidão apoio não assistencialista para se inserirem autonomamente nas relações pessoais e na luta política. Um exemplo concreto disso viria a se manifestar somente mais tarde no Movimento Pelos Direitos Cívicos que, a partir da década de 1950, representou uma inédita vitalidade política que gerações descendentes de ex-escravos alcançaram comparativamente às gerações anteriores. Fundamental em todo esse processo foi o duro – mas indispensável – aprendizado de uma linguagem moral que permitisse ultrapassar a simples violência como forma de protesto. Foi preciso que diversas igrejas protestantes assumissem o compromisso de fornecer uma linguagem moral à luta dos negros para que eles conseguissem dispensar o recurso à violência como forma de obter visibilidade pública (HONNETH, 2004). As igrejas protestantes norte-americanas cumpriram não só o papel de fornecer um contexto de “encorajamento” e de minimização das ansiedades e dos medos que freavam o aprendizado e o engajamento político, mas também viabilizaram algo que inexistia tanto no movimento pentecostal como no neopentecostal brasileiro: disponibilizaram, nesse mesmo contexto, uma linguagem religiosa que permitisse aos crentes incorporar e internalizar esquemas cognitivos e avaliativos suficientes para que eles pudessem tomar posições políticas autônomas e não personalistas. Segundo Randolpho, “a esfera religiosa é capaz de promover não apenas liberação individual, mas também uma orientação para a solidariedade social através do *amor impessoal*” (PAIVA, 2003: 147). Estamos convictos de que é precisamente este segundo componente – essencialmente ético – que falta no novo protestantismo de massas urbanas que nas últimas décadas vem se mostrando como um fenômeno sociológico típico de sociedades modernas periféricas como o Brasil.

No caso brasileiro, a política tem sido influenciada pela religião de uma forma bastante diferente. Aqui, ao invés do aprendizado coletivo extra-estatal, tivemos – e ainda temos – uma religiosidade que buscou,

predominantemente, estabelecer sua influência dentro do próprio Estado, inclusive ocupando as mais altas posições. Essa estratégia jamais levou em consideração a questão do aprendizado coletivo e, por conseguinte, a questão da construção ou da ampliação da esfera política apartada do poder formal, compatibilizando-se com práticas clientelistas e assistencialistas, quando estas eram necessárias para chegar ao poder, e não com o enriquecimento e a emancipação cognitiva da massa.

APRENDIZADO POLÍTICO E RECONHECIMENTO

Na periferia em geral, e no caso brasileiro em particular, teria ocorrido um processo seletivo de modernização, responsável pela difusão e pela incorporação diferencial dos valores e da “conduta de vida” ocidental pelos diversos grupos e classes que constituem a sociedade. Os grupos dominantes, além de serem beneficiados pela distribuição da renda e dos recursos econômicos, seriam “suportes” das concepções de mundo ocidentais e individualistas, enquanto os setores e as classes populares apegam-se ou são atraídos por formas “pré-modernas” e não individualistas de perceber o mundo e as relações sociais: “Nesse novo contexto, a estratificação social vai ser determinada a partir da perspectiva de quem contribui para o progresso social segundo uma hierarquia valorativa cujo suporte social são as classes dominantes.”(SOUZA, 2000b : 216)

No pólo oposto, temos uma enorme “subclasse” que se constitui historicamente sob a base perversa da inexistência de ambientes de socialização e de aprendizado moral indispensáveis ao desenvolvimento de uma personalidade do tipo moderna. Pretendemos aqui chamar a atenção para a especificidade desse abismo moral e cognitivo característico de uma sociedade como a brasileira, a partir da forma como isso se reflete e se atualiza no crescimento das igrejas e seitas pentecostais e neopentecostais descrito acima.

A grande maioria dos fiéis atraídos por essas igrejas e seitas pertence, como vimos anteriormente, às classes mais pobres e com menor escolaridade de toda a sociedade. Em um de seus primeiros trabalhos sobre a realidade brasileira, Jessé Souza tenta demonstrar que esses setores mais despossuídos e menos escolarizados são os que sustentam e legitimam “atitudes antidemocráticas e expectativas clientelistas... preconcei-

tos contra grupos étnicos e minorias sociais”(Ibidem, p. 201). Essa “base” de nossa pirâmide social seria, dessa forma, o principal suporte e fonte de legitimidade de posições políticas conservadoras e autoritárias, responsáveis tanto pela violação dos direitos e da igualdade formal, como também por condenar e denegrir reivindicações de auto-determinação individual no que tange a escolhas próprias nas esferas familiar, do trabalho, religiosa e sexual .

São também os membros dessas classes que, em sua maioria, se mostram simpáticos a lideranças políticas “fortes” e capazes de impor a ordem e de fazer valer os interesses de quem os apóia. O estudo que estamos realizando sobre o crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo no Brasil – do qual este texto é um resultado parcial – pretende apreender precisamente a forma como esse “não aprendido” dos valores individualistas e democráticos possui fortes afinidades eletivas (como diria Weber) com uma “linguagem religiosa” característica das massas que vivem na periferia de nossas grandes e médias cidades. Não se trata, como muitos autores fizeram, de imaginar essas denominações protestantes como desempenhando uma tarefa similar àquela realizada pelo protestantismo ascético nos Estados Unidos e na Europa.

Nas páginas finais d’*Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2002: 135-136), Weber faz uma advertência importante para aqueles ⁶ que hoje insistem, a partir de uma leitura apressada e, às vezes, superficial de sua tese fundamental, em procurar um substituto para a “revolução protestante” nos casos de modernização mais recentes, especialmente na América Latina e na Ásia. Sem descartar a possibilidade de que as “visões religiosas de mundo” tenham influenciado positivamente na modernização de outras sociedades, devemos levar em consideração, como disse Weber, que o capitalismo já não é dependente de seu suporte religioso inicial. Isso por que a ética vocacional religiosamente motivada foi, aos poucos, secularizada e apropriada pelo mercado como uma forma já não mais opcional de condução da vida: “o protestante quis ter uma vocação,

⁶ Cf. por exemplo, WILLEMS, Emilio. Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile. Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.

nós somos obrigados a tê-la”. Uma “revolução protestante” não é mais decisiva para que classes, grupos ou até sociedades inteiras adotem a “mentalidade” capitalista como orientação normativa e como critério de estratificação social.

O nosso ponto de partida já é o de uma sociedade capitalista, na qual os valores ocidentais individualistas estão disponíveis e constituem uma possibilidade para os sujeitos em suas escolhas existenciais e políticas. Queremos, na verdade, compreender o fenômeno religioso neopentecostal a partir do modo como ele se articula com a especificidade de nossa estratificação social, marcada, entre outras coisas, por um aprendizado seletivo e diferencial de visões de mundo e de orientações normativas que se refletem, por exemplo, no comportamento político dos fiéis. Esse comportamento pode ser percebido no contexto mais restrito de instituições (no voto) ou na formação da vontade política propriamente dita, a qual geralmente extrapola esses contextos mais institucionalizados. No entanto, a dimensão política é apenas um caminho que nos permite mapear as razões fundamentais que conferem ao comportamento da “ralé” um caráter estrutural e generalizante, constituindo uma forma sistemática e coerente que se reitera nas relações com todas as instâncias do poder impessoal que são dominantes em uma sociedade moderna como a nossa.

O crescimento das igrejas protestantes pentecostais e neopentecostais parece refletir – e ao mesmo tempo constituir – o processo seletivo e diferencial de aprendizado moral e político que singulariza a modernidade brasileira. O caráter essencialmente “mágico” dessa nova religiosidade de massas urbanas não favorece a formação de uma leitura e de uma apreensão do mundo baseadas em um conjunto de orientações éticas e normativas. Dessa forma, os estratos sociais que, por razões que logo serão frisadas, já possuem uma visão de mundo incapaz de permitir que a conduta social e política seja orientada por critérios abstratos e impessoais, não encontram na linguagem religiosa fornecida pelo movimento neopentecostal uma oportunidade de *aprender* e de *incorporar* os novos valores que vão comandar o referencial normativo que se estabelece com a chegada das instituições fundamentais do mundo moderno.

O estudo realizado por Eurico dos Santos (2000) na cidade de Brasília chega a conclusões que reforçam essa tese. Seu principal argumento é o de que a constituição de uma autonomia individual capaz de assegurar e de legitimar atitudes políticas tolerantes, flexíveis e anti-personalistas depende da existência de uma esfera ética que permita aos sujeitos a possibilidade de pautar suas escolhas políticas e existenciais em princípios abstratos e não somente em interesses e necessidades imediatas. Segundo ele, não teria se constituído no Brasil uma esfera religiosa suficientemente autônoma em relação às necessidades mundanas mais imediatas, de onde pudesse emergir um conjunto coeso de valores e regras que permitisse o desenvolvimento de um “ego forte e bem definido”(Ibidem, p.100) capaz de dar suporte a processos reflexivos de formação da vontade política. Os setores e classes sociais que adotam as posturas políticas mais individualistas e tolerantes, não só possuem mais escolaridade, como também não estão inseridos no universo de religiosidade mágica que, atualmente, encontra no movimento neopentecostal seu principal representante, sobretudo entre a fração urbana de nossa “ralé estrutural”.

Por outro lado, atitudes mais intolerantes com relação ao ateísmo, a homossexualidade à prostituição e à opção pelo suicídio caracterizam precisamente as camadas menos instruídas e mais apegadas a uma visão mágica do mundo. Eurico, assim como nós, está preocupado com as pré-condições cognitivas e morais necessárias a que ações e escolhas políticas, no sentido mais amplo possível do termo, sejam pautadas por referenciais éticos e normativos que, por um lado, ultrapassem o padrão personalista e clientelista, e, por outro, permitam a consideração tolerante e até positiva de particularidades individuais que não estejam enquadradas nos padrões convencionais de gênero, sexualidade e religiosidade.

O ideal de sujeito capaz de interagir nos sistemas modernos (democracia representativa, estado de direito etc.) exige componentes cognitivos avessos ao monismo mágico. O dualismo substantivo existente entre corpo e mente (elemento transcendente), o qual nos permite conceber que para além do corpo existe um sujeito portador de idéias e valores abstratos e, por conseguinte, também portador de direitos, se choca com o monismo típico da cognição mágica, onde o corpo tende ser a única entidade concebi-

da. A base de grande parte dos valores modernos, como igualdade de direitos, tolerância à diferença, debate de idéias como atividade independente da pessoalidade, relações impessoais, em geral sendo essas o fundamento do direito e da política, entre outros, estão diretamente relacionados à idéia de que para além do corpo existe uma entidade que é portadora de todos esses valores abstratos. A união entre um conjunto de valores abstratos e um sujeito dual – que é, em parte, depositário desses valores – constitui a essência da idéia moderna da categoria abstrata de “indivíduo”.

Na cognição de mundo do monismo mágico a tendência a conceber apenas o corpo, e isto devido a sua natureza concreta, torna-se um empecilho à concepção de “outros” desprovidos de corpo, ou seja, de “outros generalizados”. Logo, o “outro” são apenas aqueles “corpos” que dividem os espaços comigo, e as únicas formas de relação existentes e possíveis são as pessoais. Minha família, meus vizinhos e outros mais próximos formam a categoria de “outro”, que só pode ser entendido como “outro concreto”. A idéia de um “outro” como categoria abstrata – inexistente enquanto experiência concreta – que eu devo respeitar a partir de valores abstratos, não é cognitivamente acessível⁷. Nesta lógica, a idéia de violar direitos de alguém só é entendida como tal quando existe agressão física visível, quando o corpo é lesado, a ausência de uma esfera abstrata impessoal compromete a tolerância à diferença.

O monismo também não permite a percepção de que uma determinada pessoa (“corpo”) possa ser apenas a representante de um conjunto abstrato de princípios e idéias que existem para além delas, simplesmente porque carece dessa abstração. O corpo é sempre visto como uma unidade absoluta, restringindo as relações à pessoalidade. Logo, o candidato na esfera política é uma pessoa que pode resolver meus problemas de ordem sempre imediata. Mais uma vez, valores impessoais para solucionar problemas de ordem coletiva que exigem medidas de longo prazo não são concebidos.

Ainda sobre a concepção de sujeito na magia, toda a noção de individualismo percebendo o sujeito como uma unidade autônoma capaz

⁷ A discussão sobre a aquisição de categorias avaliativas abstratas, em especial a noção de um “outro generalizado”, tem outras importantes fontes explicativas como trataremos no decorrer deste artigo.

de tecer juízos e ser responsável por seus atos não pode ser minimamente concebida. O sistema político moderno baseado na noção de uma esfera que envolve, sobretudo, disputa de idéias, também é comprometido quando relações só se estabelecem de maneira pessoal. Na interpretação típica ideal da magia, o Estado é uma fonte inesgotável de benesses e o político é o interventor que distribui essas benesses, mediante barganhas onde o voto e a bajulação são moedas de troca de destaque. Se não há a noção de uma esfera abstrata de valores onde se escolhe racionalmente um conjunto de idéias e princípios, a política tende a tomar outros contornos que diferem do modelo ideal moderno. O clientelismo e o populismo, modelos de prática política típicos da América Latina, ilustram com clareza essa esfera política das sociedades modernas periféricas onde a magia é um componente cognitivo de destaque.

São as estruturas éticas objetivas, como enfatiza Schluchter (1981), que determinam quais tipos de consciência e de apreensão cognitiva os atores podem ou não ter a respeito do seu meio físico e social. O desenvolvimento da personalidade (ontogênese) dá-se por meio da internalização de normas que já devem estar disponíveis nas estruturas éticas (filogênese) (Ibidem, p. 40). Isso pode ser compreendido como um processo de aprendizado pessoal e coletivo que pode representar a incorporação de normas e princípios cada vez mais abstratos e generalizáveis, caso estes correspondam ao desenvolvimento ético de uma sociedade ou civilização.

A singularidade ocidental teria sido marcada por um tal processo de desenvolvimento ético, até o ponto onde tipos flexíveis e autônomos de consciência fossem nutridos por um horizonte normativo que permite avaliar ações e escolhas – inclusive ações e escolhas políticas – de acordo com princípios reflexivos. No entanto, como também destaca Schluchter, as possibilidades éticas objetivas pressupõem competências cognitivas por parte dos sujeitos que deveriam estar por elas orientados, porém não asseguram que eles possuirão estas competências. Isso pode explicar, ao menos parcialmente, por que valores e visões de mundo existentes em uma sociedade podem ser compreendidos e apreendidos apenas por determinados estratos sociais, como foi e tem sido o caso do processo de modernização ocorrido no Brasil.

Há, no caso brasileiro, uma massa considerável de pessoas que historicamente não pode contar com ambientes de socialização e de aprendizado coletivo suficientes para que se formassem as pré-condições cognitivas indispensáveis para perceber e agir segundo valores e orientações normativas desvinculadas de relações pessoais de favor e proteção. Assim, embora haja um horizonte normativo que sirva de referência para aqueles que reúnem as condições e competências cognitivas para se orientar por critérios e regras impessoais, a estratificação social como um todo é constituída por uma camada imensa de pessoas que não dispõem das condições necessárias para isso. A questão fundamental que aí se coloca é a seguinte: o que caracteriza os contextos e as condições sociais que, segundo nossa linha de argumentação, impedem o aprendizado coletivo pressuposto para que as ações e as relações entre os membros dessa imensa camada sejam marcadas por normas abstratas e por atitudes tolerantes? Ou então, por que as classes de baixa renda e escolaridade se distinguem, enquanto classe, também por compartilharem um outro tipo de personalidade que é construído reativa e depreciativamente em relação a um padrão tido como superior e peculiar à classe média?

Para compreender esse processo é necessário pressupor que a forma como os indivíduos avaliam e agem sobre o mundo está relacionada àquelas propriedades e capacidades que eles puderam incorporar na constituição de suas identidades. Propomos aqui uma compreensão desse processo a partir da “teoria do reconhecimento social”, de tal forma a poder demonstrar – por enquanto apenas ensaísticamente⁸ – como ele é, no caso brasileiro, influenciado pela novidade que o neopentecostalismo representa na condição de uma religiosidade cujo suporte principal é a “ralé”, sobretudo seu segmento urbano.

Axel Honneth (2003a) nos oferece uma abordagem muito interessante sobre esse processo, na qual encontramos a possibilidade de apreender, por um lado, a necessária vinculação entre o aprendizado moral de indivíduos e camadas sociais a um horizonte ético já disponível, e, por

⁸ As teses defendidas neste artigo estão sendo submetidas a um pesquisa empírica de longo alcance que envolve uma primeira etapa de entrevistas estruturadas(já concluída) e uma segunda etapa de entrevistas em profundidade (em conclusão).

outro, as pré-condições psicossociais que indivíduos e camadas sociais devem reunir para que o próprio aprendizado, em tese permitido por aquele horizonte, seja efetivamente realizado.

A primeira exigência para que indivíduos e coletividades possam aprender é a existência *do que aprender*, ou seja, de dimensões e formas de avaliar o mundo e as relações sociais disponíveis no vocabulário avaliativo de uma sociedade, e que possam estar presentes nas relações de reconhecimento. Segundo Honneth, esse vocabulário avaliativo, ou quaisquer outros critérios institucionais de avaliação moral, nem sempre articulados lingüisticamente, corresponde à forma como os sujeitos se reconhecem e em torno de que propriedades e dimensões eles realizam esse processo. O conflito social seria, dessa forma, decorrente do caráter restrito e opressor que as concepções de boa vida, em algum momento, acabam assumindo diante das exigências de que novas dimensões e maneiras de se viver uma vida valiosa e significativa sejam levadas em consideração. É exatamente isso que Honneth chama de luta por reconhecimento: a busca conflituosa por etapas mais abrangentes de eticidade intersubjetiva que forneçam validade para uma identidade individual sempre mais exigente.

A modernização brasileira, como Jessé Souza procura argumentar, é marcada pelo fato de que as classes e os setores “europeizados” tornaram-se o suporte social dos atributos e dimensões que constituem o individualismo moral, tanto no que se refere à busca igualitária pelo que Charles Taylor chama de dignidade, como para a afirmação e o reconhecimento do que ele chama de autenticidade (TAYLOR, 2000). Tanto a percepção que esses segmentos têm do Estado e da política, como dimensões impessoais que devem assegurar direitos e seguir regras, assim como as atitudes mais tolerantes que dispensam a questões “polêmicas” como a homossexualidade, ou até mesmo a própria recusa do clientelismo como modelo adequado de relacionamento político, revelam, na verdade, um padrão de aprendizado moral muito semelhante àquele que, em sociedades centrais, não fora privilégio de uma só classe.⁹ Com isso, a

⁹ É preciso esclarecer que não pretendemos demonstrar ou defender a tese de que posturas e opiniões intolerantes e antidemocráticas não existam nos setores médios e mais abastados da sociedade brasileira. Peculiaridades regionais, interesses econômicos e opções políticas claramente conservadoras fazem com que parte considerável desses setores se alinhem com posturas e opi-

questão passa a ser a seguinte: como explicar, no caso brasileiro, a partir da teoria do reconhecimento, o fato de que uma camada imensa de pessoas não passou pelo processo de aprendizado moral e político que, em certo sentido, é uma possibilidade, uma vez que somos um país moderno?

A resposta que podemos oferecer, ainda que de forma parcial, é que essa camada é de tal modo privada de certos tipos de reconhecimento social, que seus membros não conseguem formar as pré-condições psicossociais necessárias ao desenvolvimento de uma individualidade capaz de se engajar em relações e valores modernos e impessoais, ou sustentar posições políticas tolerantes e não autoritárias. A confiança e a capacidade de referir-se positivamente a instâncias impessoais como o Estado e a política moderna depende de um processo anterior de socialização ocorrido nas relações pessoais mais íntimas e precoces, no qual os sujeitos aprendem primeiramente a confiar em pessoas e em “outros concretos”(HONNETH, 2003).

Honneth analisa esse processo como sendo a primeira e mais elementar experiência de reconhecimento na trajetória de uma pessoa. Para ele, através da amizade e, sobretudo do amor entre pais e filhos, os sujeitos experimentam sua primeira forma de aceitação, como seres carentes e que podem satisfazer suas carências num contexto de encorajamento. As experiências da primeira infância, caracterizadas como fundamentais, incluem, acima de tudo, o sucesso das relações afetivas – especialmente entre mãe e filho – de superar o equilíbrio precário entre simbiose e auto-afirmação existente entre os dois.

A oferta afetiva incondicional é decisiva na constituição bem sucedida do ego, isto é, de uma personalidade livre de ansiedades paralisantes que são capazes de impedir a formação e a publicização de opiniões, de limitar a capacidade deliberativa acerca de outras opiniões e, acima de tudo, de facilitar a alienação do próprio ego – e, portanto, de todas essas

niões desse tipo. Tendemos, no entanto, a insistir na idéia de que esse alinhamento é realizado de forma consideravelmente mais “autônoma” e reflexiva do que no caso da “ralé”, justamente por que esta é privada dos recursos morais, cognitivos e “psíquicos” necessários a realização de escolhas políticas e existenciais distintas com um nível razoável de “refletividade” e “autonomia”.

capacidades – em nome da necessidade de aderir acriticamente a algum tipo de ídolo (HONNETH, 2003b). Não apenas as situações precoces de ameaça das relações com as figuras concretas da mãe, nas quais o bebê é forçado a aceitar a autonomia de seu “objeto” de referência, mas também as situações adultas de humilhação, produzem e reforçam as ansiedades adquiridas desde a mais tenra infância.

É precisamente nesse período, como mostra George Herbert Mead, que o sujeito vivencia suas primeiras relações simbólicas com “outros concretos”, a cujos comportamentos tende imitar como forma básica de receber aprovação. Essa aprovação inicial, oferecida necessariamente por “outros concretos”, é uma pré-condição para que os indivíduos possam confiar e considerar “outros generalizados” (Ibidem) como referência palpável de coordenação de suas ações e escolhas existenciais e políticas, sejam esses “outros” instituições pessoais ou valores abstratos.

A autoconfiança obtida nas relações afetivas primárias será a base para um sentimento de *estar em ordem*, de ser alguém, e de se tornar aquilo que outras pessoas confiam que ele se tornará. Essa fé mais primitiva na fidedignidade e sustentação dos seres humanos constitui o que Giddens chama de “segurança ontológica”, ou, como ele prefere, “a crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes” (GIDDENS, 1991: 95). A confiabilidade na sustentação dos seres humanos ou, como diria Mead, em “outros concretos”, forma um primeiro compromisso social “com rosto” que será decisivo para que um indivíduo possa, em sua fase adulta, desenvolver compromissos “sem rosto” com instituições e valores abstratos sem a mediação concreta e personalizada de outros indivíduos.

Para Giddens, a “segurança ontológica” é um pré-requisito emocional, sem o qual a capacidade cognitiva de perceber e de se posicionar diante da “presença ausente” de instituições e de princípios abstratos e despersonalizados não pode ser alcançada. Essa capacidade – a ser desenvolvida nas relações futuras de reconhecimento social – é fortemente prejudicada por formas paralisantes de ansiedade, responsáveis por minar o aprendizado moral de valores e princípios, em prol de uma neces-

sidade constante de que todas as relações sejam pautadas pela mediação personalizada de indivíduos concretos. A contribuição de Giddens é extremamente válida, uma vez que nos ajuda a perceber melhor a forma como as experiências primeiras e mais íntimas de aceitação social acabam sendo decisivas no controle ou na criação de ansiedades e patologias que vão influenciar as relações futuras e mais ampliadas de reconhecimento, onde efetivamente ocorre o aprendizado moral e político disponível no horizonte normativo de uma sociedade.

APONTAMENTOS FINAIS

Feitas essas considerações, podemos afirmar que o padrão de relações familiares da “ralé estrutural” da sociedade brasileira é marcado pela inexistência da oferta afetiva incondicional, a partir da qual as ansiedades e “inseguranças ontológicas” que impedem o aprendizado moral poderiam ser mitigadas. No caso do crescimento do neopentecostalismo, o que temos é uma parte dessa “ralé” buscando novos contextos para amenizar essas ansiedades e “inseguranças ontológicas” através da mediação com “outros concretos”, como os *deuses e demônios* percebidos de forma marcadamente personalizada, ao invés de representarem regras éticas e princípios abstratos.

A magia atrai a “ralé”, pelo menos nesse caso, porque ela fornece um contexto psicossocial que permite mitigar ansiedades e formas depreciativas de auto-percepção, isto é, os desdobramentos psíquicos das experiências de não reconhecimento e de desrespeito, através de recursos cognitivos e avaliativos já incorporados por essa “ralé”. A oposição binária “bem/mal” é representada respectivamente no neopentecostalismo pelas figuras concretas do “pai das luzes” e do diabo e seus seguidores; enquanto o primeiro realiza milagres e distribui bens materiais e espirituais, aos segundos são atribuídas toda a culpa e responsabilidade pelos males e sofrimentos que afligem um indivíduo. Na verdade, a identificação mágica das forças que privam a pessoa de sua autonomia constitui o principal recurso capaz de aliviar o sofrimento causado por trajetórias marcadas pela ausência de formas básicas de reconhecimento social. A principal lesão causada pela ausência de reconhecimento social é

o sentimento de culpa e de inferioridade que impede uma pessoa de ter auto-confiança, auto-respeito e auto-estima. A eficácia da linguagem neopentecostal estaria, desta forma, vinculada ao alívio que ela oferece a essa lesão, na medida em que insiste na idéia “mágica” de que a pessoa está possuída por espíritos do mal e por isso não pode ser responsabilizada pelas mazelas que a afligem nem pelas condições degradantes de vida que seu comportamento tende a reforçar. (LAURENT, 2001)¹⁰

Se os servidores do diabo são os responsáveis por problemas como o alcoolismo, a violência doméstica e tantas outras formas de mazelas familiares e existenciais, não há por que o indivíduo sentir vergonha ou culpa de sua condição social. A presença de agentes malignos se apoderando da autonomia e da capacidade de discernimento dos sujeitos tira-lhes a sensação de que seu fracasso advém de suas próprias escolhas e, conseqüentemente, de que eles tenham qualquer culpa ou responsabilidade sobre ele. As principais denominações pentecostais não cansam de ressaltar que apenas uma participação ativa e permanente nas atividades religiosas podem assegurar proteção contra esses agentes malignos, não podendo haver nenhum tipo de relativização, por parte do “crente”, da leitura mágica que é feita do mundo e de seus problemas. Essa leitura consiste, na verdade, em uma visão de mundo onde toda forma de alteridade é percebida como ameaçadora, sendo rapidamente associada com a ação que agentes do mal empreendem no intuito de desencaminhar os homens. As escolhas políticas e existenciais devem assumir obrigatoriamente uma negação de toda alteridade, uma vez que qualquer relativização da rígida divisão bem/mal traria o “crente” para uma condição de vulnerabilidade frente à ação permanente dos agentes malignos. Segundo Ricardo Mariano, “esses crentes não estão nem um pouco dispostos a abrir mão do sentido que o personagem Diabo e seu criador e oponente, Deus, são capazes de conferir à caótica, precária e sofrida vida humana” (MARIANO, 1999: 110).

¹⁰Nesse estudo de caso o autor demonstra empiricamente como esse mecanismo de aliviar a culpa e elevar a auto-estima dos fiéis tem sido o principal responsável pelo crescimento da Igreja Assembléia de Deus entre os camponeses e os setores urbanos de baixa renda em Burkina Faso.

Essa forma peculiar de conservadorismo político já havia sido percebida por Eurico dos Santos como um componente intrínseco das visões “mágicas” de mundo, vindo corroborar nossas considerações teóricas e reforçar a tese de que determinadas posições políticas são viáveis somente aos grupos e classes que passam por certas experiências de aprendizado moral, das quais emergem uma estrutura sistemática de comportamento social que tende a se manifestar reiteradamente em todas as escolhas desse grupo, inclusive na “opção” de abrir mão da escolha. Podemos inferir, pois, que o sucesso do pentecostalismo entre parte de nossa “ralé estrutural” advém dos recursos discursivos que as igrejas e seitas neopentecostais oferecem aos fiéis para mitigar ansiedades e “inseguranças ontológicas” desenvolvidas em experiências de não reconhecimento social. Isso, em tese, recuperaria as condições psicossociais exigidas para que os sujeitos possam passar pelos processos de aprendizado moral e político que as instituições e os valores individualistas modernos já haviam permitido aos setores “europeizados”. No entanto, a mesma linguagem religiosa que parece conseguir recuperar essas condições psicossociais acaba sendo também responsável por exigir que os fiéis sustentem uma leitura inflexível, simplificada e personalista das escolhas políticas, existenciais e das relações sociais como um todo.

Podemos sugerir que a filiação pentecostal não faz mais do que fornecer condições – inéditas – de se ter o reconhecimento de “outros concretos”, posto que um aprendizado capaz de levar à superação dos padrões clientelísticos e autoritários – tomando como referência “outros impessoais e generalizados” – arraigados no comportamento da “ralé” não é e nem pode ser empreendida num contexto onde a própria autonomia política e existencial é o preço a ser pago por esta forma básica de reconhecimento que os sujeitos não tiveram nas relações familiares.

A permanência do clientelismo e do populismo em nossa vida política deve ser atribuída ao mesmo processo diferencial e seletivo de aprendizado que, desde o fim da escravidão, vem produzindo uma “ralé” que tende a perceber e avaliar, em lugar de valores e ideologias, apenas pessoas e arranjos pessoais. O recorte de classe no Brasil não é como nas sociedades centrais, onde a disputa social se traduz politicamente em ideologias e

projetos nacionais diferenciados; no nosso caso, uma “subclasse” – que sempre fora maior do que a própria classe operária – é também despossuída dos recursos psicossociais, cognitivos e avaliativos necessários à participação, ainda que restrita a eleições, na política moderna.

O personalismo e os “arranjos coronelistas” são engendrados na política brasileira majoritariamente a partir dessa “ralé”, privada – em quase toda sua extensão – de formas primárias de reconhecimento social. Dessa forma, até mesmo a fração mais moderna de nossa política, há 10 anos no poder, é obrigada a fazer composições com os focos de poder clientelístico e “pré-ideológico” (REIS, 2000) que encontram legitimidade nessa massa destituída de aprendizado social. Pode-se falar, talvez, dos efeitos perversos e patológicos desse não reconhecimento como muito semelhantes àqueles que Joaquim Nabuco atribui com genialidade à escravidão e à ausência de uma política que tentasse evitar que a herança escravocrata se estendesse até os nossos dias. Da mesma forma que as propostas políticas mais retrógradas e anti-liberais encontraram apoio e sustentação na “ralé” recém liberta do cativeiro no final do século XIX e início do XX, temos hoje, cem anos depois, um Severino Cavalcanti¹¹ como o retrato fiel da linguagem moral e política que constitui a visão de mundo de nossa “ralé” atualizada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGER, Peter. “Reflections on the sociology of religion today”. *Sociology of Religion*. Winter, 2001, v. 62. i 4. p. 443-455.
- FERNANDES, Rubens César (org.). *Novo Nascimento*. Os evangélicos na casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro: MUAD, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed Unesp, 1991.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003 a.

¹¹ Presidente da câmara de deputados da federação que defende abertamente o clientelismo, o nepotismo e as relações pessoais na política.

- HONNETH, Axel. “‘Anxiety and Politics’: The Strengths and Weaknesses of Franz Neumann’s Diagnosis of a Social Pathology”. *Constellations*. Vol. 10, N. 2, 2003b. p. 247-254
- HONNET, Axel. *Invisibility: on the epistemology of ‘recognition’*. <http://www.ifcs.ufrj.br/cefm/textos/HONNETH.DOC>, acessado em 09 de junho de 2004, 00: 12h
- LAURENT, Pierre –Joseph. “The Faith-Healers of the Assemblies of God in Burkina Faso: Taking Responsibility for Diseases Related to ‘Living Together’”. *Social Compass*. 48(3), 2001. p. 333-351.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, Protestante, Cidadão: Uma Comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- REIS, Fábio Wanderley. “Brasil: “Estado e Sociedade” em Perspectiva. In: _____. Mercado e Utopia: Teoria Política e Sociedade Brasileira. São Paulo: Edusp, 2000.
- SANTOS, Eurico Gonzáles Cursino. “Política e Magia (na cultura brasileira) e no Distrito Federal” In: SOUZA, Jessé. et alii(org). *Política e Valores*. Brasília: UNB, 2000.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism: Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California of Press, 1981.
- SOUZA, Jessé. *Modernização Seletiva: Uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000a.
- SOUZA, Jessé. “Modernização Diferencial e Democracia no Brasil: Uma Tentativa Teórico/ Empírica de Interpretação” In: _____. Et all. *Política e Valores*. Brasília: UNB, 2000b.
- SOUZA, Jessé. *A Construção Social da Subcidadania: para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- TAYLOR, Charles. “A Política do Reconhecimento” In: _____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000a. p. 241-274.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: ed Guanabara, 1982.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, Ed. UnB, 2000.

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vol. Madrid: Ed. Taurus, 2001.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.

TRADIÇÃO, MODERNIDADE E INDIVIDUALISMO NO BRASIL: OS DILEMAS DE UMA INTERPRETAÇÃO OFICIAL

*Fabrcio Barbosa Maciel**

RESUMO: Meu objetivo aqui é sublinhar os dilemas da interpretação culturalista de Gilberto Freyre e Roberto DaMatta acerca do Brasil, por serem dois autores que alcançaram grande influência em nosso imaginário nacional, respondendo como que oficialmente, em seus respectivos tempos, pelas questões acerca de nossa nacionalidade. Minha tese é que sua busca incessante pela definição de um caráter singular que conferisse uma identidade ao Brasil acaba por ignorar sua contextualização na realidade ocidental cosmopolita moderna. Suas teses acerca do tradicionalismo singular brasileiro distorcem a forma como as instituições modernas entram no Brasil, resultando em uma definição patológica acerca de nosso individualismo e omitindo nossa inserção na moralidade cosmopolita ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: Caráter brasileiro; identidade nacional; individualismo; modernidade; cosmopolitismo; brasilidade; tradição.

A decisão de fazer uma releitura de algumas obras de Gilberto Freyre e Roberto DaMatta é um desafio extremamente espinhoso, considerando que se tratam de dois autores amplamente reconhecidos tanto dentro quanto fora dos círculos acadêmicos. Empreendi esta tarefa, no entanto, acreditando na importância de levantar algumas questões que considero fundamentais para uma discussão sadia que contextualize o Brasil no cenário cosmopolita ocidental moderno.

* Bacharel em Ciências Sociais pela UENF - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Mestrando em Políticas Sociais pela mesma. Membro da pesquisa “A construção social da subcidadania” coordenada pelo Prof. Jessé Souza. Membro do NETS – Núcleo de Estudos em Teoria Social, coordenado pela Prof^a. Adélia Mighevich.

Creio ser quase consenso o fato de Freyre ser nosso autor mais influente, considerando tanto a amplitude de sua obra bem como seu fôlego na tentativa de interpretação do Brasil. Durante sua fase madura, Freyre continuou sustentando suas teses acerca da singularidade brasileira já amplamente discutidas a partir de seu livro mais conhecido, *Casa Grande & Senzala* (1933). Devido a isto, sua influência enquanto explicador oficial do Brasil no exterior foi fundamental para a perpetuação de uma idéia de Brasil incompatível com qualquer realidade nacional moderna.

Atualmente, em menor proporção mas com problemas semelhantes, Roberto DaMatta tem respondido quase que como nosso explicador oficial às mesmas velhas questões. Trilhando o caminho culturalista aberto por Freyre, DaMatta vem salientando desde seu principal livro *Carnavais, malandros e heróis* (1978), alguns elementos de nossa cultura popular que parecem sobreviver magicamente a qualquer influência e estímulos de um mundo cosmopolita globalizado. Ambos convergem na idéia de um amálgama sintético brasileiro que incorpora o espírito moderno conseguindo prevalecer sobre este, algo inédito em qualquer outra parte do mundo ocidental. Para o desenvolvimento deste raciocínio, vejamos primeiro um pouco da história do pensamento freyreano.

CULTURA E DEPENDÊNCIA POLÍTICA: AS MAZELAS DO PENSAMENTO FREYREANO

A discussão em torno de *Casa-Grande & Senzala* já é demasiadamente extensa, como todos bem sabemos, e por isso não pretendo perpetuar seu debate acerca das mesmas velhas questões. Meu maior objetivo aqui não é a tomada de posição em torno de questões específicas como, por exemplo, se Gilberto Freyre superou ou não o paradigma da raça pelo da cultura, tema este amplamente debatido a partir de sua obra. Procurei destacar os pontos específicos dela, não me limitando apenas a *Casa-Grande & Senzala*, onde ele idealiza uma unidade nacional natural, totalizante e harmônica. Busquei ressaltar também quais são os principais argumentos e a forma sutil com que Freyre inventa a nação a partir da construção de uma cultura e de uma tradição, fornecendo ao brasileiro uma identidade

própria e singular, completamente descolada do imaginário cosmopolita ocidental.

Diferente de diversos críticos mais infundados do que cuidadosos, jamais ignorei as valiosíssimas contribuições informativas e analíticas da obra de Gilberto Freyre. Sua perspicácia em notar detalhes como, por exemplo, a sifilização na colônia e o papel do animismo e totemismo indígena em nossa formação cultural, são ímpares e peculiares de um grande observador. No entanto, pretendo mostrar como ele constrói a ideologia da unidade nacional e como ela tem refletido tanto no imaginário popular brasileiro quanto em sua organização e ação política efetiva.

A leitura de *Casa-Grande & Senzala* é envolvente, instigante, por vezes contraditória, marcante. E é exatamente por isso que consegue misturar realidade e mito, bem como explicação e confusão. O texto é longo e procura dar conta de toda a realidade brasileira, não desprezando sua dimensão econômica e política, porém primando principalmente pelos aspectos sócio-culturais enquanto vertente explicativa. Logo em seu prefácio, Freyre sintetiza os elementos fundamentais de nossa formação nacional em um sistema de “plástica contemporização” entre a experiência imperialista portuguesa e o nosso meio tropical, sendo a casa-grande o centro de coesão patriarcal e religiosa que sustentou a organização nacional (Freyre, 2004:35).

Podemos perceber logo de início que Freyre admite claramente um sincretismo cultural diferenciado, onde cada cultura entra com um tipo específico de contribuição, resultando em lugares sociais naturalmente diferenciados e coligados por duas instituições fundamentais: a família patriarcal e a religião. Estas duas instituições também estão intimamente ligadas, quase que fundidas, num contexto em que o conceito de família se estende a todas as dimensões sociais e psíquicas da vida brasileira, como é vislumbrado na famosa passagem em que santos e mortos, estes enterrados dentro de casa, compunham o espírito patriarcal de coesão familiar (Ibidem:38).

A grande sutileza da obra freyreana está exatamente em usar exemplos simples e aparentemente insignificantes da vida cotidiana para justificar suas intuições. Neste sentido, ele tenta revolucionar o enfoque teórico voltando-se para o espaço comum onde ocorre a rotina e a vida

privada brasileira, onde melhor repousa nosso caráter. Esta tese perpassou toda a sua vida intelectual e política, de modo que a sua atualização constante acarretou em implicações políticas profundas. É importante notar que Freyre não despreza a dimensão econômica da formação nacional quando coloca a família como seu principal elemento produtivo. Pelo contrário, ele percebe uma relação fundamental entre estas esferas, sendo a família a unidade produtiva central e conseqüentemente “a força social que se desdobra em política” (Ibidem:81).

Esta é uma frase seminal para minha discussão. Os reflexos das relações familiares no espaço público são o germe da tese do patrimonialismo brasileiro, e também auxiliam na explicação da complexa relação entre cultura e dependência política que pretendo destacar em Freyre, bem como sua incoerência com os estímulos das instituições modernas. Este papel da família para ele se cristaliza em oligarquismo e nepotismo, em que este absorvente órgão de nossa formação social concentra uma variedade de funções sociais e econômicas, principalmente a do mando político (Ibidem:85).

Nesta perspectiva, a família patriarcal enquanto núcleo sócio-político de toda a vida colonial seria o início da cultura do mandonismo brasileiro. Isto significa um início pautado em relações pessoais que repercutiriam no espaço público. O impressionante é a continuidade deste tipo de interpretação no século XX pelo próprio Freyre (e por autores como Roberto DaMatta), uma vez que ele mesmo mostra em *Sobrados e Mucambos* a entrada do Estado burocrático e da sociedade de mercado com seus critérios de relações impessoais em detrimento dos potentados familiares locais, desde 1808 (Souza, 2003)¹.

Ademais, é importante destacar que a composição família-religião está no cerne do argumento de Freyre para justificar a ausência de preconceito étnico na cultura brasileira, ou seja, existe para ele um motivo cultural claro que justifica nossa democracia racial. Neste sentido, o papel da fé aparece com força inquestionável em todos os momentos do discurso da unidade nacional. Afinal é ela, enquanto elo mágico, que une

¹ O capítulo dedicado à ascensão do mulato na sociedade brasileira, já no século XIX, por exemplo, deixa claro como o conhecimento acadêmico atuou enquanto capital impessoal na esfera pública brasileira, em detrimento das relações pessoais.

território, culturas completamente antagônicas e interesses diversos em torno de um único Deus que está no centro de um cosmos natural-sobrenatural abençoando a todos. Além do mais, o elemento religioso assume, nesta perspectiva, uma significação concreta na unificação política e econômica do país:

Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o elemento da nossa unidade. (Op. cit.:91)

Uma vez construída a unidade política e cultural da nação, Freyre passou a utilizá-la para explicar todas as soluções autoritárias da política brasileira em seus principais momentos de crise. Isto é nítido em trabalhos mais recentes, alguns deles publicados primeiramente no exterior e recentemente reunidos na coletânea *Palavras Repatriadas* (2003). Nestes artigos Freyre apresenta uma postura muito semelhante à de José Bonifácio na época da independência (Bonifácio, 1964), mostrando para o mundo um Brasil-Ideal distante de sua realidade social, como que atendendo a uma necessidade de justificar e afirmar perante o mundo a modernização singular brasileira. Assim como Bonifácio, ele continuará sustentando que esta singularidade é positiva ainda na segunda metade do século XX. Este Brasil Ideal procura ao mesmo tempo e incoerentemente se assemelhar aos padrões modernos de nação e sustentar um caráter específico incompatível com a realidade ocidental moderna, como explicação de seus problemas internos.

Por exemplo, em um artigo intitulado *Democracia social e política na América*, publicado originalmente em Nova Iorque, em 1940, no período do Estado Novo, é bem nítida a sustentação de um atavismo cultural estático com repercussões objetivas na política. Depois de elogiar o realismo político de Vargas, Freyre comenta positivamente a constituição de 1934:

(...) Em muitos aspectos a atual Constituição brasileira é uma tentativa inteligente de ser genuinamente brasileira; um esforço para harmonizar um governo central forte com um mecanismo para atender às necessidades locais ou regionais, tão diversas num país tão vasto quanto o Brasil; um esforço, também, para harmonizar autoridade com liberdade (...) (Freyre, 2003b:51).

Aqui Freyre sustenta uma idéia profundamente arraigada em nosso senso comum: somente um governo forte pode atender a múltiplas necessidades divergentes sem que estas causem uma fragmentação nacional que resulte em anarquia. E assim, no Brasil, vai se harmonizando magicamente os extremos opostos entre autoridade e liberdade. Na verdade, Freyre vai defender o tempo todo que esta nossa capacidade singular, de síntese de opostos, é nossa maior virtude, diferenciando-nos positivamente de todas as democracias da América.

Neste sentido, ele insiste em tentar provar que o lugar mais importante da democracia é na própria cultura, e é por isso que no Brasil nenhum modelo político autoritário é capaz de destruí-la, chegando ao extremo de dizer que aqui ela jamais foi afetada:

(...) O fato de o Congresso ter sido abolido no Brasil não deve ser considerado como uma séria violação das tradições democráticas desse país, pois a mera representação política vagamente baseada numa geografia política perdeu o seu significado para os brasileiros mais esclarecidos. O que o Brasil precisa é de um novo tipo de representação baseada tanto nos aspectos de região quanto de atividade econômica; e esse novo tipo de representação pode ser estabelecido sob um regime político como o atual (...) (Ibidem:53)

Esta passagem, escrita em 1940, em pleno vigor do Estado Novo, está perfeitamente afinada com a tese defendida em *Casa Grande & Senzala* de que a cultura do masoquismo tenha se transformado em submissão política, como resultado do mandonismo naturalizado pelas relações senhor-escravo. Neste sentido, ele consegue enxergar uma democracia cultural que permite a ascensão sócio-econômica de qualquer indivíduo ao mesmo tempo em que na esfera política ocorre o contrário, uma vez

que a cultura sado-masoquista teria condicionado o povo a uma submissão perfeitamente combinada com governos autoritários. Esta mesma forma de interpretação é desenvolvida em um emblemático artigo intitulado *O caráter nacional brasileiro no século XX*, escrito em 1967:

O movimento revolucionário de 1964 colocou dramaticamente em foco este traço do caráter nacional brasileiro. Neste movimento exprime-se o que alguns líderes brasileiros tentam reestruturar no Brasil agindo segundo o que consideram estar em harmonia com o seu caráter nacional. Inclusive adaptam o seu idealismo político-democrático à realidade dos dias atuais ou às circunstâncias presentes – a realidade de um mundo que não está exatamente em paz. Sendo estas circunstâncias, não são poucos os brasileiros que têm o suficiente sentido da realidade para pensar que o seu país é demasiado vasto, física e socialmente, para ser deixado inteiramente livre ao jogo das competições partidárias, no setor político, e de outros grupos rivais – econômicos, regionais, etc. (Ibidem:377).

Neste sentido, o discurso do realismo, em pleno contexto mundial da guerra fria, combina-se com um suposto senso de responsabilidade política que estaria visando o bem estar e a preservação física e social da nação. Esta postura camufla-se em uma espécie de nacionalismo onde o que importa é a preservação da nação, independente do preço que a democracia política tenha que pagar por isto. Afinal de contas, ele já deixou claro anteriormente que o importante é a democracia social que permite a ascensão econômica a todas as camadas e etnias da população.

Desta forma, a aparente contradição freyreana entre democracia social e autoritarismo político é, na verdade, uma combinação perfeita, compreendendo-se que uma justifica e complementa a outra. Nesta perspectiva, o autoritarismo político acaba figurando como protetor da democracia social, uma vez que seu discurso é o de defensor da unidade e integridade física e social da nação.

Um ponto chave que fecha toda essa argumentação é o fato de que todo esse processo é desenvolvido espontaneamente, de acordo com o ritmo da cultura brasileira, numa perspectiva que parece naturalizar a história e desconsiderar a dinâmica das diversas forças e interesses sociais e políticos que escrevem o cotidiano de uma nação:

No entanto, esse movimento revolucionário está se desenvolvendo de uma forma suavemente brasileira, como se desenvolveram as revoluções da independência, do abolicionismo e da república, as quais acabaram realizando o que era essencial aos seus objetivos. Neste como em outros aspectos, o caráter nacional brasileiro no século XX mantém-se essencialmente o mesmo do século XIX, embora adaptando-se realisticamente, agora como então, a novas circunstâncias nacionais e internacionais, tecnológicas e políticas, econômicas sociais e religiosas (Idem).

Deste modo, Freyre sustenta um caráter brasileiro – nossa brasilidade – que apenas se adapta ao novo momento histórico sem perder sua essencialidade. Este argumento naturalizante possui uma surpreendente eficácia contra qualquer questionamento em relação ao autoritarismo e à dissociação da esfera política nacional em relação à nação. Aqui as coisas se encaixam perfeitamente.

Outra importante sutileza freyreana perfeitamente sintonizada com estas questões é mostrar que, devido a estas nossas peculiaridades, nossa vida política e social como um todo foi melhor do que a de qualquer outra nação americana que tenha optado pela democracia política. No artigo *O Brasil moderno como uma nova sociedade hispano-tropical*, ele reforça a singularidade política brasileira, que vai além da cultural: *Como um império, o Brasil foi um país cuja estabilidade e paz contrastaram com a vida política turbulenta da maioria das repúblicas latino-americanas (...)* (Ibidem:469).

Sendo assim, a cultura nacional compreendida por Gilberto Freyre justifica os regimes ditatoriais como soluções que, além do que meramente melhores, são as mais aceitáveis ao povo brasileiro, uma vez que para ele o sadomasoquismo excedeu as esferas sexual e doméstica alcançando o campo sócio-político. De modo que nossa formação política, camuflada por uma tradição revolucionária liberal demagógica, no fundo se resume a um gosto por regimes ditatoriais (Freyre, 2004:114).

Estas afirmações possibilitam o desenvolvimento e a combinação de explicações engessadas como, por exemplo, “cultura política” e “caráter nacional” para justificar o êxito do autoritarismo político brasileiro,

apesar de se admitir em Freyre uma sociedade culturalmente democrática. O que se parece poder concluir é que temos uma democracia no sentido de ascensão sócio-econômica e convívio harmonioso enquanto que este mesmo código social não funciona na dimensão política.

Estas aparentes contradições freyreanas na verdade se combinam num contexto onde a aproximação racial possui dois lados: ao mesmo tempo em que condiciona sádicos e masoquistas em seus respectivos papéis de senhores e escravos, a miscigenação abre margem para a ascensão sócio-econômica dos oprimidos, o que acabaria amenizando e quase que anulando o lado ruim da situação, numa mobilidade social peculiar ao Brasil, capaz de amortecer e harmonizar nossos antagonismos contudentes (Freyre, 2004:117).

Nesse contexto, nossa peculiaridade religiosa também se enquadra como reflexo da miscigenação. Falando de toda a contribuição da cultura indígena para a nossa formação, Freyre encontra nela o elemento fundamental de nosso misticismo, que somado ao catolicismo familiar constitui a cola perfeita para nossa unidade nacional, de modo que nosso imaginário espiritual também reflete a capacidade de síntese peculiar de nosso caráter (Ibidem:212). Um equívoco do singularismo freyreano aqui é atribuir ao caráter brasileiro certas peculiaridades que na verdade são traços culturais universais, como é o caso da crença no sobrenatural.

Nossa superioridade democrática continuará sendo sustentada por Freyre durante toda a sua obra madura, como vimos em parte acima. É central para meu raciocínio compreender a forma como ele percebe nossa fé diferenciada enquanto pano de fundo moral estruturante desta democracia. Ela teria suprido nossa “lassidão de nexos político” (Ibidem:271) como ideologia unificadora superior a qualquer ideologia política ou de raça. Este critério foi fundamental na unificação da nação em torno do ideal de um país “abençoado por Deus”, desde a geração da independência com José Bonifácio. O ponto em questão é que o Brasil aparece como o lugar que reuniu todas as bênçãos possíveis da providência, diferente de qualquer outra nação do mundo. E a origem deste cenário está na formação heterogênea da religiosidade portuguesa, mar-

cada por sobrevivências pagãs de origem moura que diluíram seu ascetismo e ortodoxia (Ibidem:330).

Assim, a flexibilidade portuguesa que é transferida para a cultura brasileira está presente principalmente na fé, composta por elementos heterogêneos da Europa e da África, bem como a própria cultura portuguesa. Toda a argumentação de Gilberto Freyre consiste em tentar provar que nossa singularidade significa uma miscigenação em todos os sentidos, desde a raça, até a fé, passando pela cultura. Isto seria benéfico no sentido de proporcionar a esse povo adaptabilidade em qualquer circunstância da vida. No entanto, este esquema aparentemente perfeito possui uma lacuna imperdoável: Freyre desconsidera completamente, ainda na segunda metade do século XX, os impactos causados pelos estímulos de uma mentalidade cosmopolita e universalizante inerentes às sociedades permeadas pelas instituições do capitalismo moderno.

Deste modo, é fundamental em sua argumentação a valorização do papel do negro no processo de civilização brasileira, na tentativa de diminuir ideologicamente a distância social entre as raças, atribuindo a cada uma delas um papel especial, único e indispensável na vida da nação, desempenhando junto aos portugueses uma “função civilizadora” (Ibidem:390).

Assim, Freyre confere aos negros um papel digno em nossa história, amenizando obviamente sua condição humilhante em nossa estrutura social. É importante lembrar que esta postura de Freyre em relação aos negros perpassou grande parte de toda a sua obra, buscando por vezes comparações principalmente com os Estados Unidos para amenizar o preconceito brasileiro. Nesta perspectiva, a culpa pelos males sociais não é de ninguém. E então não é sem explicação que ele fala claramente na ação de forças naturais sobre as questões sociais:

Nada, entretanto, de desviar-se para o fator clima a massa enorme de responsabilidades que, bem apuradas, tocam a forças sociais e econômicas dentro das quais se têm articulado culturas, organizações, tipos de sociedade. É certo que, muitas vezes, em uma como aliança secreta com as forças naturais. Outras vezes, porém, quase independentes delas (Ibidem:404).

Este detalhe das forças naturais é central para confirmar a espontaneidade com que todos os fenômenos sociais ocorrem no histórico da nação. Isto se encaixa perfeitamente com o realismo e naturalismo evocado por ele para justificar as intervenções autoritárias em nosso itinerário político. E então ele acrescenta à tese do equilíbrio de opostos o fato de que isto não gera prejuízos para nenhum lado, mas pelo contrário, proporciona um aprendizado fraterno (Ibidem:417). Isto sugere uma combinação mágica, como uma espécie de dialética sem conflito, onde cada qual contribui com uma especificidade natural sem se prejudicar por isso. Assim, a nação brasileira seria o feliz resultado de uma combinação natural de elementos heterogêneos e complementares que compõem uma hibridez singular positiva, cimentada pela religião igualmente miscibilizada, o que não deveria ser para nós senão motivo de muito orgulho.

Neste contexto, Freyre enxerga apenas um tímido individualismo com tendências privatistas na casa-grande (Ibidem:438), mas que é logo adocicado e cooptado pela flexível formação de um catolicismo heterodoxo. Em termos simples, a tradição venceu o individualismo moderno no Brasil, como que cortando o 'mal' pela raiz. Considerando a força tradicional desde os primórdios da família brasileira, ela teria sobrevivido a tudo o que veio depois, fazendo com que este caráter brasileiro tenha permanecido intacto até o século XX, como vimos em sua obra madura.

Também no que tange às relações raciais, a compreensão freyreana não é diferente, pois sua diferenciação social seria devida ao espírito do sistema enquanto um deus poderoso (Ibidem:462), significando isto que sua ação estaria acima da possibilidade humana de questionamento e mudança. É deste deus poderoso que surge o sadismo e conseqüentemente o autoritarismo político brasileiro, que nossa democracia social se encarregaria de compensar.

Sabemos que a discussão despertada por Gilberto Freyre é ampla. Por exemplo, Costa Lima acha que Freyre não superou o paradigma da raça pelo da cultura como propõe no prefácio de CG. Ademais, Ricardo Benzaquém acusa Freyre de adquirir traços neo-lamarckianos em sua construção mesológica da tropicologia (Souza, 2000:214-215). Não me

aprofundarei nestas discussões, pois minha prioridade é compreender a construção freyreana da totalidade nacional, através de um holismo harmonizante, bem como seu estranho distanciamento do cosmopolitismo inerente ao mundo capitalista moderno, em que o caráter flexível brasileiro neutraliza o desenvolvimento do individualismo moderno apesar de estarmos completamente inseridos na sociedade de mercado cosmopolita global.

No entanto, alguns críticos se fazem pertinentes em minha perspectiva. Para José Carlos Reis, por exemplo, Freyre quis demonstrar que houve uma solução brasileira para um acordo entre diferentes tipos de vivência e padrões culturais. Nesta perspectiva CG é neovarnhageniana, é um reologio à colonização, uma justificação da conquista portuguesa. Ele enfatiza a continuação da colônia na nação. Sua obra renovou a visão do Brasil das elites em crise e confirmou o elogio e legitimação de Varnhagem. Para Reis, Freyre até mesmo supera Varnhagem no reologio. Seu reologio do passado é uma exaltação, uma idealização. Ressalta ainda que Freyre é revolucionário por sua verdade poliédrica tudo integrar esvaziando contradições. Para ele, CG talvez seja mais importante pelo debate que provocou do que por suas afirmações e elogios. O Brasil ganha um passado, uma identidade consolidada com Freyre (Reis, 2000:52-62).

Outro severo comentador de Gilberto Freyre é Dante Moreira Leite. Uma de suas principais críticas é a ausência de provas empíricas para as intuições do autor (Leite, 1969:279). Por isso, ele teria exprimido anedoticamente explicações de seu próprio ponto de vista pessoal e de classe revelando os preconceitos mais profundos da classe dominante brasileira, que demonstrava ternura apenas pelo negro submisso que conhecia sua posição social (Ibidem:281).

No mesmo sentido, o da omissão do conflito, se encontra a crítica de Carlos Guilherme Mota, chamando a atenção para os efeitos negativos de uma sociologia dos extremos que transita entre “fórmulas regionalistas estreitas” e “universais demasiado genéricas”, facilitando assim a perpetuação ideológica da noção de cultura brasileira (Mota, 1985:58). Sendo assim, Mota se posiciona como crítico da idéia de uma cultura brasileira enquanto explicação única e esvaziadora da complexidade só-

cio-econômica nacional. Estas observações são interessantes para ressaltar a forma imprecisa e indefinida com que Freyre interpreta o Brasil, o que no fundo só reforça a idéia de singularidade brasileira, onde modernidade e tradição se combinam magicamente, de uma forma inédita na história.

Mais recentemente (2003), Jessé Souza percebeu uma importante aproximação entre o idealismo freyreano e a administração política de sua época, o que resultou em impactos diretos no pensamento e na vida cotidiana, tanto privada quanto pública, da nação. Souza sublinha neste contexto uma sutil articulação entre duas ideologias no imaginário brasileiro. A primeira, sistematizada principalmente por Freyre, é a ideologia explícita da “brasilidade”. A segunda, implícita no imaginário meritocrático capitalista, é denominada por ele como “ideologia espontânea do capitalismo”, devido ao seu caráter opaco e intransparente (Souza, 2003:186). Ambas estão naturalmente combinadas em nosso imaginário, num processo confuso em que nossa autopercepção positiva de brasilidade faz com que ignoremos nosso individualismo constitutivo. Isto significa que superficialmente não acreditamos no individualismo, mas o tempo todo sentimos na pele sua presença, quando os critérios específicos de uma sociedade altamente competitiva são exigidos de nós pelo mercado.

Esta combinação ideológica percebida por Souza influi diretamente na produção de um duplo padrão de cidadania em nossa sociedade periférica, onde a brasilidade assume o papel de velador da complexidade sócio-econômica brasileira, processo este intimamente relacionado ao fato de não percebermos o quanto somos individualistas. Souza procurou, ademais, compreender a eficácia social deste fenômeno ideológico situando-o como substituto do liberalismo do século XIX ao lado do imaginário corporativo que sempre predominou em nosso ideário político (Ibidem:187). Deste modo, o que Freyre definiu como elemento constitutivo de nosso caráter não passa de uma eficaz ideologia que impede aos brasileiros a tematização de sua realidade individualista e cosmopolita, contextualizada na sociedade de mercado moderna.

De fato, a partir de 1930 a brasilidade, enquanto ideologia sedimentada no imaginário da nação, como seu próprio espírito, passa a to-

mar dimensões e efeitos objetivos sem precedentes. Além das repercussões diretas na política, como já vimos nos artigos mais recentes de Freyre, ela apresenta surpreendente fertilidade na produção intelectual que surge em seqüência, com destaque para a obra de Sérgio Buarque de Hollanda (Hollanda, 1999), que a partir da noção de “plasticidade” desenvolve toda a tese do personalismo e do patrimonialismo, conferindo assim ao caráter brasileiro os últimos detalhes para uma explicação completa de todos os nossos dilemas.

O grande equívoco gerado por todo este processo ideológico é que ele esconde as origens modernas de nossas questões sociais, ignorando a contextualização do Brasil na modernidade ocidental em favor de um culturalismo intacto, indiferente ao tempo. Podemos lembrar que os artigos da fase madura de Freyre, conforme vimos, demonstram como ele continuou a se posicionar enquanto principal ideólogo da unidade nacional num discurso que justificou qualquer atitude autoritária em nome dela, não importando o preço democrático a ser pago por isto. Neste sentido, seus artigos publicados no exterior apresentam um Brasil-Nação ideal que anula os conflitos e contradições de uma sociedade de mercado globalizada. Alguns podem argumentar que esta postura contribuiu para a manutenção da unidade nacional em momentos de crise, como fez Freyre. No entanto, o perigo que há derivado da fé inquestionável exercida por todos nós nesta ideologia é não enxergarmos as origens modernas de nossos problemas sociais, por acreditar que ainda somos pré-modernos. Esta interpretação equivocada acerca de nossa condição nacional influenciou projetos políticos e políticas públicas igualmente equivocadas durante todo o século XX.

Já temos base para entender que o nacionalismo freyreano é um discurso que soa de muito bom tom, uma vez que surge como defensor da nação acima de tudo. O problema é que a nação se transforma assim num ente abstrato que também acaba se colocando acima de todos. Desta forma, a perspectiva holista de Freyre acaba inventando uma nação que não existe, e por isso sua defesa é inútil do ponto de vista da vida comum do povo, ao qual ele enfaticamente afirmou estar se remetendo em sua análise.

Também é importante destacar que, além de atuar como ideólogo da unidade nacional durante os principais momentos de convulsão política do século XX, bem como inventor oficial da tradição luso-brasileira, Freyre trabalhou diretamente na construção física desta tradição junto à SPHAN (Superintendência do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, hoje IPHAN) criada pelo Estado Novo em 1937, com a missão de selecionar o acervo histórico que constituiria o passado nacional. Neste sentido, tanto Gilberto Freyre como Sérgio Buarque de Hollanda foram correspondentes diretos de seus respectivos estados (Rubino, 1996:1).

Sendo assim, Freyre tornou-se o principal ideólogo brasileiro do século XX, travestido de um nacionalismo heróico atribuído a quem muitas vezes foi considerado em várias partes do mundo o maior conhecedor do Brasil e do tema da miscigenação. Acredito que Freyre tenha mais confundido do que explicado nossa realidade social, tornando-se assim nosso maior encobridor oficial. O maior problema de sua interpretação foi isolar a realidade nacional de uma realidade cosmopolita maior, através da tese de nosso amálgama singular, resultando na afirmação de que a tradição nacional aqui prevaleceu à modernização ocidental. Vejamos a seguir como Roberto DaMatta, outro intelectual de profundo reconhecimento público, atualiza e perpetua algumas das principais teses de Gilberto Freyre acerca do Brasil-nação, bem como alguns de seus principais equívocos.

O INDIVIDUALISMO PATOLÓGICO DE ROBERTO DAMATTA

A obra do antropólogo Roberto DaMatta ocupa um papel central em minha perspectiva não meramente pelo fato de ele ser um dos intelectuais mais famosos das ciências sociais brasileiras na atualidade, detentor de grande número de vendas de livros e de um canal aberto na grande mídia nacional. Trata-se de um autor contemporâneo que, devido a sua autoridade acadêmica e pública, tem respondido quase que como explicador oficial do Brasil acerca de questões sobre a cultura brasileira.

Sua obra mais conhecida é sem dúvida *Carnavais, Malandros e Heróis* (1978). No entanto, é em *O que faz o Brasil, Brasil?* (1984) que ele pretende

responder ao grande público, num trabalho de divulgação, qual é a identidade do brasileiro. Por isso me detive principalmente nele. Na verdade, nesta obra ele resume numa linguagem bem simples suas principais teses defendidas no livro anterior.

Os escritos de DaMatta são quase poéticos, transmitindo ao leitor brasileiro uma sensação de bem-estar e conforto espiritual quando parece estar descobrindo qual é a essência de sua cultura e nacionalidade. Esta é a primeira de inúmeras semelhanças que podemos identificar com Gilberto Freyre, autor que parece ter sido seu grande influenciador, tanto no estilo, quanto em diversas interpretações acerca do Brasil. Na verdade, algumas teses damattianas como, por exemplo, o catolicismo flexível e a dicotomia entre espaço público e privado não apresentam nenhuma novidade em relação a Freyre.

De modo geral, DaMatta pretende explicar a complexidade de um Brasil com B maiúsculo, saudável, bonito, porém ofuscado pelo Brasil Oficial difundido pelas instituições do governo, ou seja o Brasil do jeitinho malandro que soma a lei com a pessoa (DaMatta, 1984:12). Ele deixa claro desde o início que enxerga a existência de dois *brasís*, um oficial e outro cotidiano, que convivem juntos num contexto nacional complexo e fortemente contraditório. A contradição aparece exatamente nos opostos comportamentos sociais sintetizados na personalidade já apresentada como portadora do jeitinho malandro, onde realidades antagônicas compõem um mesmo todo social, num processo relativizador de todos os valores.

DaMatta compreende indivíduo e pessoa como expressões sociais diferenciadas e antagônicas, situadas em um contexto nacional ambíguo e contraditório, gerenciado por um código duplo onde cada uma destas faces brasileiras pode prevalecer de acordo com as circunstâncias e os agentes envolvidos. Este dualismo seria o que constitui a gramática profunda brasileira. Estas duas formas sociais seriam o reflexo destes dois lados do Brasil em torno da noção de pátria, composta por um lado pelas “possibilidades humanas” e por outro por uma “combinação especial dessas possibilidades universais” (DaMatta, 1984:14).

Aqui ele já lança a semente para toda uma argumentação acerca da singularidade brasileira, quando fala de nossa combinação especial de ele-

mentos supostamente universais. Não discordo da perspectiva antropológica de que cada nação desenvolva de modo diferenciado uma série de traços gerais do comportamento humano. No entanto, o que procuro ponderar aqui é em que medida esta singularidade pode prevalecer em relação a traços gerais de comportamento social que são instituídos através de processos históricos supranacionais como, por exemplo, o advento do individualismo moral enquanto fenômeno generalizado em todo o ocidente.

Para tanto, é preciso compreender bem os elementos utilizados por DaMatta em sua definição do Brasil. E nisto ele é muito claro, quando presume fornecer a chave analítica central para o entendimento de nossa nação, concebendo-a como uma chave dupla composta por modernidade e tradição que resulta num composto cultural intermediário:

É típica de nosso sistema essa capacidade de misturar e acasalar as coisas que tenho discutido no meu trabalho como uma atividade relacional, de ligar e descobrir um ponto central. Conhecemos e convivemos com suas manifestações políticas (a negociação e a conciliação) e econômicas (uma economia que é estatizante e ao mesmo tempo segue as linhas mestras do capitalismo clássico), mas de certo modo não discutimos as suas implicações sociológicas mais profundas. E, para mim, essas implicações se escondem nesta ligação – ou capacidade relacional – do antigo com o moderno, que tipifica e singulariza a sociedade brasileira. (...) o que faz o Brasil, Brasil é uma imensa, uma inesgotável criatividade acasaladora (...) (DaMatta, 1984:19).

Este é o cerne do argumento damattiano. A capacidade acasaladora brasileira é o que melhor nos define e nos diferencia de qualquer outra nação, ressaltando assim uma facilidade natural em aproximar extremos e encontrar sempre uma terceira via, um terceiro caminho, alternativo e acima do bem e do mal, do certo e do errado. Esta saída que sempre trazemos na manga é o jeitinho de que fala DaMatta, eficaz até mesmo para denunciar nossa hierarquia velada, como no ritual cotidiano do “você sabe com quem está falando”.

No entanto, isto não é nenhuma novidade. A atividade relacional ou criatividade acasaladora de Roberto DaMatta nada mais é do que a

capacidade de síntese incansavelmente desenvolvida e sustentada por Gilberto Freyre ao logo de toda a sua vida, como vimos acima. O perigo do impacto desta interpretação na política – semelhante ao que fez Freyre – é a naturalização de todas as *maracutaia*s brasileiras como singulares, sem considerar que problemas modernos como a corrupção, por exemplo, é algo inerente ao capitalismo, o que está mais do que comprovado através de inúmeros escândalos envolvendo fraudes na política de vários países desenvolvidos.

Por outro lado, na dimensão econômica, ele acaba interpretando nosso processo de modernização autoritária (compreendida aqui no sentido indutivo, onde nossos governos centralizaram o processo) como simples fruto da síntese acasaladora. Não discordo de que o Brasil teve uma modernização autoritária, diferente dos países de tradição liberal. No entanto, é importante lembrar que este foi um fenômeno característico de grande parte das economias periféricas, estando muito longe de ser peculiaridade brasileira decorrente de uma suposta singularidade cultural. Neste sentido, Jessé Souza mostra em seu *Modernização Seletiva* que apenas os Estados Unidos, dentre as sociedades modernas do ocidente, não tiveram o Estado como principal agente modernizador (Souza, 2000).²

Neste contexto, a compreensão de DaMatta sobre o significado do trabalho para o brasileiro é fundamental para a eficácia da tese do jeitinho, uma vez que este sempre aparece como uma alternativa que facilita o alcance dos objetivos do brasileiro:

(...) Entre a casa (onde não deve haver trabalho e, curiosa e erroneamente, não tomamos o trabalho doméstico como tal, mas como “serviço” ou até mesmo prazer ou favor...) e a rua, o trabalho duro é visto no Brasil como algo bíblico. Muito diferente da concepção anglo-saxã que equaciona trabalho (work) com agir e fazer, de acordo com sua concepção original. Entre nós porém, perdura a tradição católica romana e não a tradição reformadora de Calvino, que transformou o trabalho como castigo numa ação destinada à salvação. Mas nós, brasileiros, que não nos formamos nessa tradição calvinista, achamos que o trabalho é um horror (...) (DaMatta, 1984:31).

² Ver especialmente o capítulo dedicado à singularidade da formação social norte-americana.

Assim ele sustenta a velha tese da tradição católica, amplamente usada para justificar o atraso do Brasil, argumento este que cai como uma luva quando se compara o Brasil com os Estados Unidos, de formação protestante. Esta interpretação ignora completamente a nítida dimensão do desenvolvimento econômico brasileiro no século XX, que seria impossível sem uma concepção do trabalho tal como ele é exigido pelos critérios do mercado. Além do mais, ela reforça a idéia tão presente em nosso senso comum de que o brasileiro não gosta de trabalhar, o que toma formas de uma explicação natural e muito eficaz para a miséria e desigualdade social de nossa nação.

Esta tese se combina perfeitamente com a da herança da escravidão, que para DaMatta assume um cunho cultural, ainda mais profundo e complexo do que aquele pautado meramente em sua dimensão econômica. A ausência de uma relação moral com o trabalho, predominante na colônia, sobrevive para ele a todas as exigências de uma sociedade cosmopolita competitiva (DaMatta, 1984:32).

Neste ponto, quero insistir na tese do capitalismo no Brasil no século XX. Este foi o século em que o Brasil sofreu transformações mais profundas, em todos os sentidos, alterando-se mais em sua estrutura sócio-econômica do que a soma de todos os séculos anteriores. Este processo começa já em 1808 como mostra o próprio Freyre, no fenômeno de “reeuropeização”, em *Sobrados e Mucambos* (2003). No século XX este fenômeno alcança proporções sem precedentes, conforme tão bem descreve Florestan Fernandes em seu *Revolução Burguesa no Brasil* (1987). De modo que acreditar que a essência escravocrata sobreviveu à entrada de um sistema que exige toda uma mentalidade estimulada por Estado e mercado é sintoma de um essencialismo cultural profundamente equivocado e apartado do processo de globalização sistematizado no século XX.

No que diz respeito às relações raciais, assim como Freyre, Roberto DaMatta comete o erro avesso às teses racistas do século XIX, quando enxerga positivamente a miscigenação. O que vai determinar o futuro de um povo não é sua composição genética ou cultural. Eles saem de um extremo ao outro e continuam tentando prever o futuro do Brasil, agora positivamente, a partir do resultado da miscigenação e desconside-

rando o impacto que o individualismo moral moderno exerce em sociedades de mercado como a nossa. Em certo sentido, não se afasta das categorias de pensamento racialistas na medida em que continua explicando uma sociedade através das combinações entre as raças e etnias. Apesar disso, DaMatta parece querer superar o mito da democracia racial:

(...) Na nossa ideologia nacional, temos um mito de três raças formadoras. Não se pode negar o mito. Mas o que se pode indicar é que o mito é precisamente isso: uma forma sutil de esconder uma sociedade que ainda não se sabe hierarquizada e dividida entre múltiplas possibilidades de classificação. Assim, o “racismo à brasileira”, paradoxalmente, torna a injustiça algo tolerável, e a diferença, uma questão de tempo e amor. Eis, numa cápsula, o segredo da fábula das três raças... (Ibidem, p. 47)

Sua postura se torna assim profundamente confusa e contraditória, uma vez que procura criticar a tese da democracia racial, ao mesmo tempo em que enxerga uma sociedade autoritária pautada em relações de favoritismo, que podem prevalecer a qualquer momento, cristalizando-se na idéia de pessoa em detrimento do indivíduo. A contradição está no fato de que este personalismo tem origem exatamente na idéia de proximidade física e social que origina ao mesmo tempo o mandonismo e a democracia racial na obra de Gilberto Freyre.

Outra dimensão da contradição damattiana está no fato de aludir claramente à combinação relacional em nossa cultura, chegando a enxergá-la nos mínimos detalhes de nossa vida cotidiana, logo depois de admitir que a tese das três raças, originadora desta mesma lógica relacional, não passa de uma ideologia. Ele afirma claramente, tomando como exemplo nossa comida, que temos uma “culinária relacional” que expressa uma “sociedade igualmente relacional” (DaMatta, 1984:63).

Desta forma, DaMatta não consegue superar a tese da síntese singular brasileira, que não passa de reflexo da democracia racial proveniente de nossa singular miscigenação, a partir do momento em que recorre aos mesmos argumentos de que aqui conseguimos arrumar e sintetizar todas as incompatibilidades sociais que em outros países seria impossível. A lógica conceitual da culinária relacional é exatamente a mesma que permite a

compreensão da plena proximidade entre as raças. E assim fortalece o contexto para fortalecer a tese tradicionalista do personalismo, que remete a uma realidade possível apenas em uma nação que desconheça completamente o capitalismo, chegando a afirmar que aqui as pessoas jamais conseguem mudar de lugar pelo próprio desempenho e que o concurso público e a competição é algo anormal entre nós (DaMatta, 1984:77). Neste sentido, não existe individualismo moral no Brasil, em plena década de 80.

É importante notar que com a questão do jeitinho, por outro lado, DaMatta levanta a problemática da dissociação entre as leis e a realidade social brasileira, ou seja, entre o Brasil legal e o Brasil real. O jeitinho malandro é a maior cristalização da tese da síntese (entre o pessoal e o impessoal) e sua necessidade surge exatamente da distância entre esses dois brasis, o da casa e o da rua, percebidos por Roberto DaMatta (DaMatta, 1984:104)

Podemos perceber uma conotação sentimental na prática do jeitinho, como se este fosse uma tentativa de amenizar o mundo frio da impessoalidade. Isto por si já aponta para a contradição damattiana em não perceber que esta suposta frieza do individualismo só é possível em uma sociedade plenamente permeada pelos estímulos morais das instituições impessoais modernas, o que independe de estarmos no espaço público ou no privado.

Ademais, DaMatta percebe também a linguagem religiosa brasileira enquanto reflexo de nossa capacidade relacional, permitindo ao brasileiro uma comunicação com o sobrenatural em suprimento da carência de diálogo com seus representantes (DaMatta, 1984:117). Esta tese da dissociação entre povo e governo sugere sutilmente que só resta como alternativa então as relações de favores que assim caracterizam o Estado brasileiro como patrimonialista, alimentando deste modo a famosa tese de Raymundo Faoro (1987). Neste tom, DaMatta sintetiza sua opinião acerca da identidade brasileira:

(...) Minha resposta indica que o Brasil é uma sociedade interessante. Ela é moderna e tradicional. Combinou, no seu curso histórico e social, o indivíduo e a pessoa, a família e a classe social, a religião e as formas econômicas mais modernas. Tudo isso faz surgir um sistema com espaços internos muito bem divididos e que, por isso mesmo,

não permitem qualquer código hegemônico ou dominante (...). (DaMatta, 1984:120)

É exatamente a partir desta última afirmativa que pretendo retomar a crítica elaborada por Jessé Souza a Roberto DaMatta. A dualidade damattiana que não admite a existência de um código hegemônico será central para compreender por que Jessé situa DaMatta num panteão de autores que defendem as teses do tradicionalismo brasileiro.

Ele define, nesta perspectiva, Sérgio Buarque de Holanda como a versão iberista de nossa *sociologia da inautenticidade*, enquanto Raymundo Faoro é percebido como a versão institucionalista da mesma tese. Cabe a Roberto DaMatta a versão culturalista desta que se transformou em nossa interpretação oficial. Essa *inautenticidade* pressupõe uma modernização meramente epidérmica, que esconde em sua profundidade um país ainda atrasado em todas as suas dimensões sociológicas, de modo que nós seríamos o outro inautêntico da modernidade (Souza, 2000).³

Neste sentido, Souza enfatiza que os brasileiros estariam então se comportando de um modo completamente inverso aos estímulos das instituições sociais fundamentais da modernidade como o Estado e o mercado (Souza, 2000:189). Para fundamentar esta tese ele lembra como é que Gilberto Freyre mostra explicitamente em *Sobrados e Mucambos* a entrada dessas instituições modernas no Brasil desde o início do século XIX, mostrando assim que seria impossível a permanência de teses tradicionalistas enquanto explicação para o Brasil depois de tanto tempo de atuação dessas instituições (Souza, 2000).⁴

Sendo assim, o código dual damattiano que prevê a predominância do personalismo em nossa sociedade é fortemente questionado por Souza em sua própria fundamentação teórica, quando ele indaga qual é o conjunto de regras ou normas que explica a articulação entre os dois mundos à primeira vista bem arrumados do esquema damattiano (Ibidem:191).

Ele fala aqui dos mundos da casa e da rua, onde predominam respectivamente, para DaMatta, a pessoa e o indivíduo, podendo a pessoa fa-

³ SOUZA. *A Modernização Seletiva*. Para maior esclarecimento ver todo o capítulo 7 intitulado “O caso brasileiro como visto pela nossa sociologia da inautenticidade”.

⁴ Para tanto, ver o capítulo 8 intitulado “Uma interpretação alternativa do dilema brasileiro”.

zer a diferença na rua quando se tem uma espécie de capital pessoal em determinada situação. Para o esclarecimento deste ponto obscuro, Jessé vai longe a fim de buscar uma fundamentação teórica realmente convincente:

A idéia de uma gramática social profunda só tem sentido se for possível determinar a hierarquia valorativa que preside a institucionalização de estímulos seletivos para a conduta dos indivíduos que a compõem. (...) para clássicos da sociologia que lidaram com a questão da institucionalização diferencial de valores e concepções de mundo como Max Weber e Norbert Elias, a questão de se determinar a hierarquia de valores que logra comandar uma sociedade específica exige a articulação da relação entre valores e estratificação social (...) (Idem).

De fato, DaMatta jamais tematiza a forma como essa dualidade valorativa dos brasileiros se desenvolve e institucionaliza em nossa nação. A única origem para tudo nele aparece como sendo o tradicionalismo personalista que sobrevive misteriosamente ao tempo e a todas as transformações sócio-econômicas pelas quais passou a sociedade brasileira desde o século XIX. Ele também não faz nenhuma relação entre valores e classes sociais. Sendo assim, os valores para o antropólogo Roberto DaMatta aparecem como algo vago e inexplicável.

Para Souza, a não tematização do processo valorativo e institucional constitutivo dos significados dos espaços sociais diferenciados impede DaMatta de acessar à verdadeira gramática moral da sociedade brasileira como ele almejou. Sem a explicação de por que determinados valores e não outros se institucionalizaram em nossa sociedade, esta temática permanece indeterminada, numa lógica em que os valores são concebidos como algo independente de seus processos institucionais, agindo misteriosamente sobre indivíduos e espaços sociais diferenciados (Ibidem:192).

A dicotomia espacial damattiana torna-se ainda mais frágil quando pensamos na articulação dos valores em sua relação direta com os indivíduos. Neste aspecto Souza afirma que os poderes impessoais de mercado e Estado não exercem seus efeitos em áreas circunscritas. Eles penetram na consciência de cada um de nós. Desta forma, o vínculo funda-

mental entre eficácia institucional e predisposição valorativa individual passa despercebido no esquema damattiano (Ibidem:195).

Diante disso podemos compreender que os espaços sociais diferenciados, por mais que exerçam influência em nosso comportamento cotidiano, não podem chegar ao limite sugerido por DaMatta de construir códigos valorativos antagônicos ao ponto de constituírem uma dualidade singular no Brasil. Isso desconsideraria completamente a forma complexa como os valores ocidentais modernos se desenvolveram historicamente, bem como sua entrada gradual no Brasil enquanto economia crescente de mercado.

Sendo assim, Souza compreende a sociologia relacional de Roberto DaMatta mais como sistematização da imagem ideológica do senso comum do brasileiro sobre si próprio do que como explicação real e convincente de nossa formação nacional em seu sentido mais profundo (Ibidem:198). E este é um dos fatores que explica a ampla aceitação de sua obra. Ademais, o argumento damattiano torna-se ainda mais complexo quando pensamos na própria noção de indivíduo moderno que ele usa o tempo todo de forma indiscriminada:

(...) O ponto essencial aqui é que o elemento expressivo e afetivo da personalidade individual é levado em conta como componente constitutivo da noção de indivíduo moderno. A alternativa entre indivíduo e pessoa refere-se, na realidade, a dimensões distintas do mesmo conceito de indivíduo, o qual só encontra condições de desenvolvimento precisamente em sociedades modernas e complexas (Ibidem:200). (grifos originais)

Neste ponto podemos identificar a maior contradição e imprecisão damattiana: ele fala em indivíduo indefinidamente numa sociedade que algumas vezes é moderna e em outras não, onde não há nenhum critério lógico e confiável para definir de que forma essa transição ocorre. Isto incorre numa definição ambígua de um Brasil corrupto e de relações de favores que mais parece retratar a própria auto-imagem desvalorizada do brasileiro, conforme dramatizada por DaMatta, do que explicar a formação deste código duplo (Ibidem:202).

No que tange à dissociação entre o povo e a política enquanto singularidade brasileira, Souza também foi buscar exemplos externos para desmistificar a questão. Remetendo-se a uma grande pesquisa realizada por Robert Bellah nos Estados Unidos ele chama a atenção para o fato de que também lá a legitimidade da política apresenta um *déficit* em relação à da economia, por exemplo. ‘Não seria este um dado estrutural em todos os países modernos?’, questiona então (Idem). A partir disso podemos ver que características estruturais como corrupção e distanciamento político, usados por DaMatta para comprovar um lado nosso que ainda estaria atrasado, na verdade são questões predominantemente modernas, o que acaba por desmentir suas teses.

Ademais, Souza questiona se esta sensação de fortaleza e refúgio que sentimos em casa (ou deveríamos sentir, o que em muitos lares não acontece) não é especificidade da própria modernidade de países industrializados, onde a meritocracia e o individualismo são cada vez mais exacerbados, fazendo assim com que sintamos a necessidade de uma tranquilidade somente encontrada na vida íntima do lar (Ibidem:203). Neste ponto, DaMatta parece se referir a um lar de classe média alta, onde a privação material e moral, causadora de tantos distúrbios familiares, é uma realidade distante. (Isto sem esquecer que a classe média tem outros problemas e por vezes os mesmos das classes baixas).

Por fim, Souza chama a atenção para os implicativos teóricos e ideológicos da forma deslocada como o individualismo aparece na teoria damattiana, ressaltando que ele não determina a articulação entre individualismo e holismo e muito menos a forma como o suposto elemento terciário brasileiro ganha forma neste contexto, o que acaba por retornar à paixão pelo hibridismo (Ibidem:204).

Desta forma, podemos compreender que Roberto DaMatta não situa a realidade do indivíduo brasileiro nem mesmo em sua própria formação histórica, como pretendeu fazer. E então ele dá origem ao elemento terciário enquanto síntese que o brasileiro seria capaz de produzir em qualquer dificuldade de sua vida, sendo perceptível até mesmo nos detalhes do cotidiano. Isto só reflete mesmo uma paixão pelo hibridismo, que não passa de uma ideologia em nosso imaginário, não

possuindo assim nenhuma fundamentação teórica convincente e confiável.

É importante estabelecer aqui algumas semelhanças e diferenças básicas entre Roberto DaMatta e Gilberto Freyre, considerando que alguns traços críticos gerais não devem omitir suas especificidades. Uma das principais semelhanças é que ambos pretenderam ser críticos ao substituir a história oficial pela história do cotidiano de nosso povo. No entanto, diante das reflexões que tentei fazer aqui, parece que a história cultural que criaram acabou cometendo o mesmo erro da história oficial das instituições, que é encobrir mais do que explicar a realidade sócio-política brasileira, só que de um outro ponto de vista.

Por outro lado, é importante destacar que DaMatta pretende ser mais crítico do que Freyre, quando tenta superar o mito da democracia racial. Este fato faz com que seus escritos sejam ainda mais eficazes do que os anteriores em seu encobrimento do Brasil, uma vez que é uma pseudo-crítica às bases do mito das três raças que na verdade são exatamente as mesmas que fundamentam todo o seu culturalismo.

Por fim, quero enfatizar que esta releitura crítica em torno da obra de Roberto DaMatta é indispensável devido a sua persistência em sustentar em pleno final do século XX as principais teses tradicionalistas que não podem explicar a formação de uma nação cuja trajetória foi permeada por instituições modernas desde o século XIX. Na verdade, o seu personalismo e hibridismo culturalista só atualiza uma noção perene de brasilidade, enquanto cerne da identidade nacional, sistematizada principalmente a partir de José Bonifácio e aperfeiçoada por Gilberto Freyre. Como venho enfatizando, esta perspectiva só omite a complexidade sócio-política e econômica da sociedade brasileira. Deste modo, parece que ‘o que faz o Brasil, Brasil’ para estes autores, na verdade só faz do Brasil uma ideologia.

PALAVRAS FINAIS

Quero finalizar ressaltando que esta explicação culturalista, que alcançou plena aceitação tanto fora como dentro da academia, devido ao

seu apelo à sensibilidade do senso comum, gera conseqüências profundas em nossa história social. Levando em conta a força que as idéias possuem no processo de construção histórica, devemos nos perguntar quais são os impactos reais que este nosso imaginário positivo causou e ainda causa no cotidiano de nossa nação. Minha tese neste sentido é que a brasilidade assume o primeiro lugar como explicação de nossa realidade naturalizando nossa ausência de aprendizado moral, civil e cidadão.

O desenho do Brasil realizado por esta que se tornou quase que uma sociologia oficial acabou por deslocá-lo do mundo cosmopolita ocidental, resultando em uma definição híbrida de nossa nação. Em Freyre esta singularização é minuciosa a ponto de distinguir-nos também de nossos vizinhos americanos. De modo que este nacionalismo pré-moderno só cria uma ilusão de tamanha força que acaba por roubar a cena de nossa desigualdade estrutural. E assim continuamos sem tematizar os reais problemas modernos inerentes a nossa sociedade cosmopolita de mercado.

ABSTRACT: My objective here is underlining the quandaries of the culturalist interpretation of Gilberto Freyre and Roberto DaMatta about Brazil, for being two authors who had reached great influence in our national imaginary, answering as that officially, in their respective times, for the questions concerning our nationality. My thesis is that their incessant search for the definition of a singular character that conferred an identity to Brazil finishes for ignoring its contextualization in the modern cosmopolitan occidental reality. Their thesis concerning the brazilian singular traditionalism distort the form as the modern institutions come to Brazil, resulting in a pathological definition concerning our individualism and omitting our insertion in the occidental cosmopolitan morality.

KEY-WORDS: Brazilian character; national identity; individualism; modernity, cosmopolitanism; brazilianess; tradition.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CADERNOS DE HISTÓRIA 7. José Bonifácio de Andrada e Silva. *Essays Políticos*. São Paulo: Editora Obelisco, 1964.

- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: LTC, 1987.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2004.
- _____. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- _____. *Palavras repatriadas*. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial SP, 2003.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. São Paulo: Editora Ática, 1985.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagem a FHC*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- RUBINO, Silvana. *O mapa do Brasil passado*. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 24, 1996.
- SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- _____. *A modernização seletiva*. Brasília: UnB, 2000.

BIBLIOGRAFIA:

- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 1984.
- MACIEL, Fabrício. *O Brasil-nação como ideologia: a construção retórica e sócio-política da identidade nacional*. 2005. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes.
- MOOG, Vianna. *Bandeirantes e Pioneiros*. Rio de Janeiro: Globo, 1956.
- NABUCO, Joaquim. *A Escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

- _____. *O Abolicionismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

“COMER FORA” - ENTRE O EXÓTICO E O COTIDIANO

*Janine Helfst Leicht Collaço**

RESUMO: A crescente aquisição do hábito de “comer fora” no cotidiano da vida dos moradores dos centros urbanos, sobretudo nas últimas décadas, tem produzido modificações nas práticas alimentares, tema presente em minha pesquisa de mestrado e novamente abordado no trabalho atual em andamento. Tendo analisado o diálogo entre uma lógica comercial e uma lógica “nativa” presente no consumo alimentar, os dados atualmente analisados têm revelado extrema densidade e um vasto entrelaçamento entre dimensões e, desse modo, proponho neste texto analisar diversidade cultural e gastronomia presentes no epíteto da cidade de São Paulo, *capital gastronômica*, e sua influência nas escolhas alimentares, especialmente focalizando o hábito de tomar refeições fora de casa como atividade de lazer e descontração.

PALAVRAS-CHAVE: alimento, práticas alimentares, consumo, restaurantes.

INTRODUÇÃO

Ao rever alguns dados levantados durante o período em que elaborei minha dissertação de mestrado, Collaço (2003), fiz algumas reflexões no sentido de tentar compreender se as praças de alimentação e os restaurantes de comida rápida, os *fast-foods*, ali instalados, desempenharam um papel na ampliação do repertório de sabores entre aqueles que costumam freqüentar esses espaços, influenciando de um modo mais amplo uma predisposição a aproximar-se de novas cozinhas, novos experimentos.

* (Doutoranda PPGAS-USP. Membro do Nau – Núcleo de Antropologia Urbana/USP).

Nesse sentido, foi interessante notar que a cidade de São Paulo associada nos veículos da mídia e nos discursos de muitos entrevistados como *capital gastronômica* era usufruída como tal de duas maneiras antagônicas evidenciadas, em um primeiro momento entre interlocutores de minha pesquisa anterior, que mostrava uma imagem positiva, colocando a cidade e sua fruição em um patamar mais elevado ao possibilitar vários tipos de experiências gastronômicas em contraste com outra visão, negativa, ao considerar essa oferta como uma deficiência da cidade em proporcionar outras formas de lazer além daquela do “comer fora”. Ainda, foi possível entrever que a fartura de ofertas estava muito colada a uma lógica comercial, voltada para realçar o constante lançamento de novidades, a extensa variedade e quantidade de estabelecimentos, aspecto presente na fala dos interlocutores, embora não fosse o fato determinante de suas escolhas¹.

Assim, a fartura gastronômica paulistana mostrava-se parcialmente aproveitada e resumia uma imagem paradoxal da cidade: de um lado positiva, ao conviver em um espaço urbano cosmopolita, uma *capital gastronômica*, com seus inúmeros estabelecimentos de cozinhas variadas defrontando-se a outra conotação, negativa, que tendia associar essa fartura de opções gastronômicas à ausência de outros programas de lazer, já que “*programa de paulista é sair para comer*”, segundo ouvi inúmeras vezes, devido “*a falta do que fazer*”. Comer era uma das soluções para preencher o tempo livre, mas nem todas as opções dessa multiplicidade gastronômica tomariam parte do repertório de escolhas.

¹ Neste ponto gostaria de apontar para uma ampla discussão em torno do acesso ao novo, ao diferente, embora sem aprofundá-la. Lembrando a idéia defendida por Mennell (1996) em torno do aumento da variedade de produtos alimentícios, não só em restaurantes, mas em supermercados, pela indústria etc. como uma forma de diminuir contrastes sociais, uma vez que nesse contexto existiria uma aproximação de paladares e assim, uma diminuição das diferenças. A expansão da produção, o conseqüente aumento da quantidade de alimentos diluiu distinções mais acentuadas. Ainda sob a perspectiva de Mennell (1996), a pouca diversidade das dietas praticadas na Idade Média, a semelhança da alimentação entre classes, claramente separadas pela estrutura social da época, começam a descolar-se à medida que novos fatores entram em cena. Sob uma orientação de longa duração, o autor percorre caminhos que poderiam explicar a constituição de uma haute cuisine (alta cozinha), especialmente na França. Por outro lado, Warde (1997) contesta essa hipótese mostrando, através de uma análise de revistas gastronômicas que não houve uma transformação tão profunda no gosto capaz de diminuir distinções sociais.

Por outro lado, usufruir dessa diversidade gastronômica explorada comercialmente através da novidade, quantidade e variedade não se tratava, no plano do dia-a-dia, em uma atividade comum. Pelo contrário, entrar em contato com novos paladares, freqüentar espaços diferentes eram eventos relatados como muito esporádicos. Entre os entrevistados a maioria das preferências girava em torno de restaurantes que oferecessem pratos conhecidos e de sua preferência, especialmente *massas* ou *pizza*. Assim, as referências em torno dessa pujança gastronômica alimentavam e eram alimentadas pelas percepções dos interlocutores, mídia, livros etc., mas que na realidade não pautavam definitivamente as escolhas de estabelecimentos para tomar uma refeição fora de casa.

Esse fato foi reforçado, ainda, ao analisar alguns guias gastronômicos², revistas especializadas, informações contidas em sítios da Internet que indicaram um aspecto interessante: grande parte dos estabelecimentos ali listados efetivamente destinava-se à comida italiana ou pizzas, presença constatada em mais de 60% dos restaurantes, deixando os demais 40% para todos os outros tipos de cozinhas: de países ou regiões, tipos de preparo, tipo de alimento, tipo de estabelecimento etc.

Desse modo, entrelaçando os dados de minha pesquisa anterior e aqueles até o momento coletados, gostaria de apontar alguns aspectos da relação entre diversidade cultural, gastronomia e gosto, além de contrastar uma lógica comercial com aquela exercida pelos comensais que costumam tomar refeições fora de casa, focalizando, sobretudo, os momentos de lazer. Antes de expor uma idéia acabada, tento neste texto explorar a forma pela qual se vinculam restaurantes, cozinhas e o tomar refeições fora de casa, aqui entendido como comer fora, analisando a questão do cosmopolitismo e a pluralidade cultural através da trajetória de uma cozinha em particular que teve grande inserção na capital paulistana que é a italiana.

² Nesse sentido, para uma primeira aproximação com o campo restringi minha pesquisa às publicações que indicam restaurantes destinados, especialmente, a membros de uma classe média urbana, segundo me pareceu: *Guia Josimar Melo 2003/2004*, *Onde Comer* – Suplemento de Gastronomia da Revista Caras, *Veja São Paulo*, *Guia da Folha de São Paulo* e encarte similar do jornal *O Estado de São Paulo*. Nestes, entre 60% e 70% dos estabelecimentos se encontram na classificação “italianos”, “massas” ou “pizzas”.

RESTAURANTES: LAÇOS ENTRE O LOCAL E O GLOBAL, PRÓXIMO E O DISTANTE

Os restaurantes ao extrapolarem o limite do doméstico permitem que elementos gastronômicos dos mais variados níveis se encontrem, não só trazendo o diferente para um contexto distinto, mas também adaptando ingredientes, formas de preparo, apresentação, evidenciando diferenças sociais, revestindo pratos com um colorido próprio e local. Nesse contato mais estreito, abre-se um leque maior de experimentações e possibilidades, embora existam resistências de várias ordens provenientes de fatores sociais, econômicos, educacionais etc. e que aqui não pretendo explorar. Importa ressaltar, tal como Fischler (1990), que os restaurantes possuem grande influência na introdução de novos modelos de refeição, tornando público elementos que ficariam limitados à esfera doméstica e particular. No caso das pessoas que podem e costumam sair para tomar refeições fora de casa como divertimento ou lazer, o contato com novas culinárias, ingredientes, pratos, pessoas é uma possibilidade que se pinta com força na metrópole e robustecida, ainda, pelo impulso dos restaurantes de comida rápida, os *fast-foods* que ampliaram o leque de sabores oferecidos a um público mais amplo³.

Por outro aspecto, freqüentar restaurantes pode adquirir outro sentido, ao proporcionar proximidade com a pluralidade cultural, uma vez que a culinária, tomada como parte da cultura do Outro, vem ganhando espaço maior na cidade ao oferecer uma imensa quantidade e variedade de restaurantes dos mais diversos tipos e cozinhas. Desse modo, a cultura do Outro emerge no senso comum, na fala dos interlocutores, na mídia, no turismo, na política etc. como um elemento estático e identitário, reduzida a uma de suas partes, a cozinha⁴. Sendo possível trans-

³ Esse ponto foi discutido em minha dissertação de mestrado, Collaço (2003). Ver também Collaço (2004b).

⁴ A noção de cultura sempre foi problemática na antropologia, uma vez que sua conceituação parece sempre estar inacabada. Não vou discutir essa questão neste momento, mas gostaria somente de lembrar que quando estou falando em cultura sempre é no sentido atribuído pelos interlocutores, pela mídia, enfim, aquilo que o senso comum costuma entender por cultura, isto é, que certos elementos seriam característicos, representam a identidade do outro e, em geral, associados aos territórios como regiões ou países e cujas sociedades compartilham uma linguagem comum, formando uma totalidade homogênea.

por essa multiplicidade cultural para os restaurantes, produz-se em São Paulo um tipo particular de interpretação do cosmopolitismo traduzido no epíteto de *capital gastronômica*. A cozinha, então, é tomada como a totalidade cultural do Outro e a oferta de várias totalidades através dos restaurantes concede visibilidade à diversidade e reforça o caráter aberto da metrópole. Contudo, esse cosmopolitismo paulistano não é uma forma de aprimorar relações mais amistosas e tolerantes⁵, pois, em resumo, essa seleção nunca deixa de ser um jogo de escolhas políticas. Ver a cultura do outro por uma de suas partes (a cozinha), enfatizá-la como sua totalidade, reuni-las e expô-las publicamente para que possam ser usufruídas, indica já uma série de seleções que, muitas vezes, sugerem estar mascarando uma atitude inversa.

No limite isso corresponderia a uma explicitação, conforme Hannerz (1990), da estetização das práticas cotidianas no sentido de demarcar posições normalmente assimétricas e definiria uma postura etnocêntrica desse cosmopolitismo, já que o autor não acredita em um real comprometimento com a cultura do outro, pois concomitantemente elementos locais estariam sendo destacados. O encontro com o Outro teria por objetivo obter conhecimento de outras culturas em uma postura de abertura, “*uma busca de contrastes em lugar da uniformidade*”, segundo Hannerz (1990: 253). Lidar adequadamente com essas “*estruturas distintas no significado e na forma significativa*” (Hannerz, 1999: 253), revelaria uma com-

⁵ Sobre esse ponto, consultar Latour (1994) que aborda a questão do relativismo cultural, tomando como ponto de partida o posicionamento entre natureza e cultura. Desse modo, uma atitude extremada seria supor as culturas separadas e incomensuráveis, a “*natureza seria colocada em parênteses*” (Apud: 102); com relação ao relativismo cultural, a natureza é considerada, mas não se pressupõe nenhum tipo de construção, ela é única; há um terceiro modelo que considera uma natureza da qual uma cultura possui um acesso privilegiado e, segundo Latour seria o modelo usado por Lévi-Strauss e; finalmente, o relativismo “natural”, por assim dizer, que parte do princípio que todos os coletivos humanos constroem aquilo que é considerado humano, divino e não-humano. Embora a questão não se resolva, diz o autor, ao menos se pontuam algumas questões importantes em torno da produção do conhecimento. Butler (1998) também apontou para essa questão, sobretudo ao questionar a noção de universal, segundo ela, desmascarada de seu teor altamente etnocêntrico e coloca até que ponto os desencontros culturais não seriam confrontos ente “universalidades”? Na verdade, antes de atirar tudo para o alto, a autora lembra que essa categoria pode ser útil, mas é preciso levar em conta que é um campo de disputas políticas permanente. Ver também Hannerz (1998).

petência capaz de proporcionar um domínio de culturas estranhas e traduzir um conhecimento que ao ser manejado adequadamente garantiria uma posição social mais favorecida. No contexto da gastronomia ser cosmopolita é acessar essa diversidade cultural, conhecê-la e manejá-la.

São Paulo contribui para reforçar esse lado do cosmopolitismo ao permitir o acesso às culturas do Outro através de sua cozinha que são expostas e disponibilizadas nos restaurantes. Ser transformada em uma capital gastronômica realça, ainda, o aspecto distintivo da cidade, que em algum momento passa a considerá-la um valor ao invés de apagá-la de sua paisagem. O cosmopolitismo já surge apontado em inúmeros relatos de viajantes e habitantes da cidade no começo do século XX, segundo Lemos (2003), contudo manifestava uma forma distinta de lidar com essa diversidade, tomada como exótica e distante, em um contexto que não propiciava a interação entre habitantes locais e os recém chegados. O diferente era notado, até porque não havia como não passar despercebido em um ambiente de grande pujança social: novos tipos de locomoção, estabelecimentos comerciais, confeitarias que deixavam à vista a presença dos imigrantes.

Na cidade de hoje essa cidade distância foi dissolvida e, sob o enfoque das práticas alimentares, a incorporação de hábitos oriundos de outros grupos representaria uma espécie de *domesticação*, segundo Goody (1982). Hoje, poder acessar culinárias diferenciadas é um fato, contudo é elucidativo pensar que, no caso particular da culinária italiana, quando aportada no começo do século XX, pode ter causado estranhamento ou até repulsa. Visto isso através de olhar presente, parece algo praticamente impensável, tal a inserção dessa cozinha no panorama de restauração da capital paulistana e sua predominância no gosto.

Nesse processo de ampliação e domesticação de hábitos alimentares, o restaurante teria um papel central na interpretação da cultura do Outro proporcionando formas de aproximação: trazendo para perto o diferente, porém sob um viés local, expondo publicamente tipos de gostos e seus manejos, contrapondo várias culinárias que podem, no senso comum, ser comparadas, classificadas e até hierarquizadas. Ainda, o restaurante ao tomar a culinária do outro e oferecê-la como sua totalidade, estaria fa-

zendo uma espécie de *declaração de identidade*, segundo os termos de Agier (2001). Nesse caso, mesmo que essa identidade carregue o fato de ser múltipla e inacabada, no caso da cozinha a referência tende a solidificar-se, sobretudo nas imagens dos entrevistados, permitindo iluminar contrastes com o imaginário local. Este, por sua vez ainda segundo Agier (2001) teria um peso maior, mais arrastado do que os fluxos leves e fluídos que normalmente circulam pelo mundo e, com isso, ameaçando a tradição, o típico, uma contradição já que, tomando o exemplo da culinária italiana, o estado atual já é resultado de inúmeras combinações, bastando mencionar que tal cozinha já foi um fluxo externo que se deparou com a realidade local e, a partir de diversas articulações, criou seu lugar no imaginário paulistano.

Emerge outra questão relacionada aos restaurantes e à metrópole. Para alcançar esse *status* é preciso que a cidade mostre às claras seu caráter cosmopolita, isto é, sua habilidade em abrigar e lidar com a multiplicidade cultural e este aspecto servirá de mote para uma série de articulações que servirão para fins políticos, turísticos, econômicos, delineando uma especificidade paulistana: sua enorme quantidade de restaurantes, oferecendo inúmeras culinárias e que estão em contínua renovação. Esse fato era mais relevante quando os interlocutores faziam comparações de São Paulo com outras cidades como Nova Iorque e Paris, nítido ao acessar um “bate-papo” ocorrido pela Internet, entre 93 pessoas e o crítico gastronômico Josimar Melo, em 25/01/2002, às 18h⁶, no qual as pessoas perguntavam os motivos de São Paulo ser uma cidade com boas opções de restaurantes e o crítico respondia que “(...) a cidade é cosmopolita, tem comida para todos os gostos e bolsos” e existem quase todas as nacionalidades representadas através de restaurantes e “(...) a riqueza gastronômica da cidade vem, sim, da sua miscigenação de culturas (...)”, embora para o debatedor isso tenha uma conseqüência grave ao desencadear o empobrecimento de uma culinária local, tradicional que praticamente não é oferecida em restaurantes paulistanos.

Assim, vários níveis de disputam vão sendo incorporados: a mídia, no senso comum, setores políticos, ligados ao turismo etc. que se valem

⁶ Consultar www.uol.com.br.

do cosmopolitismo como diversidade cultural e gastronômica e que exploram a viabilidade comercial dos restaurantes. Estes, tampouco estão imunes aos dribles culturais, adaptam seus cardápios aos padrões locais para atender os seus comensais, alguns mais abertos a experimentações outros menos, mas que deixam à mostra em larga medida a forte imagem da cidade como uma capital gastronômica, cosmopolita, pujante.

Do ponto de vista da lógica comercial, o trinômio composto pelos pólos novidade, variedade e quantidade é necessário para garantir o consumo contínuo e que tem impacto direto nas práticas cotidianas, ao introduzir novos ingredientes, novos preparos, assim como novas formas de consumo, permitindo cruzamentos de vários espaços e tempos, aspecto já mencionado por Finkelstein (1989). Nesse ir e vir de práticas e idéias, os restaurantes reformulam o que é tradicional, criam novas referências em uma dinâmica que sempre está sendo atualizada, embora sem deixar de estar atentos ao manejo seguro dessas novas feições, reconhecendo a diferença, mas de forma ordenada e controlada.

Os riscos de tomar refeições fora de casa se multiplicam, ao menos na fala dos interlocutores entrevistados, embora seja um mercado que cresce em grande velocidade no país⁷. Esse hábito, estimulado tanto por motivos de necessidade, mas também como uma atividade importante de lazer⁸, tende a expor publicamente a diferença de hábitos alimentares e a etiqueta, cabendo ao restaurante a tarefa de reduzir esses riscos e oferecer a cultura (culinária) do outro submetida a uma interpretação local e de certa maneira, contribuindo para perpetuar imagens de comidas

⁷ Restauração é o nome técnico ao segmento de restaurantes, uma vez que em suas origens se destinavam a proporcionar o restauo de forças e energia aos seus comensais. Ainda, conforme dados fornecidos pela ABIA – Associação Brasileira da Indústria de Alimentação, a participação das mulheres no mercado de trabalho era, em 1971, de 23% do efetivo total e demoravam em média duas horas no preparo de uma refeição familiar. Os gastos com alimentação eram de 92,5% para a casa e os 7,5% restantes destinados ao comer fora. Entre 1997/1998 o número de mulheres que trabalhavam fora cresceu para 40% do efetivo total e o tempo médio gasto para o preparo da alimentação familiar reduziu-se para quinze minutos. As despesas com alimentação fora de casa subiram para 11,9%, enquanto os gastos com a casa diminuíram para 88,1%.

⁸ Esse aspecto foi discutido em minha dissertação de mestrado, Collaço (2003), a partir dos dados apresentados por Warde & Martens (2000).

tidas como *típicas, exóticas, diferentes*, e reforce a condição de uma cultura *a priori* estabelecida na relação entre identidade, cultura e geografia.

Os restaurantes tendem a refletir esses encontros e desencontros. Para explorar melhor esse ponto, o exemplo da culinária italiana, diante da variedade paulistana, é instigante. A cidade cosmopolita abre-se à diferença e multiplicam-se os sabores, embora o gosto que prevalece entre a grande parcela que costuma tomar refeições fora de casa seja por um bom prato de *massas* ou uma *pizza*. Se hoje o gosto pela cozinha italiana é claro, nem sempre foi assim, trazida de fora pelas mãos de imigrantes precisou passar por várias domesticações até que conquistou o paladar paulistano, assim como se assentou em sua paisagem, convivendo ao lado de outras tantas culinárias.

OS CRUZAMENTOS DA CULINÁRIA ITALIANA E A CIDADE DE SÃO PAULO

O intercâmbio de produtos alimentícios, assim como de práticas, hábitos, costumes alimentares sempre foi uma constante ao longo da história e no decorrer do século passado tomou um forte impulso. Segundo Goody (1982), a aceleração desse processo teria como conseqüência o desenvolvimento de uma *world cuisine* (cozinha mundial), alterando práticas alimentares de várias sociedades, nas quais costumes e hábitos vão sendo incorporados ao cotidiano das pessoas, embora com adaptações locais no de domesticação, gerando maior proximidade com o novo, o diferente, o “exótico”.

O contato freqüente entre grupos forneceria as bases dessa troca, especialmente intensificada ao longo do século passado, através de várias formas: no incremento do turismo, na dissolução dos domínios coloniais, no trânsito mais intenso de informações, na distribuição de companhias transnacionais pelo mundo, na crescente urbanização, nas viagens de negócios, em fluxos migratórios etc. Nesse contexto, as cidades teriam um papel central ao permitir a aglutinação da diferença pelas inúmeras pessoas oriundas dos mais diversos pontos e que constroem seu cotidiano: residem, transitam, trabalham, circulam, fazem turismo, efetuam compras, assistem a shows e espetáculos, comem em restaurantes etc.

A diversidade se tornou um valor na metrópole que a abraça e a gastronomia um campo privilegiado para mostrar a exuberância das *diferenças culturais*, criando a possibilidade de acessá-las e consumi-las⁹, embora domesticadas. Grupos de imigrantes tiveram uma vasta influência na construção da cidade de São Paulo e, em especial, contribuíram para a confluência de um leque de sabores aqui antes inexistente, já que a alimentação básica consistia em alguma carne bovina ou suína, arroz, feijão e farinha de mandioca. Ao trazer novas receitas, novos ingredientes, que deriva em um processo de adaptação local que pode ser observado em dois sentidos: dos recém chegados que precisam procurar os ingredientes que conhecem e quando não encontrados, fazem a substituição; e do local em relação ao novo, este mais lento, que observa com desconfiança as novidades e podendo incorporá-las ou não, fazendo seleções, criando novas versões. Se os hábitos alimentares dos imigrantes causavam estranhamento e estimulavam a distância, à medida que os grupos fundem-se à paisagem urbana, essas práticas outrora diferenciadas, vão sendo incorporadas e trabalhadas até se tornarem quase que “naturais” à cidade e seus habitantes.

Dados numéricos e econômicos, trajetórias históricas específicas de cada grupo, movimentos sociais etc. ao serem entrelaçados sugerem que a transmissão de hábitos e, extensivamente, de gostos entre grupos pode verificar-se através de vários meios¹⁰. Ao partir desse pressuposto, Van Otterloo (2001) analisou a gênese recente na Holanda de uma cozinha internacional, avaliando o papel dos restaurantes chineses e indonésios nesse processo. Notou, em vez de uma dissolução das práticas alimentares dos imigrantes recém aportados rendendo-se à dieta local, um fenômeno bastante distinto. Esses imigrantes chegados em meados da década de 40 trouxeram consigo um léxico de sabores amplo e diversificado que, inicialmente, ficou restrito ao consumo interno dessas comunidades, mas lentamente começou a alastrar-se, de maneira que os holandeses começam a alterar seus hábitos e desenvolvem um gosto dife-

⁹ Ver Featherstone (1996) para uma análise do “consumo da cultura”.

¹⁰ Trabalhos nesse enfoque podem ser mencionados os de Elias (1993), Goody (1982), Bourdieu (1979), Mennell (1996).

renciado pelo “exótico”. Nesse sentido, em vez de prevalecer o gosto dos *established* sobre os *outsiders*¹¹ em função da desigualdade de condições, a assimilação maior ocorreu no sentido contrário, daqueles provenientes “de fora” para os “locais”, preparando o gosto para aceitar um repertório de sabores mais amplo e fornecer condições para o surgimento de uma cozinha internacional¹².

Essa situação desenrolou-se, segundo Van Otterloo (2001), através de algumas condições básicas, mencionando a importância de um abastecimento adequado, o papel dos restaurantes na construção de um gosto mais aberto e amplo, uma vez que atingem um número maior de pessoas, muito embora estabelecimentos étnicos¹³, a princípio, fiquem restritos ao consumo interno do grupo, sobretudo porque muitos começaram com algumas mesas instaladas no próprio ambiente doméstico e onde a comida servida era preparada pelas próprias donas da casa interessadas em aumentar a renda familiar.

Além desses pequenos espaços que serviam refeições, a indústria holandesa também desempenhou um papel importante, embora em um momento posterior quando esse gosto pelo “exótico” começava a integrar-se na sociedade local, suprimindo essa demanda por novos produtos. Essa oferta contribuiu para um abastecimento mais equilibrado e, portanto, capaz de fornecer ingredientes básicos para culinárias “de fora”, além de proporcionar a oportunidade de reproduzir pratos étnicos em casa. Os chineses, por outro lado, também atuaram nessa ampliação do

¹¹ A nomenclatura é baseada no trabalho de Elias (2000).

¹² Ashkenazi e Jacob (2000) apontaram algo similar em seu ensaio sobre culinária japonesa, lembrando divertidamente a introdução de sobremesas no paladar japonês e no caso particular do *kasekaki* (*cheesecake*, doce preparado a base de queijo e frutas, sobre uma massa de biscoitos amassados). Levenstein (2003) descreveu detalhadamente algo semelhante ocorrido entre imigrantes italianos que chegaram aos Estados Unidos e os quais sofreram várias intervenções em sua dieta, uma vez que o governo acreditava ser de qualidade pouco elevada e implementou programas de “reeducação alimentar” de modo a retirar os ingredientes pouco “saúdáveis” como frutas e verduras, introduzindo maior quantidade de carnes e produtos lácteos, embora sem obter resultados expressivos. Curiosamente, anos mais tarde, já na década de 80, foi justamente a dieta italiana que se viu alçada a uma das mais saudáveis do mundo, considerada excelente pelos nutricionistas e médicos, sobretudo nos Estados Unidos.

¹³ Mantive o termo original utilizado pela autora, *ethnic*.

gosto pelo exótico, mas ao contrário dos indonésios, chegavam interessados em abrir seus próprios restaurantes que rapidamente tornavam-se passagem obrigatória de estudantes e artistas que foram os grandes divulgadores dessa cozinha.

Alguns anos mais tarde, meados da década de 60, a cozinha étnica na Holanda ganhou novo vigor ao encontrar ressonância na mídia ao inserir receitas exóticas em sua pauta. Simultaneamente outros grupos chegavam buscando trabalho, trazendo consigo suas dietas e novamente iniciando o processo de assimilação, a desconfiança inicial, sobretudo em relação aos ingredientes, modos de preparo, aos cheiros e sabores dessas culinárias para posteriormente serem incorporados ao gosto local. Foi nesse período que houve a assimilação bastante acentuada da culinária italiana, marcando sua presença no cenário gastronômico holandês.

O processo pelo qual ocorreu a incorporação dessa cozinha foi semelhante aos demais, primeiramente consumida nos limites da comunidade para mais tarde difundir-se localmente. Contudo, a atuação dos restaurantes de culinária italiana foi um pouco diferente daqueles observados nas cozinhas da Indonésia e chinesa, pois os pratos italianos servidos em restaurantes sofreram diversas adaptações locais, uma vez que já existiam antes da chegada desse grupo migratório. Diante dos pratos servidos nesses estabelecimentos, muitos dos quais com ingredientes encontrados predominantemente na Holanda, como o repolho, houve pouca procura pelos membros dessa comunidade que preferiram manter o consumo de sua dieta predominantemente no âmbito doméstico, uma vez que o seu paladar não se adaptou às substituições efetuadas ao causar estranhamento. Desse modo, outro movimento revelou-se possível a fim de difundir uma culinária, nesse caso representado pelo crescente número de casamentos entre membros de grupos de origens distintas, propiciando o cruzamento de paladares e sabores, conforme apontou Van Otterloo (2001).

No entanto, a autora lembrou que esses processos não se eximem de conflitos, embora hoje consumir alimentos provenientes de vários lugares seja algo visto de maneira positiva. A análise do impacto da chegada dessas cozinhas e o papel dos restaurantes na difusão do gosto, especialmente na cidade de Amsterdã, foram os que proporcionaram a aber-

tura necessária para a ampliação de um repertório de sabores, que hoje aceita uma cozinha globalizada e diversificada.

Ao considerar as hipóteses colocadas pela autora e o seu desenvolvimento pode-se pensar nas formas pelas quais se constituiu uma cozinha dita globalizada e desfrutada na metrópole e que se inspira marcadamente em um gosto que foi, inicialmente, mantido nos limites de grupos imigratórios para depois ser assumido como próprio do local, sugere uma trajetória semelhante em São Paulo através da cozinha italiana. Nessa trilha, a culinária italiana encontrada na capital paulistana parece indicar alguns dos aspectos apontados no caso analisado na Holanda.

Essa cozinha chegou ao Brasil pelas mãos dos imigrantes, oriundos de regiões variadas, observada mais detidamente não é um conjunto homogêneo. Levando em conta que a origem dos imigrantes italianos que aqui chegaram era de distintas regiões da Itália, ressalta-se o fato de que várias cozinhas regionais foram trazidas e não uma única culinária. Houve grande influência dos pratos do norte (Vêneto), devido ao grande fluxo de indivíduos dessa região no início do processo e, mais tarde, de italianos meridionais que trazem em sua bagagem outros preparos, segundo é possível inferir a partir dos dados levantados por Alvim (1986). Aqueles oriundos do norte optavam por regiões agrícolas e muitos se deslocaram para os estados do sul: Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná ou para o interior de São Paulo; já os meridionais seguiam destino à capital paulistana, muitos terminavam instalados em bairros pobres e cortiços, trabalhando como mão-de-obra pouco qualificada em lojas ou armazéns, muitos exerciam atividades como mascates e, posteriormente, engrossaram as fileiras de operários de uma industrialização incipiente.

Dessa forma, a culinária de regiões italianas do norte podia ser reconhecida além do uso das massas, no *agnolini* (massa de formato redondo de recheios diversos), no nhoque feito de semolina, na polenta. Esses italianos, ainda, faziam uso abundante de peixes (bacalhau, sardinhas, anchovas), produtos agrícolas (azeitonas, abóbora, tomates, espinafre, feijão, aspargos, cogumelos, *radichio*), do azeite de oliva alternado ao uso de manteiga, caça (codornas, pombos, patos), frangos capões, no uso de vísceras (tripas, fígado), carnes como a de cavalo, produtos lácteos (pro-

dução de queijos) e o uso de nozes, amêndoas combinados com chocolate. A culinária do sul trouxe outras contribuições que se contrastam entre as regiões camponesas que introduzem a técnica dos embutidos, e a região costeira e sua vasta utilização de peixes e frutos do mar, tendo em comum o uso de ricota salgada (e defumada em alguns casos) e uso de verduras e legumes em abundância, como a berinjela, o tomate, o alho. Além disso, é dessa região que provém o *polpetone*, um prato bastante difundido em São Paulo que consiste em carne moída, queijo muzzarela e molho de tomate.

São vários os contrastes: o da cozinha trazida pelos italianos que não pode ser considerada como uma unidade e essas cozinhas se colocam frente a frente com a cozinha praticada localmente, criando novos arranjos e contribuindo para o percurso de uma cozinha que ficaria recentemente conhecida como culinária italiana e especialmente identificada pelas massas e pizzas. Nesse contexto, chegavam ao Brasil e já providenciavam muitos produtos, distribuídos em pequenos armazéns que surgiam pela cidade para atender esses novos clientes, “(...) *Nos empórios vêem-se montanhas de latas de tomate siciliano e massas napolitanas (...)*”, conforme observado por um jovem, Ernani Silva Bruno, citado em Lemos (2001). Mas, embora houvesse uma vasta população de estrangeiros dando um muito distinto à calmaria modorrenta que reinava anteriormente, a integração desses imigrantes não foi imediata. Na década de 20, impulsionada pelo crescimento industrial e a decadência da elite cafeeira é que começam a ter um lugar na cidade, praticamente consolidado nos fim da década de 50.

Vários fatores se entrelaçaram a fim de constituir esse percurso que testemunha o crescente envolvimento de italianos com a população paulistana através do trabalho, do comércio, de festas, de casamentos. Nesse período, para atender a ausência de produtos considerados essenciais, muitas famílias dedicavam-se a produzir na esfera doméstica, produtos de sua terra natal, vendendo os excedentes para vizinhos e conhecidos e reforçando a renda doméstica e permitindo uma circulação mais ampla, uma vez que eram dados para os membros mais jovens da família, em geral meninos, que saíam pelas ruas oferecendo a produção. O

convívio em bairros afastados e menos favorecidos também promovia o encontro com grupos de imigrantes distintos, fato que pode ter influenciado, também, as trocas alimentares, especialmente visíveis em datas comemorativas ou religiosas quando eram organizados eventos nas igrejas e cada família contribuía com um prato¹⁴.

Outro aspecto apontado por Van Otterloo (2001) e que sugere ter sido um grande braço de colaboração para ampliação do gosto pela culinária italiana foram os casamentos de italianos com brasileiras que, segundo Cenni (2003), cresceram vertiginosamente ao longo dos primeiros anos do século XX. Na década de 30 ampliou-se o movimento ao serem celebrados casamentos de italianas que se uniam com brasileiros, até então tendo sido predominante o fenômeno inverso, mas sem dúvida um forte vetor de integração à população local. Contudo, se esse processo já se verificava ao longo das décadas de 30 e 40 no âmbito privado, a cidade ainda não manifestava ter se dado conta dessa crescente relação, ganhando uma projeção de alto calibre na década de 50, quando definitivamente os estrangeiros são integrados à história e à sociedade paulistana. A paisagem urbana passa a corresponder, em certa medida, a inserção desse grupo imigratório na estrutura social e a forma pela qual criou fortes vínculos ao local, expostos não só na explosão das cantinas italianas no bairro do Bixiga, mas em obras que se espalham pela cidade e podem ser distinguidos no cenário da metrópole. Como apontou Arruda (2001) a vida cultural da cidade entra em estado de êxtase e, estabelecimentos públicos como bares e restaurantes transformam-se em pontos de encontro da “(...) *sociabilidade mobilizadora do processo civilizacional* (...)” (Apud: 61), revelando, formas de entrelaçar as linguagens de vários níveis existentes na cidade, embora não fosse um processo isento de ambigüidades.

CONFLUÊNCIAS ENTRE O DOMÉSTICO E O PÚBLICO

Nesse sentido, parece que o papel dos restaurantes nas transformações do gosto não pode ser menosprezado, pois favorecem um contato maior aos sabores, mesmo que esse acesso seja de um ponto de vis-

¹⁴ Esse aspecto foi relatado, por senhoras portuguesas, a Caroline Cotta de Mello Freitas-Hupsel (2004) durante sua pesquisa de mestrado, leitora sempre atenta de meus trabalhos e que me chamou a atenção para esse fato.

ta apenas parcial, contudo mais amplo que uma culinária exercida internamente entre membros familiares de um grupo ou comunidade. Segundo Fischler (1990), o restaurante seria um lugar privilegiado para a introdução de mudanças, especialmente no mundo contemporâneo, pois não só interpretam receitas *típicas* com o que se encontra ao alcance, como introduzem transformações nas estruturas das refeições, na apresentação estética, nas classificações alimentares.

Na linha de raciocínio proposta por Fischler (1990), entrar em contato com novos alimentos e práticas do comer teria como resultado imediato uma atitude no sentido de experimentar essa novidade, neofilia ao ter disposição ao novo ou, contrariamente, adotar uma aversão a esse elemento estranho, nesse caso neofobia. A oscilação entre esses dois comportamentos estaria na base do *paradoxo do onívoro*, denominação do autor dada a esse processo e no qual reside a base de uma formulação identitária. O alimento ao ser incorporado traz consigo elementos simbólicos, uma vez que ao absorver um prato não só ocorre uma modificação em nosso corpo como também em nossas representações. Dessa forma, certos alimentos e práticas compartilham um reconhecimento entre pessoas, como também se coloca em oposição ou contraste a outras e, assim, se criam os “*plats-totem*” (pratos totêmicos) ligados à tradição, à memória, a um evento ou data especial.

Em um contexto mais amplo e sob diferentes variáveis como aquelas representadas pela chegada de um fluxo contínuo de imigrantes, as diferenças culinárias, a princípio, estranhas em relação à população local, foram gradativamente, assumindo novas posições no imaginário urbano. No caso da capital paulista, restaurantes inaugurados e conduzidos por italianos ofereciam refeições inicialmente aos membros da comunidade italiana, mantendo-se no limite das fronteiras da comunidade, embora a presença de pratos de origem italiana já fosse conhecida em São Paulo desde 1849, quando foi inaugurado o *Hotel Brazil-Itália*. Este estabelecimento, de propriedade de um italiano, já havia trazido o *macarruno* (macarrão) e o “exótico” sorvete.

Essa situação, aparentemente, manteve-se constante até o fim dos anos 50, quando se observa a inauguração de numerosas cantinas, asso-

ciadas a um crescente hábito de comer fora que começava a sedimentar-se entre classes médias urbanas. A difusão da culinária italiana contou, também, com o reforço da indústria e, mais tarde, com o surgimento dos primeiros hipermercados no começo dos anos 70, facilitou a distribuição de produtos que antes só eram encontrados em casas especializadas, as rotisseries, como a Confeitaria DiCunto, que além de doces vendia massas frescas e secas para serem preparadas em casa e até hoje permanece fiel a esse perfil.

A contribuição dessa culinária é nitidamente visível na cidade, lembrada pela sua concentração em bairros ou regiões da cidade. O mais conhecido desses pontos, o Bexiga, é considerado tradicional na cidade e suas cantinas surgiram ligadas, segundo foi possível levantar em reportagens de jornais e revistas, aos artistas e espectadores dos teatros situados nas proximidades da Avenida Brigadeiro Luís Antônio. Essa proximidade com a vida cultural da cidade parece estar por trás da instalação de outros estabelecimentos, como os da Rua Avanhandava, no centro. A cantina Gippetto ali localizada desde 1937 e, portanto, considerada a mais antiga da cidade, surgiu justamente para atender a efervescência cultural que se passava na região. Recentemente surgiram outros estabelecimentos ao seu lado cuja propriedade é de um único dono, Walter Mancini, que mantém uma estreita ligação com o teatro, uma vez que isentava os artistas de pagarem suas refeições mediante divulgação de seus estabelecimentos nas peças.

O contato da população paulista com a alimentação dos imigrantes pode ter sido restrita em um primeiro momento devido à posição social que ocupavam na cidade, associados ao trabalho de baixa remuneração em atividades pouco atraentes. Nesse sentido, a partir de meados dos anos 20, constituem-se grandes grupos empresariais de origem italiana e, assim, influenciam a paisagem urbana, fato consolidado na década de 50, período em que o país entra em uma fase de prosperidade e crescimento, na qual esses empreendedores participaram ativamente da vida cultural e econômica da cidade.

Esse aspecto se fortalece ao pensar a questão sob o olhar de outra cozinha encontrada na cidade, a japonesa. Embora presente por aqui

desde a chegada de japoneses no início do século XX, foi só em meados da década de 80 que ganhou maior visibilidade. Também praticada no interior de um grupo com expressão numérica razoável, não chegou a ter uma notoriedade proporcional ao número de seus representantes, uma vez que esses imigrantes não tiveram o mesmo envolvimento com a população local e tampouco teceram alinhavos com a vida cultural da cidade. Esse fato também pode ser reforçado ao notar que os japoneses não investiram em grandes empreendimentos industriais e comerciais nos moldes das famílias italianas como Matarazzo, Crespi, Gamba, Camillis entre outros.

Assim, o processo de estreitamento do contato da cidade com a cozinha italiana e a formulação de um gosto foi um fenômeno que recebeu influências de várias direções, sendo que os restaurantes tiveram sua contribuição ao trazer para a esfera pública uma cozinha que predominava, não só entre membros de uma comunidade de imigrantes, mas era característica do ambiente doméstico. Nesse sentido, foi comum ouvir de vários interlocutores a importância da comida italiana, sobretudo quando servida aos domingos em torno da família, uma espécie de baliza para as refeições de modo geral. A casa, a família seriam pilares importantes na formulação desse imaginário, uma vez que o ambiente doméstico teria um papel fundamental na constituição das representações do comer e do alimento¹⁵.

Essa trilha já sugerida por DaMatta (1997a e 1997b) acentua a distinção entre o mundo doméstico e o mundo da rua. O primeiro é onde se é alguém, é reconhecido e o segundo esse privilégio seria dissolvido, já que as relações, sobretudo aquelas geradas pelo parentesco e afinidade, permanecem limitadas ao doméstico. Embora essa contraposição hoje soe pouco refinada, é inegável seu papel na constituição das idéias e representações em torno do comer e do alimento, revelando um intrincado

¹⁵ Em Collaço (2003) analisei o espaço doméstico como uma referência do que se convencionou denominar de refeição ideal, conceito formulado por Murcott (1982) e discutido em vários momentos posteriormente por ela e que foram incorporados ao meu trabalho de mestrado. A referência em torno da alimentação doméstica e comida italiana foi um dado recorrente na pesquisa de mestrado e entre novos interlocutores com os quais conversei durante um primeiro momento exploratório da pesquisa de doutorado.

jogo de identidades circunstanciais que ultrapassam o modelo público e privado, embora ainda seja um parâmetro na delimitação do que é ou não apropriado na cozinha ou para comer.

Desse modo, a cozinha italiana praticada na cidade de São Paulo também se apresenta em várias camadas: no cotidiano doméstico sendo que pratos italianos são considerados ideais para as refeições familiares aos domingos, conhecida como a *macarronada da mama*; na oferta em *fast-foods*, com suas versões adaptadas ao contexto da comida rápida: padronizado, rápido, preparado previamente; nos pratos de comida italiana de pouco prestígio, assim visto por quem *entende* de culinária italiana (revistas especializadas, *chefs* de cozinha, *gourmets* – entendidos em gastronomia – etc.) servidos, em geral, nas cantinas localizadas como Gigetto, aquelas encontradas em bairros como Bexiga, Brás, Móoca; nos restaurantes de comida italiana de alto padrão e alguns já antigos na cidade, muitos em mãos da mesma família há duas ou mais gerações como Massimo, Fasano, Tatini; nos doces das confeitarias como DiCunto, Dulca, Mônaco, muitas tendo sido pontos de encontro para membros da comunidade e até hoje presentes no imaginário paulistano.

A metrópole aceita o diferente, mas ao seu modo em uma atitude de fechamento que seria o reconhecimento da “falta”, da inflexibilidade real de lidar com essa diferença e as ausências que ela pode representar, segundo argumentou Hall (2000). Como toda seleção identitária é fruto de um jogo de posições políticas, ao incorporar a imigração européia como parte da cidade, houve uma escolha que privilegiou uma parcela dos habitantes da cidade e desapareceu com outra. Para tanto, basta lembrar a enorme participação de imigrantes nordestinos que chegaram à cidade de São Paulo, sobretudo em meados dos anos 70, e até hoje sua circulação em bairros de classes sociais mais elevadas ocorre apenas por trabalho. Sua culinária tampouco é representativa nas listas de restaurantes e roteiros analisados, expondo uma relação inegável entre posição social e gastronomia.

Por extensão, comer de maneira cosmopolita sugere um lado que valoriza o diferente, porém já previamente selecionado e de outro, menos evidente, revela o caráter etnocêntrico local que permanece fiel às

suas origens, nesse caso prevalecendo o gosto pela cozinha italiana, conhecida e já domesticada. Nesse contexto, expectativas em torno do comer crescem de maneira vertiginosa, havendo necessidade de preencher os vácuos através de novas combinações, adaptando uma noção idealizada ao que efetivamente está ao alcance de ser praticado. Os restaurantes permitem acessar isso de modo mais fácil, já apresentam a culinária do outro modificada, oferecem um ambiente de convívio e reconhecimento e permitem exercer um gosto diferenciado.

GOSTO, LAZER E CONSUMO

O hábito de tomar refeições fora de casa é um fenômeno recente e que trouxe diversas manifestações em torno do comer, uma delas a ampliação do contato com sabores desconhecidos ou distantes, raramente presentes na rotina. Como se viu, o gosto pela culinária italiana precisou de um período extenso até alcançar o patamar de hoje na cidade de São Paulo, processo que se desenrolou em vários níveis: pelas necessidades materiais de adaptação, pelos contatos dos estrangeiros com o local e destes com os estrangeiros; o contato entre os diferentes grupos de fora; pelos casamentos entre imigrantes e membros da comunidade local; além da oferta de alimentos feita de maneira pública, tanto nas pequenas vendas, logo no início do fluxo migratório, mas também em restaurantes.

Os restaurantes daquele momento restringiam-se a um universo mais polarizado, pois pelos dados consultados até o momento, alguns poucos eram destinados a um público mais favorecido, serviam de ponto de encontro, especialmente para homens, e aqueles que atendiam uma parcela menos favorecida, sobretudo de imigrantes italianos, que apreciavam sentar-se em alguns estabelecimentos, muitos dos uma extensão da casa, uma vez que eram montadas algumas mesas em um pátio ou varanda, a comida era preparada pela esposa, que oferecia pratos da terra natal, resgatando sabores longínquos, permitindo encontrar outros colegas, conversar, trocar informações em torno de uma comida saudosista. Nesse período, é emblemático o restaurante Carlino inaugurado na cidade nos fins do século XIX, ponto de encontro de italianos, embora fora dos limites de bairros de imigrantes, uma vez que estava localizado no centro

e ganhava visibilidade por estar situado em um lugar de grande circulação. Nessa época, inclusive, surgem as primeiras fábricas de massas, em 1878, segundo dados fornecidos por Cenni (2003).

Na década de 50, tomar refeições fora de casa já é um hábito mais consolidado, sobretudo porque se verifica um consumo crescente de atividades ligadas ao meio cultural, como cinemas, exposições, teatros cuja vida mais intensa ocorria em regiões centrais da cidade, gerando o surgimento de inúmeros estabelecimentos que forneciam refeições, a maioria de cozinha italiana, instalados no bairro do Bixiga, próximo aos grandes teatros e cinemas. Desse modo, a culinária italiana marca sua presença, ganhando lugar privilegiado a partir das décadas de 50 e 60. Coincide nesse momento a chegada de outra leva de italianos, funcionários de grandes empresas e indústrias e que representam uma nova fase da cidade que tentam emergir como metrópole, moderna, industrial, conforme Arruda (2001) argumentou.

O grande contingente de imigrantes e, sobretudo os italianos, superaram os entraves gerados pelo estranhamento inicial, uma vez que estavam amplamente entrelaçados à sociedade local, participando decisivamente no processo de modernização da capital paulistana desde o começo do século XX ao terem fornecido mão-de-obra para as indústrias e alguns terem feito fortuna como empresários e industriais, sendo Matarazzo emblemático. São Paulo é palco de conflitos e acomodações em um momento em que se definem novas imagens, desprendendo-se de um passado rural e atrasado para assentar uma idéia de progresso moderno, urbano e industrial, processo que os imigrantes tiveram uma contribuição especial, uma vez que aqui chegaram com o intuito de “*fazer a América*”.

Nesse caso, levantam-se alguns pontos: não se pode afirmar que a propensão pela culinária italiana se explique apenas pelo contato majoritário desse grupo, pois várias correntes imigratórias instalaram-se na cidade, como os portugueses e espanhóis, sem que seja possível encontrar uma representatividade equivalente de sua presença em restaurantes¹⁶. No

¹⁶ Nesse sentido, segundo dados oficiais que constam no meio eletrônico fornecidos pela prefeitura (www.prefeitura.sp.gov.br/450anos/milpovos/especial_450_grafico.htm) os nú-

caso dos portugueses, isso é mais acentuado, lembrando que estão aqui desde os primeiros tempos da cidade e conduz a outro ponto, a existência de trajetórias particulares que permitem a maior ou menor visibilidade de grupos estrangeiros, pois se São Paulo pouco se oferece em termos de restaurantes portugueses, o mesmo não ocorre no Rio de Janeiro, que conta com maiores possibilidades de acessar essa cozinha fora de casa, indicando que existem processos distintos na apropriação de comunidades estrangeiras na cidade, independente de sua representatividade numérica¹⁷.

No processo da capital paulistana é evidente que a diversidade sempre esteve presente, porém, em alguma medida ela é recusada e em outra é aceita, sugerindo que sempre há uma negociação entre elementos locais. Segundo Agier (2001), estes elementos exercem uma poderosa influência no imaginário, já que se supõem presos a um território, até mesmo a uma “cultura”, confrontados com fluxos globais mais soltos e fluídos que facilmente subverteriam aquilo que está de mais arraigado. Nesse momento ocorreria uma espécie de hiato, no qual é gerado um conflito a partir do confronto com a diferença, mas é também o lugar da criação cultural. Essa idéia sugere muita proximidade com aquilo que Hannerz (1996) entende como o lugar possível da transformação, definido por ele como as margens¹⁸. Neste ponto, as culturas se encontram, confluem e realizam suas combinações em conjugações que levam em conta elementos materiais, locais e globais, adaptados, moldados a fim de criar novas estabilidades, mesmo que temporárias, assim como eliminar outras¹⁹.

É nessa direção que, talvez, seja possível refletir sobre as transformações do gosto. À medida que os encontros com as diferenças gastronômicas vão ocorrendo, pequenas modificações vão sendo verificadas e lentamente são arquitetados meios de transformar o paladar. A consolidação desse gosto pela comida italiana ganha contornos mais nítidos

meros de entrada de imigrantes no período de 1872 a 1952 foi de: Italianos – 878.102; Portugueses – 460.929; Espanhóis – 395.844; Japoneses – 189.764; Alemães – 69.161; Austríacos – 39.305.

¹⁷ Ver Rowland (1998).

¹⁸ Ver também Douglas (1994), Butler (1988, 2001, 2003).

¹⁹ Ver também Latour (2002).

quando é colocado diante de novos sabores, que ganharam maior visibilidade no mundo contemporâneo pela mão dos restaurantes. Nesse sentido, é possível retomar uma idéia de Rial (1992) e adaptá-la ao presente questionamento que coloca os restaurantes como espaços de *sonho*, o restaurante permitiria alcançar o diferente, o exótico, embora sem muitos riscos e, também, possam proporcionar uma experiência de fundo utilitarista, ao atender as necessidades de comer fora de casa por motivos de trabalho, estudo etc²⁰. Há vários tipos de classificações de restaurantes que se rendem a uma ou outra motivação, mas não negam o gosto pelo conhecido e pelo próximo, quer seja uma comida italiana, em geral quando se sai a lazer, ou uma comida considerada do dia-a-dia, como arroz, feijão, uma carne e salada, quando se precisa tomar uma refeição fora de casa por obrigação.

Além do hábito de tomar refeições fora de casa ter se tornado mais comum, tanto por necessidade como por lazer, freqüentar certos restaurantes faz com que a experiência da refeição se torne uma performance altamente estetizada, conforme discutido por Finkelstein (1989). Desempenhar corretamente o contato com novas culinárias proporcionaria parâmetros de *status* em uma sociedade individualista que precisa de mecanismos hierárquicos para estabelecer diferenças sociais e simbólicas, traduzidas em um correto manejo de códigos particulares associados ao comer. Contudo, se há uma propensão a reconhecer o correto manejo desse novo para mostrar a detenção do capital simbólico, nem sempre se revela de imediato, pois permanece forte a propensão por um gosto conhecido²¹.

Para Hannerz (1990) esse ponto corresponderia, no limite, a uma estetização das práticas cotidianas no sentido de demarcar posições normalmente assimétricas e definiria uma postura etnocêntrica do cosmopolitismo, pois no entender do autor, não há um comprometimento com a cultura do outro, pois concomitantemente elementos locais estariam sendo destacados no sentido de trazer esse diferente de forma mais controlada ao encontro. Valoriza-se o outro e sua cultura quando a referência é

²⁰ Ver Rial (1992) sobre os *fast-foods* como lugares de *sonho* e *úteis*, apoiada em Bourdieu (1979).

²¹ Consultar também Warde (1997).

ser cosmopolita, mas quando se vai expressar a escolha de um restaurante e de um gosto publicamente, a preferência é pelo próximo e aquilo que possui força no imaginário local, como a culinária italiana que não se depara com a pluralidade cultural, mas ilumina a sua relação com as origens, com a história de São Paulo, com a família, com o trabalho, com uma trajetória vista de modo positivo, associada à capacidade de se fazer reconhecer em uma sociedade estranha.

O restaurante coloca essas contradições em evidência: interpreta ao seu modo a culinária do outro e o gosto local, oferecendo o resultado aos comensais, que se deparam com diferenças ou semelhanças em um espaço público; onde também é possível presenciar formas de sociabilidade em mutação e, ainda, deixando livre vários caminhos de transformação. Não chegaria a dizer que os restaurantes são lugares de margem, mesmo porque fazem parte da sociedade contemporânea e fruto de sua própria lógica, porém são espaços de criação, pois não deixam de oferecer á boca e ao corpo, elementos para a incorporação (e inscrição) de novos gostos.

A gastronomia revela o meio de trazer o outro e é nesse espaço que se podem ver alguns dos entraves para estabelecer algum tipo de reconhecimento ou identidade. Para Hannerz (1990) seria aqui o modo pelo qual é possível não passar despercebido, “(...) *o eu é arquitetado no espaço onde as culturas se refletem entre si.*” (Apud: 254) e no restaurante as culturas oferecem o contraste. O eu contemporâneo precisa dessa diferença para construir seu lugar e estar diante do outro, revelando as diferenças e não deixando de instituir um processo que lida com esse paradoxo a todo instante, para me reconhecer e ser reconhecido é preciso estar frente a frente com a diferença, contudo esta não precisa ser incorporada, alguns elementos serão mais relevantes que outros em um processo contínuo de contrastes e proximidades.

O encontro do outro teria por objetivo obter conhecimento de outras culturas, em uma postura de abertura, “*uma busca de contrastes em lugar da uniformidade*”, segundo Hannerz (1990: 253). Lidar adequadamente com essas “*estruturas distintas no significado e na forma significativa*” (Hannerz, 1999: 253), revelaria uma competência capaz de proporcionar um domí-

nio de culturas estranhas e traduzir um conhecimento que ao ser maneja- do adequadamente garantiria uma posição social mais favorecida.

Nesse caminho, a exploração do caráter multifacetado da cidade apoiou-se, também, em setores econômicos e políticos interessados em atribuir uma imagem capaz de fomentar novos negócios, de modo que, em 1997, a cidade foi reconhecida como capital gastronômica, processo iniciado em meados da década de 80, em uma campanha empreendida por setores ligados ao turismo e ao segmento dos restaurantes que, em conjunto, atuaram para conseguir essa nomeação, contando inclusive com o apoio da Câmara Municipal que criou uma comissão técnica espe- cial a fim de priorizar a definição oficial da cidade como “Capital Mundial Gastronomia”. A ABRESI – Associação Brasileira de Gastronomia, Hospitalidade e Turismo – justificou essa concessão levando em conta que a cidade oferece “cozinhas de mais de quarenta países, representadas em mais de doze mil restaurantes instalados”²².

Na esteira de uma maior convivência com a diversidade e sua cres- cente valorização centrada nos discursos veiculados na mídia, no senso comum e nas orientações políticas destinadas a fomentar o incremento de turismo ou revitalização de áreas urbanas, os restaurantes de culiná- rias diversas ganham destaque como base do encontro e da diversidade cultural na capital gastronômica.

O cruzamento de uma lógica do consumo com uma do alimento esclarece algumas formas de organizar o espaço e o tempo, suas contra- dições, suas negociações. Nesse sentido, uma diminuição das distâncias gastronômicas (e culturais) pode ser a forma pela qual o restaurante ope- ra, mas também pode ocorrer a partir do âmbito doméstico. Descrever os alimentos ligados à família, aos ancestrais era uma forma, entre mui- tos interlocutores, de ativar a memória e definir posições sociais, um fato marcante durante a coleta dados. Eles não só conseguiam entender a ex-

²² Essa concessão ocorreu durante um congresso realizado anualmente em setembro denomi- nado CIHAT – Congresso Internacional de Gastronomia, Hospitalidade e Turismo organiza- do por essa associação e contando com a participação de representantes de outros países e quando São Paulo adquiriu o título de “capital gastronômica”, processo iniciado em 1988, se- gundo dados fornecidos pelos organizadores do evento.

periência da diversidade por um prisma distinto, alegando que São Paulo “*tem essa cara por conta de todos os estrangeiros que chegaram aqui*”, como eles justificavam suas preferências pela trajetória familiar. Desse modo, havia os que consomem “comida alemã”, “comida italiana”, “comida paraibana”; certos produtos como a batata em “casa de português” e assim por diante. Mas essa referência, embora marcante e ativa em criar uma curiosidade gastronômica, não se mostrava capaz de ser uma forte orientadora das escolhas de restaurantes.

A “cultura” do outro seria, assim, consumida de modo mais simples, revelada na culinária como *natural* de um povo, engessada e representada por pratos típicos ou tradicionais. Nesse sentido, é fácil notar grandes categorias em torno da culinária italiana, referidas como *massas* ou *pizzas*, embora tenham diferenças regionais muito claras e não ressaltadas pelos interlocutores²³. A interpretação dada localmente precisa manifestar seu elo com a tradição, do que é considerado *verdadeiro* na cozinha italiana, nem que para isso a cozinha se feche ao novo e fique engessada em padrões que remontam ao tempo. Nesse caso, é comum ouvir referências a um bom restaurantes que se preocupa em preparar seus pratos de modo *correto*, isto é um macarrão com molho *à bolonbesa*, ficando horas no fogão até que alcance o ponto certo, método que segundo alguns italianos que chegaram ao país recentemente, só seja usado pelas matriarcas familiares.

Esse aspecto ressalta que a cultura não é um ponto fixo no espaço e no tempo, conforme Hannerz acentuou (1992), ela se desloca, viaja, efetua combinações, se inventa sob outros parâmetros em uma contínua manipulação entre o lugar e o tempo, elementos que sob a ótica do alimento são ainda mais identificáveis. A permanência de uma culinária italiana *antiga* indica que para ser considerada como *verdadeira* ou *típica* deve ser próxima ao que os primeiros imigrantes praticavam (ou se imagina que), distanciando-se das mudanças que possam ter ocorrido na culinária italiana até hoje.

²³ As exceções nesse sentido eram daqueles que se colocavam como grandes conhecedores do comer, os *gourmets*, relatando experiências de viagens, ida a restaurantes diferenciados, uso de ingredientes de alto valor em sua cozinha etc.

Essa análise ao ser aprofundada precisa lidar com esses aspectos, mostrando o quão incompleto é seu caráter, assim como a infinidade de níveis que compõem o comer fora do ambiente doméstico sob uma perspectiva mais ampla: a cidade ligada aos grandes contingentes imigratórios, a influência na culinária de pratos italianos e sua associação a valores como família, trabalho, tradição e o recebimento de certo tipo de cultura que representaria esses valores, aspectos que podem convergir para um ato ritualizado, como é a refeição, que leva em conta sua própria estrutura (como, quando, com quem comer, quem preparou, quem serve etc.). Esta refeição, ainda, pode ser exposta publicamente em restaurantes, que por sua vez, se valem do imaginário urbano para criar suas próprias interpretações culinárias e culturais. Tudo isto temperado pela sedução constante do consumo: provar novos restaurantes, contar com uma quantidade de estabelecimentos oferecendo culinárias e pratos do mundo todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem ter evidentemente esgotado o assunto, foram lançadas algumas inquietações presentes desde que desenvolvi minha dissertação de mestrado, retomadas sob outra perspectiva no doutorado e que ainda deverão ser exploradas. O alimento e seus inúmeros arranjos no comer, permitem ao menos de maneira tangencial pensar algumas questões, especialmente aquelas em torno da idéia de cosmopolitismo e diversidade cultural. A diferença sempre esteve presente, é preciso pensar os motivos pelos quais ela passa a ser valorizada se torna interesse de pessoas que vêm o contato com o estranho, o exótico, o distante uma forma de desenvolver suas próprias percepções.

Ao observar a trajetória da culinária italiana, foi possível notar que houve uma incorporação de seus ingredientes, formas de preparo, formas de consumo no cotidiano de boa parcela da população paulistana, passando por uma fase inicial na qual era vista com desconfiança e mantinha-se restrita nos limites da comunidade italiana, para ganhar projeção, por volta da década de 50 e já no fim do século XX ser tomada

como própria da cidade, de suas raízes, uma tradição local observada de imediato nos hábitos disseminados: no almoço de domingo com famílias composto pelo macarrão, na pizza consumida preferencialmente à noite no fim-de-semana, no predomínio de restaurantes dessa culinária.

No entanto, esse cosmopolitismo que transborda na idéia de *capital gastronômica*, que se mostra nas falas de interlocutores, na propaganda da cidade e que reverbera na mídia, exaltando a presença de 42 (quarenta e duas) culinárias em restaurantes de São Paulo, deixa subjacente a dificuldade de lidar com a diferença, se pode ser degustada à vontade na metrópole cosmopolita, encontra barreiras que não permitem assimilar de imediato essa diversidade, pois esta precisa de algum modo ser próxima, gerar confiança, diminuir riscos.

Tomar refeições fora de casa permite vislumbrar uma parte desse processo, ao ser uma atividade pública e, portanto, acessível, desnuda as escolhas e os gostos, de forma que seja possível pensar os mecanismos de *domesticação* do exótico que vão sendo constituídos e incorporados de tal modo que formulam as imagens da cidade, quais as negociações transcorridas para esse fenômeno, reforçando o fato de que não se trata somente de uma participação numérica expressiva de um grupo, pois desse modo o mesmo deveria ser observado com os portugueses.

Com o crescente consumo de refeições fora de casa, ora por necessidade, ora por lazer (foco aqui privilegiado), acentua-se a percepção de que se vive em uma cidade cosmopolita, embora o contato com essa diversidade seja bastante dirigido. A riqueza gastronômica associa-se ao viver contemporâneo, aos valores atuais, mas é assimilada lentamente nas práticas alimentares em um processo quase que estrutural: inicialmente a cozinha de fora é tratada como exótica, passando por processos que envolvem inúmeras confluências para gerar proximidade e ser considerada como uma particularidade da cidade, um processo que se verificou com a comida italiana e talvez possa ser estendido a outras cozinhas.

São *certas* diferenças que se mostram mais apropriadas que outras e, mesmo assim, não deixam de nos levar ao questionamento de como lidar com elas. Nesse contexto, os restaurantes tiveram um papel especial-

mente profícuo ao permitirem inúmeras possibilidades de acessar a diversidade, não só em termos práticos, mas também no imaginário urbano. A culinária exótica que alguns desses estabelecimentos oferecem, em alguma medida, já recebeu um tratamento que a aproxima do paladar local, criando assim meios de estabelecer vínculos e ampliar o repertório de sabores que transformam o gosto. Nesse sentido, mesmo que esses estabelecimentos estejam inseridos na lógica comercial, não deixam de evidenciar a dinâmica cultural na qual foram criados e agem, dando elementos para as práticas, assim como para idéias.

ABSTRACT: The growing acquisition of the eating out habit at the big cities in the last decades, have been produced great transformations in the eating practices, fact which was central in my master degree work and have been oriented my interests at this moment. This text shows superficially the opposition between an order dictated by commercial logic and another one by ideas and representations at restaurants in Sao Paulo, city which is also knew as a *gastronomic capital*. So my interest is discussing the idea of cultural diversity appropriated by the city and it influence in food choices. I try to show how these aspects are intermingled in levels represented by the food, “eating out” and restaurants.

KEY – WORDS: food, eating habits, consumer, restaurants

BIBLIOGRAFIA

- AGIER, Michel. “Distúrbios identitários em tempos de globalização”. In: *Mana*, v.7, Rio de Janeiro, outubro, 2001.
- APPADURAI, Arjun. “How to make a national cuisine: cookbooks in contemporary India”. In: *Comparative Studies in Society and History*, 30(1): 3-24, 1988.
- APPADURAI, Arjun. *The social life of things*. Cambridge, Cambridge university Press, 1986.
- APPADURAI, Arjun. “Gastro-politics in hindu south Asia”. In: *American Ethnologist*, vol. 8, number 3, August, 1981.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. *Metrópole e cultura*. Bauru, SP: Edusc, 2001.

- ASHKENAZI, Michael & JACOB, Jeanne. *The essence of Japanese Cuisine*. Surrey, Curzon, 2000.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo, Cia. Das Letras, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinction*. Paris, Éditions Gallimard, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1998.
- CANCLINI, Nestor. *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999.
- CANCLINI, Nestor. "From National Capital to Global Capital: Urban Change in Mexico City." In: APPADURAI, Arjun. *Globalization*. United States, Duke University Press, 2003.
- CARONE, Edgard. *A evolução industrial de São Paulo (1889-1930)*. São Paulo, Editora Senac, 2001.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *A História da Alimentação no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1983.
- SEA-LING, Cheng. "Eating Hong Kong's Way Out". In : CWIERTKA, Katarzyna & WALRAVEN, Boudewijn. *Asian Food: The local and the global*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2001.
- COLLAÇO, Janine. *Restaurantes de comida rápida: soluções à moda da casa*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, 2003.
- COLLAÇO, Janine. Restaurantes de comida rápida, os *fast-foods*, em praças de alimentação de *shopping-centers*: transformações no comer. In: Revista Estudos Históricos, janeiro-junho de 2004-33.
- COLLAÇO, Janine. "Novidade, Variedade e quantidade: Os encontros e desencontros nas representações do comer em praças de alimentação em *shopping-centers*". In: MNEME – Revista virtual de humanidades, v. 3, no. 9, jan-mar, 2004.
- COUNIHAN, Carole & VAN ESTERIK, Penny (eds.). *Food and culture*. New York, Routledge, 1997.
- CWIERTKA, Katarzyna. "Eating the homeland: Japanese expatriates in The Netherlands". IN: CWIERTKA, Katarzyna & WALRAVEN, Boudewijn. *Asian Food: The global and the local*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2001.

- DIEZ GARCIA, Rosa Wanda. “Práticas e comportamento alimentar no meio urbano: um estudo no centro da cidade de São Paulo”. *Caderno Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v.13 jul/set.1997.
- DOUGLAS, Mary. *Implicit meanings*. London, Routledge & Kegan Paul, 1975.
- DOUGLAS, Mary & ISHERWOOD, Baron. *The world of goods*. New York, Routledge, 1979.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and danger*. Lindon, Routledge & Kegan Paul, 1988.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994, v.1.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, v.2.
- ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
- FALK, Pasi. *The consuming body*. London, Sage, 1994.
- FAUSTO, Boris. “Imigração: cortes e continuidades”. In: NOVAIS, Fernando (coordenador) & SCHWARCZ, Lilia (organizadora). *História da Vida Privada no Brasil*, 4. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- FINKELSTEIN, Joanne. *Dinning out*. New York, New York Universtiy Press, 1989.
- FISCHLER, Claude. *L’Honnivore*. Paris, Édition Odile Jacob, 1990.
- FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. São Paulo, Estação Liberdade, 1998.
- FLANDRIN, Jean-Louis. “A distinção pelo gosto”. In: ARIÈS, Philippe & DUBY Georges. *História da Vida Privada*. Vol. 3, Cia . das Letras, 1991.
- FORJAZ, Maria Cecília. “Lazer e consumo cultural das elites”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 3, n.6, fevereiro, 1988.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro, Record, 1999.
- FRY, Peter. “Feijoada e *soul food*: notas sobre manipulação de símbolos étnicos e nacionais”. In: *Ensaio de Opinião*, 2+2, Inubia, 1977.

- FRUGOLI JR., Heitor, “Os shopping-centers de São Paulo e as formas de sociabilidade no contexto urbano”. Dissertação de Mestrado defendida em 1989. São Paulo, FFLCH – USP.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretatio of Cultures*. Eua, Basic Books, 1973.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Unesp, 1996.
- GOFTON, Les. “Convenience food and the moral status of consumer practices”. In: MARSHALL, David. *Food choice and the consumer*. Glasgow, Blackie Academic & professional, 1995.
- GOODY, Jack. *Cooking, cuisine and class*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- HALL, Stuart. “Quem precisa de identidade?”. In: SILVA (Org.), Tomaz Tadeu; HALL, Stuart & Woodward, Kathryn. *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Editora Vozes, 2000.
- HANNERZ, Ulf. “Cosmopolitas e locais na cultura global”. In: FEATHERSTONE, Mike. *Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- HANNERZ, Ulf. “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. In: *Mana*, v.3, n.1, Rio de Janeiro, abr. 1997.
- HANNERZ, Ulf. *Cultural complexity*. New York, Columbia University Press, 1992.
- HARRIS, MARVIN. *Bueno para comer*. Madri, Alianza Editorial, 1997.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. Lisboa, Edições Loyola, 2001.
- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. “how to talk about the body?The normative dimension of science studies”. In: *Body and society*. Special issue, November 2002.
- LEMOS, Carlos. A. C. *O album de Alfonso: A reforma de São Paulo*. São Paulo, Pinacoteca do Estado, 2001.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. “The Culinary Triangle”. In: COUNIHAN, Carole & VAN ESTERIK, Penny (eds). *Food and culture*. New York, Routledge, 1997.
- MAGNANI, José Guilherme C. & TORRES, Lilian de Lucca (orgs.). *Na metrópole*. São Paulo, Edusp, 2000.
- MARCUS, George. “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografia sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial?”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, número 34, 1991.
- McCRACKEN, Grant. *Cultura e Consumo*. Rio de Janeiro, Mauad, 2003.
- MENNELL, Stephen. *All manners of food*. Illinois, University of Illinois Press, 1996.
- MINTZ, Sidney. “Food and anthropology: a brief overview”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais (on line)*. Outubro 2001, vol.16, no. 47 (cited 28 de outubro 2002), p.31-42. Available from World Wide Web: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_artext&pid=S0102-69092001000300002&Ing=en&nrm=iso
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko. “McDonald’s in Japan: Changing Manners and Etiquette”. In: WATSON, James L. (ed.) *Golden Arches East*. California, Stanford University Press, 1997.
- ORTIZ, Renato. *Cultura e Modernidade*. São Paulo, Brasiliense, 1991.
- PIERUCCI, Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo, Editora 34, 1999.
- RIAL, Carmem. RIAL, Carmem. *Le goût et l’image: ça se passe comme ça chez les fast-foods – étude anthropologique de la restauration rapide*. Université de Paris Descartes, Sorbonne, 1992.
- RIAL, Carmem. “Fast-Food: A nostalgia da estrutura perdida”. In: *Horizontes Antropológicos*, número 4, 1996.
- ROWLAND, Robert. “Velhos e novos Brasis”. In: BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dirs.). *História da expansão portuguesa*. Círculo de Leitores, Lisboa, IV: 303 – 374.
- VAN OTTELOO, Anneke. “Chinese and Indonesian restaurants and the taste for exotic food in The Netherlands: a global-local trend”. In: CWIERTKA, Katarzyna & WALRAVEN, Boudewijn. *Asian Food: The global and the local*. Honolulu, University of Hawaii, Press.

- PITTE, Jean-Robert & LEMPS, Alain. *Les restaurants dans le monde à travers les âges*. Paris, Éditions Gallimard, 1990.
- SAHLINS, Marshall.
- SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”. In: VELHO, Otávio (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- SPANG, Rebecca. *The Invention of the restaurant*. Harvard, Harvard University Press, 2000.
- VALLE, Victor M. & TORRES, Rodolfo D. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- WARDE, Alan. *Consumption, food and taste*. Londres, Sage, 1997.
- WARDE, Alan & MARTENS, Lydia. *Eating out*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000
- WATSON, James L. *Golden Arches East*. California, Stanford University Press, 1997.
- ZUKIN, Sharon. *The Culture of cities*. USA, Blackwell Publishers, 1995.

A PARTICIPAÇÃO BRASILEIRA NA MISSÃO DE OBSERVADORES MILITARES EQUADOR-PERU – MOMEPE (1995-1999): IMPLICAÇÕES PARA A COOPERAÇÃO REGIONAL

*Leandro de Oliveira Galastri**

RESUMO: Formada por militares de Argentina, Brasil, Chile e Estados Unidos, a MOMEPE exerceu suas atividades entre março de 1995 e junho de 1999, numa região fronteiriça entre Equador e Peru localizada no Vale do Rio Cenepa, na Cordilheira de Condor. Trata-se de uma região selvática, sobre a qual não havia até então acordo sobre demarcação de fronteiras, o que levou aqueles países à guerra no início de 1995. O objetivo da MOMEPE foi promover e monitorar a separação das forças em litígio e a consequente consolidação do cessar-fogo necessário para o início e prosseguimento das conversações diplomáticas. Ela atuou também com os diplomatas dos respectivos países, em algumas capitais nas quais emitiu documentos sobre o andamento das negociações. A perspectiva deste trabalho é definida analiticamente sobretudo pela participação do Exército Brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: cooperação regional; Equador – relações internacionais; Peru – relações internacionais; conflitos regionais.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é apresentar alguns resultados parciais da pesquisa que estamos desenvolvendo sobre a participação do Brasil na MOMEPE (Missão de Observadores Militares Equador-Peru/1995-1999), identificando sua natureza, condições políticas, militares e o de-

* Mestrando em Ciência Política pelo Departamento de Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Unicamp.

envolvimento interno dessa estrutura militar de negociação. Sugere-se a hipótese de que a MOMEPE tenha sido um modelo embrionário do futuro que aguarda as modalidades de emprego das forças armadas num contexto de blocos subcontinentais.

A MOMEPE atuou entre março de 1995 e junho de 1999 na região disputada por Equador e Peru. Trata-se de uma área de selva no Vale do Rio Cenepa, onde inexistiam marcos fronteiriços até então. Composta por militares de Argentina, Brasil, Chile e Estados Unidos, a Missão teve por meta a separação das forças em guerra e a efetivação do cessar-fogo que permitisse o desenvolvimento das negociações diplomáticas.

A Missão caracterizou-se como uma iniciativa regional, sem a participação da ONU, que tradicionalmente arregimenta as forças multinacionais de paz, ou da OEA, que costuma se posicionar em momentos de crise internacional nas Américas. Argentina, Brasil, Chile e Estados Unidos já eram mediadores antigos dessa histórica disputa territorial entre Equador e Peru, o que fez com que os países em conflito optassem por uma solução local.

Em que pese os Estados Unidos não fazerem parte da conformação regional da América do Sul, essa ação conjunta dos exércitos argentino, brasileiro, chileno e norte-americano (que contou ainda, a partir de sua fase intermediária, com a participação de militares equatorianos e peruanos) estabeleceu um precedente para a cooperação militar na região para além do âmbito dos tradicionais exercícios militares. Tanto mais importante para o Brasil, que exerceu um papel central através da coordenação geral das operações. Ao longo dos quatro anos e meio de existência a MOMEPE contou com dez coordenadores gerais, todos generais-de-divisão brasileiros (MOMEPE:..., 1999, p.15).¹

¹ As bases legais para a formação da MOMEPE encontravam-se já no “Protocolo do Rio de Janeiro” de fevereiro 1942, ano em que, após mais um embate fronteiriço, Argentina, Brasil, Chile e Estados Unidos, acompanhados dos países contendores, assinaram o referido documento, comprometendo-se a assegurar a paz até que a fronteira estivesse totalmente demarcada. Em fevereiro de 1995, tendo como base o “Protocolo do Rio”, diplomatas dos quatro países garantes mais Equador e Peru assinaram a “Declaração de Paz do Itamaraty entre Equador e Peru”, tratado em que se previa o imediato envio de uma missão de observadores militares para a região em disputa.

BREVE HISTÓRICO DA DIVERGÊNCIA TERRITORIAL ENTRE EQUADOR E PERU

A MOMEPE surge, como já mencionado, no contexto de uma luta fronteiriça cuja origem remonta à época das independências das colônias espanholas. Logo após o processo de independência, o território da Audiência de Quito (Equador) é anexado à Grã-Colômbia (antigo Vice-Reinado de Nova Granada) em 1822, sob protestos do Peru, que reivindicava a parte sul da região em questão (CASTRO, 1995, p.40). Entre 1822 e 1830, portanto, o território da Audiência de Quito (Equador) formou, com mais os territórios da Colômbia e da Venezuela, a República da Grã-Colômbia (ENGLISH, 1984, p. 234). Em 1830, após um ano de guerra entre Grã-Colômbia e Peru, este sai derrotado e o Equador torna-se um Estado independente com o desmembramento da Grã-Colômbia, que origina ainda os atuais Estados da Venezuela e da Colômbia (chamada Nova-Granada até 1863) (PRADO, 1987, p. 29). A partir de então se estabelece uma indefinição fronteiriça na região amazônica dos territórios de Equador (até 1941 com uma área equivalente ao dobro da que possui hoje, que se estendia ao longo do rio Marañon até o rio Amazonas) e Peru. A mata densa e o difícil acesso ao local prejudicou uma demarcação clara da fronteira. Some-se a isso o fato de que a Espanha nunca se preocupara em delimitar com exatidão as fronteiras entre seus Vice-Reinados, dado que eram todas possessões espanholas. Isso levou a que alguns países sul-americanos se engajassem em disputas territoriais intermitentes.

A disputa entre os dois países começa em 1854 quando o governo do Equador, numa tentativa de adquirir fundos para pagar seus credores internacionais, passa a vender terras “ociosas” na Amazônia para colonos europeus (CORKILL; CUBBIT, 1998, p. 98). Indignado, o governo peruano reivindica soberania sobre as áreas negociadas e exige que o Equador cancele as vendas. Em 1859 soldados peruanos invadem o Equador, que se via envolvido, no momento, em guerra civil. Guayaquil é ocupada e o governo peruano força um dos governos rivais internos do Equador a assinar o Tratado de Mapasingue (1860), que cancelava as negociações citadas acima e reconhecia a soberania do Peru sobre a região.

Quando a guerra civil termina no Equador, os peruanos são expulsos e o Tratado de Mapasingue não é reconhecido.

Em 1887 os dois países iniciam negociações no intuito de resolver suas pendências fronteiriças. Em 1890 elaboram o Tratado García-Herrera, que concede ao Equador acesso ao Rio Maranhão e, conseqüentemente, ao rio Amazonas. Contudo, a partir do final do século dezenove a expansão da demanda mundial por látex confere à região amazônica uma maior importância econômica, tornando-se de grande valor, neste caso, a área concedida ao Equador. Os peruanos, então, recuam na confirmação do tratado (CORKILL; CUBBIT, 1998, p. 98).

Entre 1909 e 1941 houve várias tentativas de mediação da disputa por parte de Espanha, Argentina, Brasil e Estados Unidos. Esses países, se não lograram a resolução da pendência territorial, pelo menos conseguiram evitar que Equador e Peru entrassem em guerra durante aquele intervalo de tempo. Porém, a tensão permanecia com a movimentação de soldados dos dois países na área em disputa (CORKILL; CUBBIT, 1998, p. 99).

O confronto armado finalmente eclodiu em julho de 1941. Após vários enfrentamentos na fronteira, os soldados equatorianos foram vencidos e as tropas peruanas invadiram o Equador (DORATIOTO, 1994, p. 88). Em setembro, o Peru já ocupava toda a parte do território equatoriano que se estendia pela margem do rio Maranhão até o rio Amazonas. Esta área era equivalente a mais da metade do território equatoriano antes do conflito (ENGLISH, 1984, p. 235). Além disso, também haviam sido ocupadas áreas costeiras da província equatoriana de El Oro, que não faziam parte da disputa (DORATIOTO, 1994, p. 88). Formou-se então uma coalizão de países americanos para intervir na disputa, composta por Argentina, Brasil, Chile e Estados Unidos. Entretanto, com a entrada dos Estados Unidos na Segunda Grande Guerra em dezembro (após o ataque japonês a Pearl Harbour), Equador e Peru foram pressionados pelos norte-americanos a acertar um acordo rapidamente, para que os Estados Unidos pudessem centrar sua atenção unicamente no conflito mundial. O acordo firmado no início da década de quarenta, por meio do Protocolo do Rio de Janeiro de 1942 (PROTOCOLO..., 1942), foi unilate-

ralmente revogado pelo governo de Quito em 1960. O motivo alegado foi a descoberta do Rio Cenepa entre os rios Zamora e Santiago. De acordo com o Equador, um tratado baseado em dados geográficos imprecisos não poderia ser considerado válido, pois as imprecisões alterariam o consenso entre as partes (MARCELLA; DOWNES, 1999, p. 6). O acordo do Rio de Janeiro previa que a fronteira seria estabelecida na porção de terra seca entre os rios Zamora e Santiago. Porém, os garantes do acordo ignoravam a existência do Rio Cenepa cortando a tal porção de terra seca, o que fez com que, como dito, o Equador considerasse inválido aquele acordo (MARCELLA; DOWNES, 1999, p. 6). Ainda ocorreriam dois incidentes armados, em 1978 e 1981, este conhecido como “Incidente de Pachica” (SCHEINA, 2003, P. 123), antes do confronto de janeiro/fevereiro de 1995 que desencadearia a organização da MOMEPE.

CARACTERÍSTICAS GERAIS DA MOMEPE

Após aceitarem a mediação oferecida pelos países garantes do Protocolo do Rio de Janeiro de 1942, as partes assinaram, em 17 de fevereiro de 1995, em Brasília, a “Declaração de Paz do Itamaraty”, com o objetivo de consolidar o cessar-fogo e evitar novos embates. Ficou acordado, também, o envio à região de uma missão de observadores militares formada por representantes dos países garantes (a MOMEPE).

A MOMEPE manteve sua base principal em Patuca, no Equador, e um escritório em Bagua, no Peru. Atuou por meio do estabelecimento, com a concordância das partes, de uma Zona Desmilitarizada e duas zonas de controle na região do conflito. Nas zonas de controle, as partes em conflito poderiam manter seus postos militares, desde que os efetivos e armamentos fossem estritamente controlados pela missão e permanecessem aquartelados. A principal atuação da MOMEPE foi a fiscalização aérea (helicópteros brasileiros Black-Hawk adquiridos dos Estados Unidos para a missão) daquelas zonas, com o intuito de verificar a continuidade do cessar-fogo acordado entre as partes para o prosseguimento das negociações diplomáticas. Os vôos eram tripulados por oficiais dos quatro países garantes, mais oficiais de Equador e Peru. Em 17 de junho

de 1999, a MOMEF encerrava sua participação no processo de paz, após aproximadamente quatro anos e meio de trabalho (MOMEF:..., 1999, p. 15).

A PARTICIPAÇÃO DO BRASIL

A participação na MOMEF conferiu ao Exército Brasileiro uma experiência pioneira de atuação junto a outros exércitos do hemisfério americano numa operação real, envolvendo interesses comuns regionais. Num contexto mundial de blocos subcontinentais, a ação coordenada das forças armadas dos referidos países sul-americanos, em especial os amazônicos, pode mostrar-se mais adequada do que a preparação para a guerra contra supostos inimigos vizinhos, tanto mais se considerarmos a noção de “novas ameaças” (narcotráfico, guerrilha, terrorismo, destruição do meio ambiente e, no caso específico de blocos subcontinentais do terceiro mundo, a hegemonia norte-americana após o fim da Guerra Fria), que traz um novo paradigma militar na concepção de “inimigo” (BIATO, 1999, p. 243).

Em que pese o caráter hegemônico dos Estados Unidos nos planos diplomático e militar (e é evidente que o Ministério das Relações Exteriores e as forças armadas brasileiras estão de acordo a esse respeito), a MOMEF expressaria um protagonismo do Brasil nesses mesmos planos. Parte da bibliografia norte-americana sobre o tema procura, em alguns momentos, minimizar a importância da coordenação brasileira, ao mesmo tempo em que atribui ao Comando Sul dos Estados Unidos toda a concepção da operação (HILLER, 1996; SHELTON, 1997; WEIDNER, 1998, 1999).

Um acontecimento que endossaria a tese da pouca relevância do Brasil no processo seria a ameaça que os países garantes fizeram, no final de fevereiro de 1995, de entregar a questão do conflito à OEA, em face das constantes violações do cessar-fogo então recém-acertado. Aparentemente foi levada em conta pelos garantes a capacidade de dissuasão que aquele organismo teria sobre os contendores, com estrutura e poder para sugerir a imposição de embargos comerciais e a suspensão de crédito.

tos de agências internacionais, como o Banco Mundial e o Banco Interamericano de Desenvolvimento, podendo fazer com que Equador e Peru enfrentassem sanções de natureza comercial e política (SELEME, 1995, p. 15). Poder-se-ia sugerir, então, que a efetividade da MOMEPE na garantia do cessar-fogo se deu à sombra de uma ameaça muito maior, qual seja a imposição de sanções materiais por parte da OEA, com a proeminência óbvia dos Estados Unidos.

Outros autores pesquisados, contudo, que enfatizam a necessidade de um caráter estritamente regional para a solução de conflitos dessa natureza, consideram a MOMEPE como exemplo de cooperação a ser seguido pelas forças militares da região, num contexto em que países da América Latina tornam-se engajados em situações além de suas fronteiras imediatas. Embora nesses autores não haja menções específicas à coordenação brasileira, de uma maneira geral observam que casos como o da MOMEPE contribuiriam para fortalecer laços regionais, criando cada vez mais habilidade na resolução local de tais problemas (ESPINOSA, 1999; HERNANDEZ, 1999; SPEEDY, 2000).

CONCLUSÃO

A argumentação acima embasaria a hipótese, já sugerida anteriormente, de que a MOMEPE tenha se configurado num precedente de cooperação autônoma na região. Além disso, não seria difícil observarmos que a MOMEPE pode ter sido, também, uma oportunidade utilizada pelo Brasil para manifestar uma pretendida vocação de liderança militar na região da América do Sul, tendo em vista exatamente o desenvolvimento da capacidade de coordenação da solução regional de conflitos aludida acima, a despeito da participação do Exército dos Estados Unidos na missão.² A questão da “liderança brasileira” pode ser encontrada em do-

² Para o presidente Fernando Henrique Cardoso a MOMEPE teve outros objetivos, como a manutenção da estabilidade na região e o equilíbrio democrático nos países envolvidos. Porém, a vocação de liderança regional é um aspecto da auto-imagem do Exército, embora o papel do Ministério das Relações Exteriores fosse, à época, tentar descaracterizar qualquer indício de tal intento que pareça hostil a vizinhos brasileiros.

cumentos militares e diplomáticos do nosso país. Seria o desejo de uma liderança discreta, porém efetiva.³

Diante de tal conjuntura, volta sempre à tona a questão do poderio dos Estados Unidos sobre o restante das Américas. E a preocupação que se aloja na última instância das reflexões é sempre a seguinte: qual a margem de manobra estratégica de que dispõem os países americanos candidatos a potências regionais? Em entrevista que nos concedeu em dezembro de 2003, o general equatoriano e professor da Flacso do Equador, Oswaldo Jarrín, argumenta que, embora as forças armadas dos países da América do Sul não possam evitar a hegemonia exercida pelos Estados Unidos sobre o continente, a formação de blocos nas sub-regiões é uma alternativa para a segurança coletiva. Lembra que, conforme consenso da Conferência Especial do México, a multidimensionalidade da noção de segurança exige uma representação mais eqüitativa dos países nas organizações internacionais, superando a antiga divisão em áreas de influência das duas maiores potências, conforme estabelecido após a Segunda Guerra Mundial. Considera necessário, segundo suas própria palavras,

(...) un sistema internacional que integre a países con vocación cooperativa y de apoyo mutuo antes que en alianza común ante un enemigo inexistente en la post Guerra Fría. Diríamos un volver al pensamiento kantiano, de apoyo mutuo en la cobertura de las vulnerabilidades propias, menos confrontacional y más constructivo. En

³ Estes documentos não demonstram o que seria tal liderança em sua natureza e funcionamento. Para efeito deste trabalho consideramos como “liderança”, entretanto, a capacidade de um país tomar iniciativas diplomáticas e militares em condições de influenciar as decisões coletivas, isto é, de serem adotadas em partes significativas da sua formulação original. Em declarações públicas o General Gleuber recorria com freqüência à expressão “projeção de poder”, seja em âmbito interno ou externo. Ver páginas eletrônicas: defesanet.web.terra.com.br/noticia/gengleuber/page2.html, www.horadopovo.com.br/2001a/abril/20-04-01/pag2d.htm, www.exercito.gov.br/05Notici/Namidia/impnot/2002/04/170402.htm, www.exercito.gov.br/05Notici/VO/171/organo.htm, consultadas em 20/10/02. Entendemos por “projeção de poder” no âmbito externo a capacidade do Brasil influenciar militarmente as tomadas de decisões geopolíticas por parte dos integrantes da América do Sul.

este nuevo horizonte de seguridad las FFAA resultan vitales no como elementos disuasivos, sino de autodefensa y de cooperación en la seguridad mutua de los países, como unico recurso para enfrentar amenazas reticulares transnacionales.⁴

No caso da América do Sul, antes que na condição de retorno ao pensamento “kantiano”, como sugere o General Jarrín, tal cooperação mútua se faz necessária num momento de política realista extremamente agressiva por parte dos Estados Unidos, em que cada país se torna muito mais vulnerável agindo sozinho. Considerar os Estados Unidos como “inimigos” na aceção comum do termo pode ser um equívoco, mas em algum grau sua atual política de Estado insere-se no rol das chamadas “novas ameaças” identificadas no espaço sul-americano.

ABSTRACT: Formed by military contingents of Argentina, Brazil, Chile and United States (the Guarantor Countries), the Mission executed its activities between March 1995 and June 1999, in a border region of Peru and Ecuador at the Cenepa River’s Valley, near to Cordillera del Cóndor. It is a jungle region where there was no accordance between Quito and Lima about land delimitation marks, what led them to warfare in the beginning of 1995. The aim of MOMEPE was to promote and supervise the withdrawal of both sides troops and subsequent consolidation of the cease-fire, which was required for the beginning and progress of the diplomatic conversations. The MOMEPE was supposed to provide the necessary military conditions to the development of the peace process at the diplomatic instance. The Mission worked also with diplomats of the Guarantor Countries and of Peru and Ecuador, in some capitals where documents about the *status* of negotiations were emitted. The text perspective is analytically defined mainly by the Brazilian Army participation.

KEY WORDS: regional cooperation; Ecuador – international relations; Peru – international relations; regional conflicts.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

⁴ General (r) Oswaldo Jarrín, em entrevista gentilmente concedida a mim, por e-mail, em dezembro de 2003.

- BIATO, Marcel. "O Processo de Paz Peru-Ecuador". *Parcerias Estratégicas*, nº 06, pp. 241-247, março 1999.
- CASTRO, Terezinha de. "Fronteira Peru-Ecuador, a Questão de Côndor", in *A Defesa Nacional*, nº 768, abr/mai/jun 1995, pp. 39-47.
- CORKILL, David e CUBITT, David. *Ecuador: fragile democracy*. London, Latin America Bureau, 1988, pp. 98-99.
- DORATIOTO, Francisco. *Espaços nacionais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 88.
- ENGLISH, Adrian. *Armed Forces in Latin America*. London: Jane's, 1984, p. 234.
- ESPINOSA, Carlos. *Exorcising the demons of war: memory, identity and honor in the Ecuador-Peru peace negotiations*. David Rockefeller Center for Latin American Studies. Harvard University, 1999. Disponível em www.faz.harvard.edu/~drclas/publications/PDFs/espinosa.pdf, consultado em 03/10/02.
- HERNANDEZ, Daryle J. *Peacekeeping and globalization in the west hemisphere: the Peru-Ecuador border conflict*. Community University Consortium for Environmental Justice, 1999. Disponível em www.cucreej.rutgers.edu/global/hernandez.htm, acessado em 03/10/02.
- HILLER, Steve. *Military observer mission Ecuador and Peru (MOMEPE) and JTF Safe Border*. Center for Army Lessons Learned, January-February, 1996. Disponível em http://call.army.mil/products/nftf/jan_feb.96/chpt6.htm, acessado em 03/10/02.
- MARCELLA, Gabriel and DOWNES, Richard. Introduction. In MARCELLA, Gabriel and DOWNES, Richard (orgs.). *Security cooperation in the western hemisphere: resolving the Ecuador-Peru conflict*. Miami, North-South Center Press, 1999, p. 06.
- MOMEPE: um futuro de paz na Cordilheira de Córdor". *Revista Verde-Oliva*, Centro de Comunicação Social do Exército Brasileiro, nº 166, 1999, p. 11.
- PRADO, Maria Lígia. *A formação das nações latino-americanas*. São Paulo, Atual ed., 1987, p.29.

PROTOCOLO DE PAZ, AMISTAD Y LÍMITES. Rio de Janeiro, 26/02/1942. Base de Datos Ser en el 2000. Disponível em, www.ser2000.org.ar/protect/Archivo/d000cb4d.htm , acessado em 16/02/05.

SCHEINA, Robert L.. *Latin America's Wars: the age of the professional soldier. 1900-2001*. 2 Volume. Washington, Brassey's, 2003, p. 123.

SELEME, Ascânio. Fiadores advertem Equador e Peru sobre sanções da OEA. *O Globo*, 25 fev.1995. *O Mundo*, p. 15.

SHELTON, Henry H. Special Operations Forces: Key Role in Preventive Defense. *Defense Issues*, vol.12, nº 12, 1997. Disponível em www.defenselink.mil/speeches/1997/s19970301-shelton.html, acessado em 03/10/02.

SPEEDY, John. Speech to graduates of the Command and General Staff course. *US Army School of the Americas*, 2000. Disponível em, www.army.mil/usamhi/usarsa/speech/cgsc_grad_speech.htm, consultado em 03/10/02.

WEIDNER, Glenn R. MOMEPE's legacy: a new peace, a brighter future. *United States Army*, 1999. Disponível em <http://carlisle-www.army.mil/usamhi/usarsa/academic/momepe's%20legacy.htm>, acessado em 03/10/02.

WEIDNER, Glenn R. Peacekeeping in the upper Cenepa Valley: a regional response to crisis. *United States Army*, 1998. Disponível em <http://carlisle-www.army.mil/usamhi/usarsa/academic/momepndu.htm>, acessado em 03/10/02.

O CIRCUITO DAS APARIÇÕES MARIANAS

*Lílian Maria Pinto Sales**

RESUMO: Pretendemos nesta apresentação analisar algumas manifestações de Nossa Senhora chamadas de extraordinárias – aparições, locuções e imagens milagrosas – a partir da circulação de atores e grupos entre fenômenos marianos, captando as regularidades dessa circulação - as redes ou circuitos. Para isso partimos da análise de três casos – as aparições da Virgem em Jacaré, os cenáculos do MSM e a peregrinação da Virgem do Mel – descrevendo os cenários e os atores para, em seguida, compreender os circuitos estabelecidos por eles. Constatamos a recorrência das manifestações na atualidade e, apesar de se tratar de um fenômeno bastante antigo no âmbito do catolicismo, adquire novas características, que as aproximam da pós-modernidade – especialmente a desterritorialização das aparições e volatilidade da sacralização do espaço.

PALAVRAS-CHAVE: pós-modernidade; desterritorialização

INTRODUÇÃO

Os fenômenos religiosos nos quais pessoas comuns acreditam ter visões da Virgem Maria têm se repetido em vários pontos do país, atraindo uma quantidade considerável de fiéis. Dados da revista *Época* afirmam existirem mais de trezentos casos de visões relatados no Brasil recentemente. Na internet existem várias páginas dedicadas a esse tema. Não apenas as aparições, mas outras manifestações extraordinárias relacionadas a Maria atraem, em alguns casos, multidões de pessoas. Como

* Doutoranda em Antropologia Social - FFLCH/USP

no caso da chamada “Virgem da Vidraça”, em que uma imagem da Virgem foi estampada em uma vidraça, atraindo, durante semanas, um grande público ao local.

Nesse sentido, a questão colocada é se esses casos são isolados ou se apresentam alguma unidade. Ou seja, cada manifestação extraordinária é única ou faz parte de alguma totalidade? Pela recorrência dos fenômenos, consideramos que não se tratam de casos isolados, porém, para considerá-los como uma totalidade, devemos buscar suas regularidades no tempo e no espaço, bem como a presença de elementos reiterativos entre eles. Nessa apresentação nos deteremos nas regularidades no espaço, os circuitos de devoção.

Para isso analisaremos a característica da circulação dos atores por vários fenômenos extraordinários referentes à Virgem – aparições, locuções, imagens milagrosas – buscando sistematizar essa circulação. Nesse sentido, devemos destacar que a devoção a essas manifestações possui configurações específicas, pois, por um lado não existe adesão a um único fenômeno, visto que a grande maioria dos participantes é esporádica ou formada por pessoas que circulam entre manifestações do mesmo tipo, mas sem se fixarem em uma delas. Por outro lado, essa não fixação não possibilita a existência de um conjunto de crenças e comportamentos coesos por parte desses atores ou grupos que circulam. É justamente a circulação que nos interessa, pois confere características novas a essas manifestações – sendo que os próprios fenômenos também circulam, não se tratando, pois, de casos de peregrinação nos moldes “tradicionais”.

Demonstraremos neste artigo que essas novas configurações possuem relação com as formas de apreensão do espaço e do tempo nestas manifestações, conferindo características de modernidade às aparições. Elas extrapolam as referências geográficas fixas – ocorrendo nos locais em que estão os videntes – e sacralizam estes espaços por curtos períodos de tempo – o tempo de duração e permanência das visões nos locais. Assim, buscamos sistematizar esses fenômenos pela apreensão das redes de atores que mobiliza e dos circuitos que eles estabelecem, tentando compreender as novas configurações de um antigo fenômeno.

Padrões recorrentes das manifestações extraordinárias da Virgem foram observados por autores que estudaram especificamente as aparições marianas. As visões de Nossa Senhora a videntes, transmitindo-lhes alguma mensagem verbal, é um fenômeno que se intensifica a partir da contra reforma. Segundo Warner “*em um período que as relíquias haviam sido consideradas fraudulentas, um novo filão de coisas santas a serem exploradas se abre através das visões*” (1983). Segundo a autora, demonstram uma ansiedade da Igreja Católica em renovar sua intimidade com a divindade, abalada pelo descrédito das relíquias e indulgências após a reforma protestante. As aparições sacralizam as pessoas e os locais onde ocorrem, trazendo, pois, para o plano terreno toda a sacralidade associada à figura de Nossa Senhora, ou seja, não apenas os videntes passam a serem considerados santos, como o próprio local da aparição é santificado.

Entretanto, é a partir de meados do século XIX que o número de aparições aumenta. As principais aparições reconhecidas oficialmente pelo Vaticano datam desse período, como Lourdes em 1856 – e Fátima – em 1917. Segundo Steil, as aparições do final do século XIX e início do século XX estruturam um modelo padronizado para as aparições marianas, que se repete, em muitos casos, até os dias de hoje. Segundo ele: “*Será apenas a partir da Idade Moderna que as aparições adquirem o sentido que possuem atualmente, de uma revelação particular e privada a videntes que recebem a missão de divulgá-las aos demais*” (2003:24). Sob esse aspecto, a mensagem e os segredos transmitidos pela Virgem aos videntes tornam-se os eixos em torno dos quais o evento das aparições modernas vai se organizar. Até os dias de hoje, as aparições de Nossa Senhora, inclusive no Brasil, mantêm as mensagens e os segredos transmitidos através de visões.

É, porém, a aparição ocorrida em Medjugorge, na antiga Iugoslávia, que estabelece novos padrões para as aparições do final do século XX. Segundo Almeida, a aparição de Medjugorge é o fenômeno que rompe com algumas das características recorrentes das aparições marianas. Duas características são destacadas por Almeida: o tempo de duração das visões e a desterritorialização destas. Enquanto nas aparições anteriores o número de visões foi bastante restrito, ocorrendo durante um curto espaço de tempo – em Fátima ocorreram sete aparições, durante

sete meses – possuindo um local fixo para as manifestações – uma gruta em Lourdes, uma árvore em Fátima –, a aparição de Medjugorje rompe com esse padrão, pois são inúmeras manifestações ocorridas diariamente durante mais de duas décadas – as aparições acontecem desde 1981, todas as tardes – e, além disso, as visões ocorrem em qualquer local em que o visionário esteja presente, ou seja, elas perdem a referência geográfica, se desterritorializam¹.

Sob esse aspecto, as aparições da atualidade – não apenas Medjugorje – são caracterizadas pela circulação dos fenômenos – dos videntes e das pessoas. Esse fato aproxima as manifestações mais recentes das características da modernidade, em que a superação de barreiras geográficas “*venceu as barreiras espaciais em tal grau que por vezes o mundo parece encolher sobre nós*” (Harvey, 1989:219). Isso ocorreu devido a vários fatores, especialmente às inovações tecnológicas nos transportes – “que aniquilam o espaço por meio do tempo” e nos meios de comunicação. Nesse sentido, as pessoas envolvidas ou interessadas nos fenômenos circulam, mas também as informações sobre eles – seja na forma de livros e fitas K7, seja na forma virtual de páginas na internet. Neste artigo nos aprofundaremos nas formas de circulação de pessoas por entre esses fenômenos, embora também mencionemos a circulação de informações.

Os trabalhos mencionados, apesar de demonstrarem importantes características das aparições marianas, não se detêm na existência de uma totalidade entre elas, fixando-se em seus aspectos comuns. Não demonstram, pois, o reconhecimento de uma unidade entre eles por parte dos devotos: apesar dos aspectos comuns, cada manifestação permanece isolada.

Nesta análise, partimos da descrição do cenário dessas manifestações e de seus atores, observando que não são casos isolados, mas que existe uma dinâmica de contato e intensa troca de informações entre os atores e os cenários, formando um grande circuito de devoção às manifestações extraordinárias da Virgem – aparições, locuções e milagres.

¹ Embora Medjugorje tenha se tornado um local de peregrinação Mariana mundial – do mesmo vulto que Fátima e Lourdes – a visão acontece em qualquer local em que a vidente estiver, inclusive em outros países.

Nesse sentido, devemos, por um lado, demonstrar a intensa circulação das pessoas e dos fenômenos – o rompimento com a fixidez do espaço – e, por outro lado, a intensa relação entre as manifestações, apesar de sua desterritorialização.

Durante nosso trabalho de campo percebemos que ao mencionar as aparições devemos também nos estender a outras manifestações extraordinárias, pois as visões são apenas um dos nós de uma rede de fenômenos marianos “extraordinários” ao qual os devotos se reportam, ou seja, esses fenômenos pertencem a uma rede de relações religiosas extensa e diversificada, que também abarca outros fenômenos considerados milagrosos que interessam aos devotos.

Procuramos, pois, nesta apresentação, sistematizar essa rede de religiosidade no espaço, utilizando o conceito de circuito desenvolvido por Magnani, segundo o qual circuitos são “*espaços, estabelecimentos e equipamentos caracterizados pelo exercício de determinada prática ou oferta de determinado serviço, porém, não contíguos na paisagem urbana, sendo reconhecidos como uma totalidade apenas por seus usuários*” (45:2000)

Para isso, descrevemos os atores referentes a três manifestações marianas extraordinárias – as aparições da Virgem em Jacaré, as locuções do Pe. Gobbi e a imagem de Nossa Senhora que verte mel – buscando sistematizar seus circuitos religiosos, em um primeiro momento, para, em seguida, compará-los, na busca de uma possível unidade ou totalidade entre eles, observada pelas relações estabelecidas entre os diferentes atores.

Devemos ressaltar que o conceito de circuito, embora tenha sido constituído para dar conta de dinâmicas de metrópoles, é aqui utilizado tanto em contextos urbanos como rurais, sendo a contigüidade espacial inexistente nos circuitos observados – que em vários casos, inclusive, estendem-se a santuários marianos internacionais. Para utilizá-lo, porém, consideramos outras possibilidades abertas por Magnani. Segundo ele, o conceito de circuito “*possibilita o exercício da sociabilidade, porém, de forma mais independente em relação ao espaço, sem se ater à contigüidade*” (68:1999). Nesse sentido, nos deteremos na sistematização dos circuitos, ou seja, a sistematização das manifestações freqüentadas e referidas pelos atores

dos três fenômenos mencionados, que não possuem contigüidade espacial e, em alguns casos, não ocorrem no contexto urbano. Além disso, é fundamental mencionar que a característica da desterritorialização das aparições constitui-se em um complicador para a idéia de circuito, pois não são apenas os atores que circulam, mas também os fenômenos, que, em alguns casos, perdem a referência espacial.

A APARIÇÃO DE NOSSA SENHORA EM JACAREÍ

A aparição de Nossa Senhora em Jacareí², interior de São Paulo, teve início no ano de 1991. Seu vidente era o então adolescente Marcos Tadeu, de treze anos. A primeira visão ocorreu numa tarde, quando o menino voltava para a casa após a aula, e desde então se repete todo dia, quando a “senhora do céu” lhe transmite alguma mensagem. Nos detemos nos chamados cenáculos, rituais mensais, durante os quais, segundo os fiéis, aconteceria a aparição e a transmissão de uma mensagem especial.

Atualmente, os cenáculos atraem cerca de 2000 fiéis mensalmente, vindos de várias localidades, principalmente do estado de São Paulo. A grande maioria dos freqüentadores vem em excursões, de ônibus ou vans. Os cenáculos são realizados na zona rural e ocorrem aos segundos domingos de cada mês, pela manhã, durando aproximadamente quatro horas, entre as nove e as treze horas. O ritual é realizado ao ar livre, no alto de uma pequena montanha. A primeira impressão é a de um grande piquenique, pois os participantes levam uma série de apetrechos – cadeiras de praia, toalhas de mesa, esteiras, guarda-sóis, cestas com alimentos – que visualmente lembram mais um domingo no parque ou na praia do que uma aparição da Virgem Maria.

É justamente um piquenique que presenciamos nas primeiras horas do cenáculo. Vários pequenos grupos reunidos em volta de uma cesta de comida, em suas cadeiras, lonas, esteiras... Paralelamente, o vidente

² Jacareí está situada no Vale do Paraíba paulista, no eixo Rio - São Paulo, às margens da rodovia Presidente Dutra, a aproximadamente 70 Km da cidade de São Paulo. Possui características de uma cidade média, com aproximadamente 120.000-habitantes e algumas indústrias importantes.

Marcos Tadeu já está no “altar” e inicia suas orações – uma série de terços – terço da libertação, de Nossa Senhora desatadora dos nós, entre outros. Entremendo as orações, Marcos faz referência constante a mensagens proferidas em outras aparições marianas, principalmente de divulgação internacional, estabelecendo conexões e aproximações com as mensagens de Jacaré. Inclusive, durante o próprio cenáculo o fiel pode comprar produtos religiosos referentes a outras aparições de Nossa Senhora, à venda na barraca do santuário. Enquanto Marcos conduz as orações, uma enorme fila aguarda na entrada – os fiéis ficam cerca de uma hora à espera antes de poderem comprar os produtos oferecidos – terços, medalhas, fitas de vídeo, livros, folhetos... Mesmo a conversa dos consumidores na fila demonstra o seu conhecimento e as conexões sobre várias manifestações, pois preenchem seu tempo de espera trocando impressões e informações sobre diversos fenômenos marianos.

Nesse sentido, a referência constante a outras aparições marianas é característica marcante do cenáculo, estando presente desde o discurso do vidente até os produtos religiosos oferecidos. Aspecto semelhante foi observado por Mariz nas aparições de Niterói. A autora menciona o fato de os seguidores de aparições possuírem amplo conhecimento sobre diversas manifestações da Virgem. Segundo ela, *“apesar de mais ligado ao evento em Niterói e ao vidente Ricardo, o grupo se interessa e se informa sobre diversas aparições que estão ocorrendo. Prega e evangeliza a partir desses discursos, que procura integrar em um único”* (2003:254) Nesse sentido, segundo a autora, *“para o grupo de apoio, as mensagens de Ricardo são parte de um conjunto mais amplo de avisos, sinais e recomendações. (...) O que se prega é fruto desse trabalho de articulação de mensagens diversas, que identifica os pontos que se reforçam e se complementam.”* (2003:264).

Em Jacaré, observamos a articulação de elementos presentes em diversas aparições. O cenáculo parece integrar uma rede ou circuito de aparições de Nossa Senhora, não estando isolado, mas pertencendo a uma totalidade de eventos do mesmo tipo, reconhecida pelos devotos. Nesse sentido, a oferta de um consumo religioso referente a fenômenos semelhantes, a menção constante durante o cenáculo de mensagens de outras aparições e o interesse do público em trocar informações sobre

elas indica a existência do circuito de aparições marianas, havendo o reconhecimento de sua existência por parte dos freqüentadores do cenáculo de Jacaréí. Por esse circuito, pois, não circulam apenas pessoas, mas bens simbólicos (terços, fitas) e palavras (mensagens, livros com mensagens e interpretações).

Não podemos classificar esses freqüentadores como *usuários habituais* de outras aparições, ou saber se apenas possuem conhecimento e interesse sobre elas. Sob esse aspecto, importa destacar que os devotos das aparições não pertencem a uma rede homogênea de freqüência religiosa, pelo contrário, são procedentes de diferentes localidades, possuem diferentes graus de adesão à religiosidade das aparições, alguns são vinculados a movimentos da Igreja – como a RCC – outros apenas católicos “de missa”.

O circuito mariano mencionado, portanto, é o estabelecido pelo grupo de apoio das aparições de Jacaréí – foram eles que publicaram o livro das aparições, que organizam o ritual, com as mensagens a serem lidas, bem como a barraca com os produtos de outros fenômenos marianos.

O CIRCUITO DO GRUPO DE APOIO

O grupo de apoio é constituído pelos seguidores que acompanham de perto o fenômeno das aparições, e não apenas os cenáculos, sendo eles, justamente, os responsáveis pela sua organização. Todos moram atualmente em Jacaréí – sendo que uma parte deles deixou suas cidades para se dedicar ao fenômeno – e possuem uma certa coesão e mesmo unidade, especialmente no que se refere aos trajetos religiosos de seus membros, que basicamente apenas freqüentam as atividades religiosas promovidas pelo próprio grupo, com exceção da missa. Eles estabelecem praticamente um único trajeto religioso, composto pelos serviços e bens oferecidos pelo próprio grupo e pelo vidente. Estamos aqui utilizando a definição de trajeto estabelecida por Magnani, segundo a qual “*os trajetos transformam as possibilidades dos circuitos em usos reais, o usuário ou grupo circula, vai de um ponto ou equipamento a outro, no interior de um circuito*” (69:2000).

Entretanto, importa destacar que, apesar dos trajetos do grupo de apoio serem restritos, eles estão inscritos em um circuito bastante amplo,

referente a outras aparições de Nossa Senhora em âmbito nacional e mesmo internacional. Nesse sentido, mesmo que essas aparições não se constituam em usos reais pela maior parte dos participantes do grupo de apoio, elas são uma referência constante em seu discurso. Eles possuem informações sobre diversas aparições, procurando estabelecer elos de proximidade e mesmo continuidade entre elas.

Partiremos aqui do exemplo de um livro publicado por esse grupo, que contém todas as mensagens de Nossa Senhora em Jacaré. Seu título é: “Maria nas aparições de Jacaré”, e possui como subtítulo referências às seguintes mensagens de Nossa Senhora: “a aparição de Fátima é o início... e este lugar é a conclusão das mensagens de Fátima...” e “A confirmação e a continuação de Garabandal”. Esse é um exemplo significativo da importância de algumas aparições internacionais para o evento, que não se constitui em um fato isolado, mas parte de uma rede de fenômenos semelhantes, que começa em Fátima, continua em Garabandal e é confirmado em Jacaré.

Além dessas, a aparição de Medjugorje, na antiga Iugoslávia, também é uma referência constante para o grupo de apoio, estando presente durante os cenáculos e sendo mencionada por eles como “a grande aparição em curso na atualidade”³, sendo “o local” aonde sonham realizar uma peregrinação. O vidente Marcos já a realizou, estabelecendo contato com a vidente local - Mirjana.

Assim, a referência a esses três eventos – Fátima, Garabandal e Medjugorje - é comum durante o cenáculo. Além de haver material sobre eles à venda na banca de produtos religiosos organizada durante o ritual, está presente nas publicações e no discurso do grupo de apoio. Constitui-se, assim, um circuito de aparições internacionais para o grupo de apoio⁴.

³ A aparição de Medjugorje ocorre desde 1981. A princípio as mensagens eram diárias e recebidas por cinco videntes, mas com o passar dos anos elas tornaram-se mensais, sendo que atualmente apenas uma das videntes – Mirjana – continua recebendo-as, no dia 25 de cada mês.

⁴ Veremos a seguir que a articulação, e mesmo a relação de continuidade entre as três aparições mencionadas, tornando-as um circuito imaginário, está presente também entre outros devotos marianos, como no caso da Renovação Carismática Católica e do Movimento Sacerdotal Mariano.

Além das referências internacionais, existe também um circuito nacional. As menções a outras aparições nacionais da Virgem também são comuns entre o grupo de apoio. Evidências disso estão não apenas nas mensagens transmitidas durante a oração, mas no sermão final do vidente, que remete a elas para legitimar sua própria visão, procurando mostrar semelhanças entre elas. Nesse aspecto, há uma conexão entre vários atuais videntes de Nossa Senhora pelo Brasil, que mantêm contato e inclusive visitam-se. Existem fotos de Marcos ao lado de dois outros atuais videntes – Mirna, de Muriaé, Minas Gerais e Ricardo, de Niterói, no Rio de Janeiro, bem como fotos dos dois videntes – Mirna e Marcos – ao lado da vidente de Medjugorge.

Nesse sentido, percebemos, a partir do grupo de apoio, esse circuito de devoção a fenômenos extraordinários composto, por um lado, de visões internacionais – partindo de Fátima, considerada como o início de um grande período de aparições da Virgem aos homens, passando por Garabandal e Medjugorge, todas na Europa – e, por outro lado, de aparições em curso no Brasil atualmente, estabelecendo, inclusive, conexões entre os videntes. As aparições brasileiras importantes para o grupo de apoio são, principalmente, Muriaé, em Minas Gerais, com a vidente Mirna; Niterói, no Rio de Janeiro, com o vidente Ricardo e Piedade, em Minas, com a vidente Marilda.

Esse circuito, porém, não se fecha em torno das aparições marianas, estendendo-se a outros tipos de fenômenos mágicos, “milagrosos”, como as locuções interiores, nas quais os chamados confidentes acreditam ouvir a voz de Nossa Senhora em seus corações. Trata-se de um fenômeno bastante semelhante às aparições, havendo também a transmissão de uma mensagem, com a diferença que o confidente não vê Maria, como ocorre com os videntes.

O caso mais mencionado pelo grupo de apoio é o das locuções do Pe Gobbi – sacerdote italiano que, segundo eles, recebe diariamente mensagens de Nossa Senhora, desde 1973. A realização de cenáculos marianos nos moldes estabelecidos pelo Pe Gobbi é comum entre o grupo de apoio, bem como a utilização das mensagens recebidas por ele du-

rante os rituais de Jacaréi – publicadas em um livro chamado “Aos sacerdotes, filhos preferidos de Nossa Senhora”.

Nesse ponto devemos, pois, analisar alguns aspectos das locuções do Pe Gobbi e de seu ritual de devoção a Nossa Senhora – os cenáculos marianos. Os rituais de que participamos foram realizados na paróquia de São José dos Campos, devido a nosso interesse em observar os participantes desse movimento fora do contexto do grupo de apoio das aparições de Jacaréi.

O CENÁCULO MARIANO DO PE GOBBI

Os cenáculos marianos do Pe Gobbi tiveram início em 1973, a partir da primeira locução da Virgem recebida por ele na capela de Nossa Senhora de Fátima, em Portugal. Ele recebeu então a missão de organizar um movimento de devoção à Virgem, que foi batizado como Movimento Sacerdotal Mariano (MSM).

Os cenáculos marianos, rituais característicos do movimento, são realizados por pequenos grupos de pessoas, podendo ser domésticos, contando com cerca de dez pessoas, ou rituais maiores, realizados em capelas, com a presença de até duzentas pessoas. O fundador do movimento e confidente das locuções – Pe Gobbi – não necessita estar presente para a realização dos rituais. Ele circula por todo o mundo, recebendo mensagens diárias de Nossa Senhora e, portanto, levando-a por todos os locais por onde passa. Os cenáculos, pois, não necessitam de locais fixos para sua realização, e sequer da presença do confidente, apenas do livro que contém as mensagens transmitidas a ele pela Virgem – a simples leitura das mensagens proferidas por Nossa Senhora é suficiente para reiterar a sua presença nos cenáculos.

Devemos destacar que algumas pessoas que realizam os cenáculos do Pe Gobbi estabelecem um circuito de religiosidade, devoção e, quando possível, freqüência a outras manifestações extraordinárias de Nossa Senhora. Começaremos pelo contato e informação sobre outras manifes-

tações. Logo no início de um dos cenáculos⁵, um homem que distribui os panfletos de acompanhamento do ritual usa, de forma bastante evidente, o medalhão característico das aparições de Jacareí. Essa foi a primeira indicação de que, a partir da observação de outros grupos, os fenômenos se repetem, constituindo um circuito de religiosidade – locais, devoções ao “extraordinário” – comuns entre diferentes grupos.

Para confirmar essa indicação inicial devemos sistematizar o circuito estabelecido pelos devotos do MSM. Importa destacar que nos referimos às lideranças do movimento em São José dos Campos – suas coordenadoras –, não que seja este um circuito comum a todos os seus devotos.

Como observado em relação ao grupo de apoio de Jacareí, as referências a algumas manifestações da Virgem são constantes, estando presentes na fala das pessoas com as quais conversamos e também no material impresso sobre o MSM. A referência mais presente é Fátima. Na capa do livro, central para o movimento, há uma foto do Pe Gobbi ao lado de uma imagem de Nossa Senhora de Fátima. Além disso, ao menos três devotas mencionaram que seu grande sonho é conhecer Fátima. Podemos ter como exemplo o circuito estabelecido por uma das coordenadoras:

“Meu maior sonho é conhecer Fátima, por que foi lá que tudo começou, foi onde Pe Gobbi recebeu sua primeira locução. O movimento tem uma ligação muito forte com Fátima... Lourdes também eu queria conhecer, depois de Fátima queria ir muito a Lourdes... Medjugorge também acho interessante, mas nem tanto, lá ainda a Igreja não aprovou, então não interessa tanto, mas eu queria ir.”

Esse depoimento demonstra o circuito oficial reproduzido pela coordenadora do MSM, devido à importância em seguir as determinações da hierarquia. Nele constatamos a centralidade de Fátima, como o local de início, o grande sonho, bem como a referência à outra aparição

⁵ Participamos de cenáculos marianos na cidade em São José dos Campos, na capela da Igreja Pe Rodolfo, às terças-feiras à tarde.

aceita oficialmente: Lourdes, na França. Medjugorge também é mencionada, mas como secundária, sob a justificativa de que ainda não foi oficialmente regulamentada.

Existe uma determinação, estabelecida pelo Pe Gobbi, de que o movimento deve ser absolutamente obediente à hierarquia da Igreja, a seus representantes locais – padres e bispos. Essa é uma determinação presente na introdução do livro e destacada pelas três coordenadoras entrevistadas. Devemos, entretanto, destacar que se tratam de pessoas que estão à frente do movimento e muito próximas da hierarquia. Ou seja, devem ser, por um lado, reprodutoras da “doutrina” do MSM, e, por outro lado, aceitas pela hierarquia⁶.

A postura de obediência determina, inclusive, a relação dessas coordenadoras com outros eventos extraordinários existentes no Brasil. Elas negam a frequência ou participação em qualquer um deles, não apenas delas, mas de todos os participantes do MSM, caso não sejam oficialmente aceitos pelo bispo local. Uma das lideranças coloca que *“se há uma aparição e não há aprovação eclesial eu não vou e o pessoal do movimento também aprendeu a não ir, por causa da obediência. (...) Como em Jacaré, lá no Marquinhos, ninguém do movimento vai.”*

Negam, pois, a participação ou mesmo o interesse em qualquer outro evento extraordinário relacionado com a Virgem, não apenas Jacaré. Nesse sentido, o circuito estabelecido pelas coordenadoras do MSM é o das aparições oficialmente aceitas pela hierarquia, e, como os fenômenos oficiais são todos internacionais, esse circuito é mais imaginário do que um uso real, devido às dificuldades de percorrê-lo. Apesar das dificuldades, há pessoas no movimento que já o percorreram, existindo, inclusive, agências de turismo no Brasil que oferecem um “circuito religioso” na Europa, visitando os santuários marianos – Fátima, Lourdes e Medjugorge.

⁶ Apesar de todos os cuidados com a obediência, as relações entre o MSM são constantemente tensas, devido à presença do livro. Muitos sacerdotes não acreditam na veracidade das locuções e desestimulam, em alguns casos mesmo proíbem, a sua aquisição e leitura pelos paroquianos.

Entretanto, devemos destacar que, embora esse circuito internacional seja também traçado por outros participantes do MSM que não os coordenadores, a rigidez com relação à obediência às determinações da hierarquia, no que se refere à participação em fenômenos marianos extraordinários, não está presente. Pelo contrário, o trânsito por várias dessas manifestações, bem como as inúmeras informações sobre elas são bastante comuns. Exemplo disso foi a observação da utilização do medalhão referente às aparições de Jacaréi por alguns dos presentes no cenáculo mariano em São José dos Campos.

Alem disso, vários participantes não são ligados apenas ao MSM, mas se interessam e circulam por outros fenômenos extraordinários – como no caso a aparição de Jacaréi. Alguns destes participantes possuem vínculo com o movimento carismático (RCC), sendo que as menções e freqüências marianas estabelecidas por alguns devotos dos cenáculos marianos são semelhantes às presentes entre os carismáticos. Nesse sentido, o circuito mariano estabelecido por alguns devotos do MSM é, na verdade, o circuito mariano presente entre os carismáticos, que não se restringe às aparições aceitas pelo Vaticano.

São fiéis carismáticas que também participam do MSM, possuem o livro e o lêem em casa. Sob esse aspecto, colocam as locuções do Pe Gobbi no mesmo patamar de importância que outras manifestações, tanto internacionais como nacionais. Ou seja, suas locuções são tão extraordinárias como as visões de Jacaréi, por exemplo, fato que justifica o interesse, informação e circulação entre vários desses fenômenos⁷. Denominamos esse grupo de carismáticos marianos, e trataremos dele a seguir.

OS CARISMÁTICOS MARIANOS

Existe uma parcela dos carismáticos que se consideram marianos, sendo devotos fervorosos de Nossa Senhora e interessados em fenômenos extraordinários relacionados a ela – como aparições e imagens mila-

⁷ Ou seja, não existe a devoção exclusiva ou primordial às locuções por parte dessas devotas participantes do MSM, como é colocado por suas coordenadoras.

grosas. O circuito mariano, entretanto, não se constitui como um circuito principal para os carismáticos, mas sim como um circuito derivado do circuito principal da RCC. Ou seja, seria pelo circuito carismático que os fiéis tomariam conhecimento e contato com as aparições, das opções de locais que constituem um circuito mariano, pois, nas palavras de Magnani: “É possível distinguir circuitos em múltiplos planos: desde um mais abrangente, que reúne diversas modalidades de uma mesma prática – é o circuito principal – até segmentos mais particularizados, congregando setores específicos”. (1999:68). Nesse sentido, a relação entre os carismáticos e as aparições parece se estabelecer como um segmento particularizado, não compartilhado por todos os carismáticos, mas estabelecido a partir das opções, crenças e práticas da RCC.

Destacamos, como ilustração às crenças carismáticas marianas, a centralidade do chamado “ciclo de Maria”, idéia estabelecida pelo Pe Jonas Abib, um dos fundadores e líder nacional da RCC, segundo a qual existe um ciclo de aparições da Virgem, iniciado em Fátima (1917), continuado em Garabandal (1960) e que deve se encerrar em Medjugorje (1981). Segundo ele, em Fátima as aparições aconteciam pela manhã, em Garabandal no meio do dia e em Medjugorje às 17:40 horas. O horário das aparições indicaria o fim do tempo dado por Deus para a humanidade, a proximidade do Juízo Final. Essa concepção é propagada a partir de livros e impressos, bem como pela rede carismática de rádio e televisão “Canção Nova”, demonstrando, por um lado, a centralidade das aparições entre os carismáticos e, por outro lado, o circuito mariano internacional da RCC.

Essas três aparições européias são referência constante no discurso carismático. Mencionaremos o exemplo de duas carismáticas, que também participam dos cenáculos do Pe Gobbi. Para elas, a referência mais importante nos dias de hoje é Medjugorje, onde a Virgem transmite mensalmente uma mensagem. Internacionalmente, também mencionam Garabandal, na Espanha, e Fátima, novamente como o princípio de um ciclo de aparições da Virgem. Elas, inclusive, já realizaram viagens à Europa para conhecer os santuários marianos – Fátima, Lourdes e Medjugorje –

oferecidos pelas agências⁸, e, além disso, incluíram Garabandal no pacote.

Entretanto, seu interesse pelas aparições é mais amplo, possuindo conhecimento e informações sobre várias manifestações. Na casa de ambas existe muito material sobre esses fenômenos – livros, revistas, jornais, fitas de vídeo, entre outros. Nacionalmente, podemos destacar algumas manifestações das quais participaram: Muriaé (vidente Mirna), Piedade das Gerais (três meninas videntes), Belo Horizonte (Raimundo Lopez) e Jacareí, além de outras que conhecem através de fitas de vídeo e folhetos: como Niterói (Ricardo) e Taquari.

Nesse sentido, esses devotos de aparições possuem amplo conhecimento sobre diversas manifestações da Virgem. Esse fato foi também observado por Mariz, em seu artigo sobre as visões de Ricardo, em Niterói. Segundo ela *“apesar de mais ligado ao evento em Niterói e ao vidente Ricardo, o grupo se interessa e se informa sobre diversas aparições que estão ocorrendo. (...) Para o grupo de apoio, as mensagens de Ricardo são parte de um conjunto mais amplo de avisos, sinais e recomendações.”* (2003:264). Segundo Mariz, o grupo de Niterói tem conhecimento e contato com outros videntes, possuindo fitas de vídeo sobre Marcos, de Jacareí, e Mirna, de Muriaé, e livros sobre Raimundo Lopez, de Belo Horizonte e Nilda, de Anápolis.

Assim, o interesse sobre manifestações extraordinárias da Virgem está presente entre os devotos de aparições, seja em Jacareí, São José dos Campos ou Niterói, constituindo um circuito de aparições marianas, no qual não apenas os devotos informam-se e circulam entre vários eventos desse tipo, como em alguns casos também os videntes e confidentes. Nesse sentido, não são manifestações isoladas, mas possuem uma unidade, constatada pela circulação de devotos e pela intensa troca de informações sobre elas⁹.

⁸ Basta assistirmos à rede católica carismática “Canção Nova” para constatar nos intervalos comerciais a oferta de pacotes turísticos religiosos aos santuários marianos europeus, que também incluem o Vaticano. Além disso, um olhar mais atento nas agências de turismo nos leva a perceber que a oferta desse tipo de serviço está presente em algumas delas.

⁹ Essa unidade é construída pelos diferentes devotos, tanto que o circuito, apesar das imensas sobreposições, não é idêntico para as pessoas de diferentes movimentos, ou mesmo entre participantes de um mesmo fenômeno, variando de acordo com o local de que falam.

Exemplo disso foi uma excursão realizada por Célia, da RCC, para a aparição de Muriaé, na qual Marcos, vidente de Jacareí, estava presente, demonstrando seu interesse e contato com outros videntes. Ou seja, era uma excursão para uma aparição Mariana, organizada por uma fiel carismática, que também participa dos cenáculos do Pe Gobbi, em que o vidente de uma outra aparição estava participando. Da mesma forma, Célia também possui uma foto da vidente Mirna ao lado de Mirjana – a vidente de Medjugorje.

Para finalizarmos, descreveremos um cenáculo realizado na comunidade carismática Magnificat, em São José dos Campos, por conta da visita de uma imagem de Nossa Senhora que verte mel, óleo e sal pelos olhos. Destacamos a confluência de todos os tipos de devotos marianos nesse evento, demonstrando, por um lado, a circularidade deles nesse tipo de manifestação, e, por outro lado, como os circuitos de diferentes atores e grupos possuem pontos comuns.

A VIRGEM DO MEL NA COMUNIDADE MAGNIFICAT

A chamada “Virgem do mel” é uma imagem de Nossa Senhora de Fátima vinda de Portugal, que, no ano de 1994, começou a verter mel pelos olhos, como se fossem lágrimas. Atualmente ela tem autorização do bispo de Maringá – onde mora sua proprietária – para circular pelo país, dependendo sempre também da autorização do bispo da localidade a ser visitada. Nesse sentido, não existe um local fixo para as peregrinações, como um santuário, pelo contrário, é a própria imagem que peregrina pelo Brasil.

Constatamos a presença de diferentes atores ou grupos nesse evento. Podemos mencionar quatro deles: Os carismáticos de São José dos Campos, os coordenadores do MSM, o vidente Marcos e o grupo de acompanhantes da imagem - são mulheres com mais de sessenta anos, não ligadas a nenhum movimento ou grupo da Igreja, e se denominam católicas “de missa”, estando seu circuito religioso relacionado às peregrinações da própria imagem.

Interessa destacar que, apesar de não participarem de outras manifestações extraordinárias da Virgem, conhecem pessoalmente vários videntes e confidentes – como Marcos, Mirna, Pe Gobbi, Ricardo e Diogo – devido à presença deles nos locais que a imagem do mel percorre. Ou seja, é comum os confidentes de diferentes manifestações no Brasil irem ver a imagem da Virgem do mel, quando ela se encontra relativamente próxima de suas cidades de origem, como fez o vidente Marcos, de Jacaré.

No que se refere aos carismáticos, demonstramos que eles se interessam e participam de diversas manifestações extraordinárias, sendo a Virgem do mel mais um desses eventos sobre os quais se informam e participam, tanto que o interesse na visita partiu da comunidade Magnificat. Já os coordenadores do MSM foram taxativos, apenas participaram, inclusive com a realização de um cenáculo mariano durante o evento, devido à autorização oficial, caso contrário não iriam.

Ou seja, por diferentes aspectos, vários grupos estiveram presentes, o que novamente evidencia a circulação dos “devotos marianos”, bem como de videntes e confidentes da Virgem, que também circulam e a levam em peregrinação pelo país, seja como imagem, seja como mensagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou sistematizar manifestações extraordinárias de Nossa Senhora. Pudemos constatar a circularidade de pessoas devotas à Virgem, no que se refere a essa devoção a fenômenos mágicos, como aparições e locuções interiores. Ou seja, existem redes de interesse religioso por esses fenômenos, que mobilizam devotos e estabelecem circuitos de frequência e informações religiosas, constituídos de pessoas que circulam entre os eventos, que têm informação sobre diversos confidentes, que se interessam sobre “fenômenos extraordinários” marianos.

A partir das categorias de circuito e trajeto foi possível sistematizar essas manifestações, retirando-as do caos em que pareciam mergulhadas, e estabelecendo um circuito de manifestações extraordinárias, estabelecido pelos devotos ou grupos de diferentes fenômenos. Esses circuitos são

formados por eventos extraordinários, constituindo uma unidade reconhecida pelos atores, que permite o trânsito entre eles, bem como “nós” ou pontos de confluência de atores de diferentes manifestações, como o caso da visita da Virgem do Mel à Magnificat.

Sob esse aspecto, constatamos que existe um circuito de aparições marianas européias comum aos devotos e grupos analisados, que possui apenas algumas variações, constituído pelas seguintes visões: Fátima, Lourdes, Garabandal e Medjugorje. A primeira e a última estão presentes em todos os circuitos observados, sendo que apenas Garabandal não faz parte do circuito das coordenadoras do MSM – devido ao combate da hierarquia católica a esse fenômeno – e Lourdes não seja central nos demais circuitos – embora sempre mencionada e presente em todos os pacotes de turismo religioso europeu, talvez por ser um dos maiores santuários marianos do mundo.

Nesse sentido, não surpreende a presença de Fátima e Lourdes no circuito desses fiéis, pois são dois dos maiores santuários de peregrinação Mariana do mundo. Além disso, a aparição de Fátima, segundo Steil *“estrutura um modelo padronizado para as aparições do pós-guerra, que se repete até os dias de hoje, com algumas variações, nos diversos locais onde Nossa Senhora se manifesta”*(29:2003). Esse modelo, segundo o autor, gira em torno da mensagem e dos segredos transmitidos pela Virgem. Entretanto, importa-nos reter dois aspectos desse modelo: o fato das aparições ocorrerem em um mesmo local – que pode tornar-se então um lugar de peregrinação – e durante um curto período de tempo – no caso de Fátima foram somente sete aparições.

São justamente essas características no tempo e no espaço que as distinguem de Medjugorje, considerada um novo padrão de aparições, instituído a partir da década de 80 do século passado. As aparições de Medjugorje ocorrem desde 1981, têm duração extensa e não ocorrem necessariamente no mesmo local, mas onde os videntes iugoslavos estiverem, possibilitando, nas palavras de Almeida *“a peregrinação da própria senhora pelo mundo”* (172:2003).

Essa desterritorialização, bem como a longa duração das manifestações extraordinárias, é um aspecto presente em praticamente todos os eventos que constituem os circuitos marianos nacionais – como as locu-

ções do Pe Gobbi, as peregrinações da Virgem do mel e as visões de Marcos. Esses fenômenos não são fixos em um espaço, mas ocorrem nos locais onde estiverem os videntes, confidentes ou a imagem, ou seja, é a Virgem Maria que peregrina pelo país.

Esse aspecto das manifestações praticamente impossibilita a formação de santuários de peregrinação, em que o espaço não é apenas fixo, mas sacro, como nos santuários de Fátima e Lourdes, em que as aparições sacralizaram os locais em que ocorreram, tornando-os santuários de peregrinação Mariana. Nesse sentido, há sacralização de um espaço concreto, palpável para os peregrinos, como colocado por Steil, em seu estudo sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa *“os romeiros vão demarcando um espaço sagrado que torna determinados lugares e objetos mais próximos de Deus do que outros. A sua consciência está inextricavelmente associada ao território, de forma que o sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude, ao alcance da vista e da mão, podendo ser tocado”* (23:1996) Assim, a relação com espaço, considerado sacro devido à proximidade com as divindades, é central nessas manifestações. Além disso, a manifestação do divino tornou os santuários de peregrinação espaços sacros por um tempo permanente, supostamente eterno.

Entretanto, esta característica está ausente nas manifestações marianas extraordinárias atuais, que não se fixam em um espaço único e concreto, mas sim são móveis. Não se trata da sacralização permanente de um espaço pelo fenômeno, mas da sacralização de vários espaços, por onde passam os videntes e confidentes, portadores da manifestação divina, por um espaço de tempo curto e fluido, o tempo da sua permanência no local, e se desfaz com a partida da manifestação.

Nesse sentido, a categoria de circuito, que nos ajudou a sistematizar esses fenômenos, torna-se ainda mais complexa, pois não são apenas os devotos de diferentes manifestações que circulam, mas as próprias manifestações. Assim, o devoto muitas vezes não precisa peregrinar, ou circular, pois a própria manifestação vai até ele, possibilitando o contato com o sagrado sem a necessidade de uma grande locomoção – como ocorre nas peregrinações – e ampliando ainda mais as possibilidades do circuito.

Constatamos, ainda, a efemeridade e a volatilidade do tempo sagrado na passagem dos eventos extraordinários. O local da aparição torna-se instantaneamente sagrado pela presença do divino, mas também instantaneamente deixa de ser sagrado, como o ocorrido com a passagem da Virgem do mel pela comunidade Magnificat. Esse aspecto novamente traz características da pós-modernidade aos fenômenos, em que modas, produtos, técnicas de produção, processos de trabalho, idéias e ideologias – e agora, podemos acrescentar, a sacralidade – são voláteis e efêmeros, instantâneos.

Entretanto, apesar desta grande volatilidade do sagrado, há uma busca de continuidade entre essas manifestações pelos envolvidos. Não se tratam, pois, de fenômenos isolados. Os videntes e os participantes estabelecem um elo e mesmo uma continuidade entre elas, observada no circuito estabelecido por eles, em seu discurso, nos rituais e no interesse por diversas manifestações.

Nesse sentido, são fenômenos também marcados pela ambigüidade, pois, se por um lado as referências geográficas não são mais centrais – embora ainda se refiram às manifestações pelo nome do local em que ocorreram pela primeira vez – e sejam marcadas pelo sagrado instantâneo, existe uma busca insistente pela ligação entre as manifestações, observada nos circuitos e na reiteração dos elementos simbólicos comuns.

BIBLIOGRAFIA

- Almeida, T. M. C. 2003. *Vozes da Mãe do Silêncio: a aparição da Virgem Maria em Piedade das Gerais*. Brasília, CNPq/Pronex.
- Harvey, D. 1989. *Condição pós-moderna*. São Paulo, Edições Loyola.
- Magnani, J. G. C. 1999. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neoesotérico na metrópole*. São Paulo, Studio Nobel.
- Magnani, J. G. C. 1996. *Na metrópole*. São Paulo, EDUSP.
- Magnani, J. G. C. 1998. *Festa no pedaço*. São Paulo, Hucitec/UNESP.
- Montero, Paula. *Igreja Católica diante da modernidade*. IN: Paiva, V. Catolicismo, Educação e Ciência. São Paulo, Loyola. 1991.

- Mariz, C. L. 2003. *Maria entre os vivos: Reflexões teóricas e etnográficas sobre Aparições Marianas no Brasil*. Porto alegre, Editora UFRGS.
- Steil, C. A. 1996. *O Sertão das Romarias*. Petrópolis, Vozes.
- _____. 2003. *As Aparições Marianas na história recente do catolicismo*. Porto Alegre, Editora UFRGS.

APARTHEID, RIGIDEZ CLASSIFICATÓRIA E BRANQUIDADE INCÔMODA DA COMUNIDADE PORTUGUESA NA ÁFRICA DO SUL¹

Marcos Toffoli Simoens da Silva*

RESUMO: O *apartheid* é mundialmente conhecido pela implementação de um sistema racial rígido, responsável pela separação entre os grupos da África do Sul e pela subordinação das populações não-brancas aos interesses da minoria. Na realidade criada pelos teóricos da segregação, cada raça assumiria uma posição estática dentro do sistema classificatório nacional, como se brancos, negros, mestiços (coloureds) e indianos corresponderem a universos autônomos, fechados à interferência e à influência dos demais.

O texto, assim, propõe a reflexão acerca dessa rigidez classificatória, a partir de uma comunidade que assumiu um papel ambíguo: a comunidade portuguesa. Como podemos pensar uma realidade racialmente rígida a partir de suas margens? Se os princípios segregacionistas pregavam a plena integração dos indivíduos aos grupos raciais politicamente definidos, como pensar uma comunidade que colocava em cheque a rigidez identitária e, conseqüentemente, o próprio pilar de sustentação do sistema? Pretendemos responder essas perguntas, sinalizando para a complexidade de uma das comunidades menos conhecidas da África do Sul.

PALAVRAS-CHAVE: *Apartheid*; classificação racial; comunidade portuguesa na África do Sul.

O livro *Waiting: the whites of South Africa* (1985), etnografia realizada pelo antropólogo americano Vincent Crapanzano com os “brancos” sul-africanos, é fundamental para aqueles interessados em compreender o

¹ O presente artigo corresponde a uma versão resumida do segundo capítulo da dissertação de mestrado ‘*Sea Kaffirs’ ou ‘Branços Coloniais’: a Marcha Contra o Crime e os paradoxos da presença portuguesa na África do Sul*, defendida em agosto/2005 no Departamento de Antropologia Social da Unicamp, sob orientação do Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz.

* Mestre em Antropologia Social pela Unicamp.

impacto limitador de uma estrutura social racializada no cotidiano da população nacional – especialmente das parcelas brancas da África do Sul. Através de uma coleta ampla e sistemática de entrevistas em uma pequena vila próxima à Cidade do Cabo, com o nome fictício de Wyndal, Crapanzano adentra o universo desse grupo racial, com o intuito de compreender as lógicas e argumentos utilizados pelos entrevistados para dar sentido às suas vidas, em um momento em que quase 90% da população vivia segregada, oprimida e subordinada aos interesses dos governos de minoria branca.

Naquele momento, o mundo já havia tomado conhecimento das atrocidades cometidas pelos governos da época em nome da manutenção de um “desenvolvimento separado para as raças sul-africanas”, que significava, na verdade, a conservação de um sistema racista que beneficiava apenas os indivíduos classificados como “brancos”. O antropólogo compartilhava do repúdio mundial pelas perversidades cometidas pelo sistema, levando-o a assumir uma posição política contrária aos crimes cometidos pelo Estado da África do Sul, assim como à própria continuidade do sistema que separava racialmente todos os habitantes do território sul-africano (CRAPANZANO, 1985: ix-xix).

Seu repúdio à estrutura racial rígida, contudo, não diminuiu seu interesse pelo estudo do grupo racial “branco”, assim como pelas estratégias retóricas utilizadas por tais indivíduos para dar sentido, ou até mesmo justificar, um sistema mundialmente apresentado como pária frente às demais nações. Crapanzano estava alerta aos problemas criados pelos governos da época, que beneficiavam apenas os “brancos” e mantinham os demais grupos raciais subordinados aos interesses da minoria; mesmo assim, interessou-se pelo funcionamento de uma sociedade altamente racializada, pelo seu impacto no cotidiano nacional e pela maneira como o grupo racial dominante lidava com um sistema racista organizado em nome de seus interesses.

Nós não podemos esquecer que o pano de fundo para sua etnografia é o *apartheid*, que tinha na categoria “raça” um instrumento poderoso de intervenção na separação de todos os indivíduos e de todos os âmbitos da sociedade: se um indivíduo fosse considerado branco, o aces-

so aos direitos de cidadania estava garantido, assim como a reserva dos melhores empregos, salários, locais de moradia, áreas de lazer, e assim por diante; se fosse considerado mestiço, indiano ou negro, restava a subordinação aos interesses da minoria branca, os trabalhos com baixa remuneração, além da falta de direitos de cidadania e limitações no acesso às estruturas públicas – como, por exemplo, escolas, universidades e transporte público.

Vincent Crapanzano chama atenção para a lógica essencialista vigente na África do Sul nesse período, capaz não só de separar os indivíduos em grupos raciais, como também de transformá-los em realidades ontológicas que definiriam todas as esferas de vida dos indivíduos. Nessa lógica, cada raça ocuparia uma posição estática dentro de uma estrutura hierárquica rígida, não existindo nenhuma alternativa aos indivíduos que não fossem aquelas delimitadas pelo critério racial. O antropólogo define a perspectiva essencialista como uma perspectiva na qual

*“(...) assim que um objeto ou ser é classificado, torna-se para sempre aquele objeto ou ser. Ele tem uma identidade, participa de uma essência específica. Está sujeito a determinadas regularidades, que são entendidas como regras ou leis da natureza, e tem seu lugar próprio dentro de uma conjuntura específica do universo, de certa forma à maneira de uma peça num quebra-cabeças. A classificação essencialista é estática. Qualquer mudança de identidade, de essência, de regularidade ou de lugar, coloca um problema; em realidade, qualquer mudança ameaça o próprio sistema classificatório” (CRAPANZANO, 1985: 20)*².

No mundo criado pelo *apartheid*, nessa perspectiva, não existiria espaço para o convívio inter-racial, para a mistura racial, ou até mesmo para os relacionamentos afetivo-amorosos entre membros classificados como pertencentes a raças diferentes: cada pessoa deveria conviver e interagir apenas com os membros de sua raça, sendo proibido por lei qualquer tipo de ruptura, ou cisão, nas regras impostas à população. Não existiria também a possibilidade da indefinição racial frente aos princípios essencialistas apresentados: todos os indivíduos estariam associados

² Tradução de Luiz Fernando da Rosa Ribeiro (RIBEIRO,1990: 14-15).

a um dos quatro grupos existentes – branco (white), negro (native), indiano (indian) ou mestiço (coloured)³ -, que representariam “identidades” (essências) específicas, bem delimitadas e distintas entre si. Conseqüentemente, a África do Sul corresponderia a um universo estanque, rigidamente dividido, que não reconheceria qualquer possibilidade de mudança identitária aos indivíduos.

No entanto, uma breve referência feita por Crapanzano à situação de um refugiado português de Moçambique na África do Sul sugere a complexidade do modelo interpretativo citado acima, que será de extrema importância para a compreensão do tema dessa pesquisa: a ambigüidade da comunidade portuguesa frente ao sistema de classificação racial vigente no *apartheid*. A referência, apresentada de maneira sutil, quase imperceptível, explicita a posição incômoda assumida pelo português frente às relações estabelecidas entre os grupos raciais do país e ao próprio sistema de classificação racial.

Logo no início do livro, deparamo-nos com a referência ao português, administrador de uma pequena mercearia localizada no centro de Wyndal. Para Crapanzano, a informação não parece relevante e ocupa apenas um parágrafo de um capítulo que tem por objetivo introduzir o local escolhido para a realização de sua etnografia. Para a pesquisa, contudo, a menção surge como um elemento fundamental na apresentação da comunidade portuguesa no país e da ambigüidade que a coletividade assumiu na realidade sul-africana. Nas palavras de Crapanzano:

“Na principal rua [deWyndal] tem algumas lojas, uma garagem, um banco no estilo ‘Holandês do Cabo’, uma cooperativa de fazendeiros – espécie de supermercado –, a prefeitura, o café do Harry e outros similares. O café do Harry, antiga propriedade de um judeu, cujo pai, mascate, fez fortuna, é administrado agora por um refugiado português de pele escura (dark-skinned Portuguese refugee) de Moçambique, que é ofendido pelos ‘melhores’ mestiços de Wyndal – principalmente professores escolares – porque ele é

³ É importante frisar que a noção de mestiço (coloured) na África do Sul em nada se aproxima da noção utilizada no Brasil. Pretendemos, aqui, explorar apenas o seu significado naquela região, sem fazer nenhuma referência comparativa. Para os interessados em uma comparação entre os dois países, olhar a produção de Ribeiro, especialmente seu mestrado (1990).

classificado como branco e tem todos os privilégios de um homem branco. Ele também é amargo, porque sua mulher tem que dirigir aproximadamente 500 quilômetros por semana para levar suas duas filhas a escola inglesa mais próxima. Os ingleses da vila, que mandam seus filhos à mesma escola, nunca convidaram-na para se juntar ao rodízio de carro, ou clube da carona, como é chamado” (tradução e grifos meu) (CRAPANZANO, 1985: 5).

Dois questões fundamentais aparecem na relação estabelecida entre os grupos raciais habitantes de Wyndal e o “português de pele escura”: a primeira diz respeito à maneira como os mestiços da vila encararam o status político branco de um indivíduo “de pele escura”, fenotipicamente mais próximo a eles do que ao grupo dominante; ofensas e tensão parecem dar a tônica ao convívio entre as duas partes, principalmente na forma como os mestiços se dirigem ao indivíduo em questão. A segunda se refere à exclusão do refugiado português de qualquer vínculo de solidariedade ou ajuda existente entre os ingleses habitantes da vila, como é caso do clube da carona; aos olhos desses habitantes, introduzi-lo nesses círculos não era uma opção cogitada, o que acabava por mantê-lo às margens de alguns dos vínculos comunitários fundamentais estabelecidos pelos sul-africanos que viviam nessa pequena vila próxima à Cidade do Cabo.

Quanto ao primeiro aspecto, a tensão ocorria, fundamentalmente, devido ao *status* político diferenciado concedido pelo governo sul-africano aos mestiços e ao português, que criava uma barreira intransponível entre indivíduos aparentemente próximos, pelo menos na opinião dos primeiros, no que diz respeito ao não pertencimento de ambos à raça branca. Para os primeiros, o governo concedia um lugar intermediário entre as populações brancas e negras do território sul-africano, limitado em seu acesso aos direitos garantidos aos cidadãos nacionais, e restrito em suas possibilidades de trabalho, locais de moradia, liberdade de movimentação, e assim por diante. Para o segundo, o governo garantia o *status* político de branco, com o pleno acesso aos direitos reservados aos cidadãos nacionais, além dos melhores empregos, salários e

moradia. Apesar da percepção dos mestiços de que o elemento não era branco, o *status* racial concedido ao português acabava por distanciá-lo decisivamente dos mestiços: uma vez que o refugiado foi classificado como branco, todos os âmbitos de sua vida passaram a ser beneficiados pelo *status* privilegiado destinado apenas à minoria do país; restava aos mestiços o incômodo em perceber que ele tinha a “pele escura”, mas possuía “*todos os privilégios de um homem branco*”.

No entanto, a branquidade do refugiado, que tanto ofendia os mestiços, não era bem aceita pelos brancos habitantes de Wyndal. Para os ingleses citados por Crapanzano, não existia espaço para o estabelecimento de vínculos comunitários comuns com o “português de pele escura”, como é o caso do “clube da carona”. A única alternativa ao administrador da pequena mercearia era dirigir 500 quilômetros por semana para levar suas filhas à escola inglesa mais próxima, alternativa que o irritava profundamente. Apesar de Crapanzano não explorar os significados da falta de solidariedade dos ingleses para com a família portuguesa, fica a indicação de que esta não era bem aceita e bem vista aos olhos dos brancos estudados pelo antropólogo.

Qual o significado dessa situação na realidade sul-africana durante a vigência do sistema de segregação racial? Quais os motivos que colocavam o refugiado português como um elemento hostil às relações raciais existentes ao longo do *apartheid*, tanto para brancos como para mestiços? Se a rigidez classificatória, proposta por Crapanzano, sugere a separação dos sul-africanos em “raças”, como explicar a existência de uma coletividade definida politicamente como branca, mas que não é percebida como tal?

A sugestão dessa pesquisa é que a situação descrita permite introduzir a reflexão acerca da comunidade portuguesa no contexto sul-africano no período de vigência do sistema segregacionista. Mais especificamente, a sugestão é que a coletividade assumiu uma posição ambígua frente ao processo classificatório hegemônico estabelecido pela Estado sul-africano no momento histórico indicado.

EM CAUSA, A AMBIGÜIDADE DA COMUNIDADE PORTUGUESA

A África do Sul na segunda metade do século passado era mundialmente conhecida pela estruturação de um sistema racial segregacionista, *apartheid*, que orientou todas as esferas da vida nacional até o início da década de 1990 (1948-1994). No momento em que o continente africano passava pelo processo de descolonização, o país seguia o caminho inverso e institucionalizava um conjunto de leis e ações políticas que intensificavam a separação entre as raças e a subordinação das populações não-brancas aos interesses da minoria branca.

A continuidade da lógica colonial no país chamou a atenção do mundo para as atrocidades e desigualdades impostas à maior parte da população, transformando a África do Sul em um exemplo negativo de exploração e dominação das populações africanas, que precisava ser compreendido para evitar sua repetição. Manter 84% da população submetida aos interesses de uma minoria, que detinha mais de 70% dos rendimentos nacionais e 87% do território (CORVENIN, 1979), era injustificável e moralmente inaceitável, gerando mobilizações e ações internacionais contrárias à manutenção de qualquer resquício de políticas racistas no país.

O impacto da racialização na sociedade também não passou despercebido nas análises sociológicas produzidas no país. Diversas correntes de pensamento, em diferentes momentos históricos, apoiaram a repulsa mundial pela continuidade da lógica segregacionista e ofereceram interpretações para as possíveis causas que teriam permitido a vigência do arcabouço racial divisionista. No norte dessas análises, a busca de soluções para os problemas raciais surgia como um imperativo na formulação de alternativas para o futuro da África do Sul.

Na década de 1970, a corrente de pensamento com maior influência, conhecida como liberal, focou grande parte de seus esforços na compreensão da ideologia do *apartheid*, que teria naturalizado os princípios de separação e pureza raciais como valores determinados por uma ordenação divina. Partindo da crítica às idéias africânderes, que apresentavam o grupo étnico como a “tribo branca da África”, que seria racialmente pura e teria uma função divina no extremo sul do continente negro, os liberais

procuraram desbancar tais concepções através da exposição das políticas de discriminação racial, mostrando como tais idéias atuavam como uma ideologia que mascararia o “real interesse” governamental: discriminar os negros e manter o nacionalismo africânder.

Nesse pensamento o foco analítico era o próprio nacionalismo africânder, sua origem e mobilização étnica, suas bases de sustentação e os mecanismos que teriam permitido a um grupo étnico se transformar no principal agente político sul-africano no período imediatamente posterior ao final da Segunda Grande Guerra Mundial. A retomada das origens do grupo - ainda no século XVII, com a fusão de holandeses, franceses, belgas e alemães naquilo que se transformaria nos africânderes - servia como pano de fundo para a análise dos principais valores reivindicados na década de 1940. Esses valores permitiram consolidar a idéia de que as raças deveriam se manter em separado, com o intuito de preservar uma nação elaborada como pertencente apenas aos africânderes (ADAM & GILIOMEE, 1979)⁴.

No final da década de setenta, a forte influência marxista no pensamento sociológico alterou o foco e gerou um debate intenso entre os significados de raça e classe na estruturação social do país. As relações entre capitalismo e *apartheid* substituíram as preocupações com a mobilização nacionalista africânder, buscando o entendimento dos fatores políticos e econômicos na determinação e manutenção da segregação racial. Perguntava-se qual era a natureza da segregação, assim como qual era o status da categoria raça nesse arcabouço; questionava-se também o impacto que a segregação poderia ter no próprio desenvolvimento capitalista sul-africano.

Para muitos, especialmente os liberais, segundo a socióloga sul-africana Deborah Posel (POSEL, 2001: iii), o sistema havia criado uma contradição entre economia e política, na medida em que a institucionalização da discriminação racial questionaria o próprio desenvolvimento da economia nacional: como o país poderia se desenvolver, os liberais perguntavam, se as populações não-brancas viviam destituídas de sua liberdade e do acesso aos empregos e bens de consumo, tão importantes para

⁴ Posel, Hyslop e Nieftagodien (2001) fornecem uma análise histórica das diferentes correntes de pensamento sobre o sistema segregacionista, que é de extrema importância para aqueles interessados nos enfoques dominantes nos últimos trinta anos.

o pleno desenrolar capitalista? Os problemas com o trabalho africano, então, passaram a ocupar grande parte das elaborações analíticas acerca do *apartheid*:

“(...) nessa perspectiva, são os esforços do estado do apartheid para manter o trabalho africano ‘barato’ – ao impor reservas de empregos para os trabalhadores brancos e inibir o acesso dos africanos a qualquer tipo de especialização – que está na raiz das ‘irracionalidade’ da economia do apartheid” (HYSLOP, POSEL & NIEFTA-GODIEN, 2001: iv).

Para os marxistas, contudo, o rápido desenvolvimento econômico sul-africano ao longo da década de 1960 e a concomitante intensificação da repressão e segregação das populações não-brancas seria um forte indicativo da racionalidade do sistema, e da complementaridade entre segregação e desenvolvimento econômico. Nesta perspectiva, não existiria nenhuma irracionalidade em manter o trabalho africano sob rígido controle do Estado: a discriminação e o controle deveriam ser compreendidos como instrumentos fundamentais dos interesses classistas vigentes na África do Sul, que teriam como objetivo manter os brancos no poder. Raça, assim, surgia como uma função de classe, como a expressão visível de interesses mais profundos, cujo sentido seria a preservação de interesses econômicos do grupo dominante (HYSLOP, POSEL & NIEFTA-GODIEN, op. cit.: v-vi).

O sociólogo Dan O’Meara (O’MEARA, 1983), mais recentemente, ofereceu um novo enfoque, com grande impacto ainda hoje nas interpretações sobre o *apartheid*. Através de um diálogo entre as categorias raça e classe, até então apresentadas como ideologia, ou função de interesses mais profundos (classe), o autor associa as duas para pensar a construção de um sistema de segregação racial que atenderia as duas perspectivas: por um lado, o *apartheid* seria uma estrutura pautada na divisão racial rígida, colocando esta categoria como um instrumento fundamental na elaboração de um arcabouço voltado (conscientemente) para a preservação da pureza racial branca; por outro lado, seria também a expressão de um projeto consensual entre as diversas classes que ope-

rariam dentro do grupo racial branco, uma espécie de aliança de classe entre fazendeiros, burguesia, industriais e associações culturais.

Apesar das contribuições de O'Meara, o debate entre raça e classe acabou por silenciar os significados sociais que a categoria “raça” assumiu na realidade sul-africana: a busca por explicações estruturais para o fenômeno da segregação relegou para segundo plano o impacto da classificação racial rígida na estruturação de vínculos comunitários da população, evitando uma compreensão mais ampla da dinâmica racial no cotidiano nacional. Deixou de analisar também a própria dinâmica das instituições e do arcabouço legislativo divisionista, cujo impacto determinou as esferas privada e pública da sociedade sul-africana. Nas palavras de Deborah Posel:

“Analisar as relações entre capitalismo e apartheid assinalou o consenso existente no centro do debate, cujo objetivo é o entendimento do sistema na interface entre processos políticos e econômicos. As pesquisas geradas por este debate, então, tenderam a dizer pouco, ou nada, sobre as instituições e práticas racistas que apareceram de forma distante dos nexos capitalistas. Mesmo se a ‘relativa autonomia da raça’ fosse reconhecida (e, em alguns momentos, enfatizada), houve pouco interesse no sentido de sua compreensão. É digno de nota a falta de interesse pela formidável bateria de leis e regulamentos do apartheid diretamente interessados com a construção oficial e vigilância da diferenciação racial e segregação: o Ato de Registro da População (1950)⁵, que classificou todos os sul-africanos de acordo com a designação racial oficial dos ‘grupos populacionais’; o Ato das Áreas de Grupos (1950)⁶, que criou a segregação residencial em áreas destinadas aos ‘grupos raciais’; o Ato de Imoralidade (1950)⁷, que proibiu as relações sexuais entre diferentes raças; o Ato de Reserva para Conforto Separado (1953)⁸, que segregou o acesso a uma série de instituições públicas. Apesar de sua relevância, esses mecanismos de controle foram apresentados como traços descritivos do espectro po-

⁵ Population Registration Act;

⁶ Group Areas Act;

⁷ Immorality Act;

⁸ Reservation of Separate Amenities Act.

lítico, o pano de fundo contra o qual tais análises se construíram, ao invés de um foco analítico de interesse” (POSEL, 2001: vi).

Aqui, buscaremos o entendimento da lógica de sustentação desse projeto nacional racializado, pautado em critérios rígidos e essencialistas, cujo principal objetivo era a definição e delimitação de uma nação sul-africana branca. Apesar da repulsa moral que sentimos em relação ao sistema de segregação racial, tentaremos compreender os significados das categorias “raça” e “segregação racial”, com o intuito de mostrar os argumentos de um projeto que perdurou por praticamente cinco décadas na realidade sul-africana. Seguimos, assim, as indicações de Fernando Rosa Ribeiro:

“(...) embora a ideologia moderna exija [a] rejeição e condenação [do apartheid], acredito que uma compreensão sociológica profunda desse pensamento não possa se vincular ingenuamente a uma posição moral e política de confronto sem que se perca no processo toda a especificidade e coerência interna da ideologia, e sem que a investigação de seu âmbito de significado se veja seriamente comprometida. Parto do pressuposto de que para um entendimento genuíno desse pensamento tenhamos que relativizar, pôr momentaneamente entre parênteses nossas próprias concepções, e aceitar ver o objeto em toda a sua particularidade. Temos, portanto, que livrar-nos da objeção moral e examinar a fundo esse pensamento em seus próprios termos, objeção que perpassa claramente a maior parte da literatura sobre a questão. De outro modo, não é possível dar conta da alteridade com profundidade sociológica” (RIBEIRO, 1990: 83-84).

Para Posel, “raça” era a principal categoria vigente, com poder de interferência em todos os âmbitos das vidas pública e privada: seja no estabelecimento de regras no mercado de trabalho, seja na definição das possibilidades de se contrair casamento, por exemplo, “raça” era o principal operador na regulação de todas as relações sociais existentes na África do Sul naquele momento. Nas suas palavras:

“(...) o princípio fundamental do apartheid era uma sociedade em que cada ‘raça’ sabia e respeitava seu próprio lugar - economicamente, politicamente e socialmente. Raça era o mais importante divisor

social: o princípio fundamental para a alocação de todos os recursos e oportunidades, a base para todas as demarcações espaciais, (...) a fronteira para todas as interações sociais, assim como a categoria elementar em que a ordenação social e moral era descrita e defendida. Claramente, o projeto político implementado era inseparável dos significados de raça e diferença racial, e da racionalidade implicada nessas concepções” (POSEL, 2001, 52-53).

Se lembrarmos da análise de Vincent Crapanzano, veremos que sua posição corrobora a visão de Posel. O antropólogo chama atenção para a lógica essencialista utilizada pelo *apartheid*, capaz não só de separar os indivíduos em grupos raciais, como também de transformá-los em realidades ontológicas que definiriam todas as esferas de vida dos indivíduos. Nessa lógica, cada raça ocuparia uma posição estática dentro de uma estrutura hierárquica rígida, não existindo nenhuma alternativa aos indivíduos que não fossem aquelas delimitadas pelo critério racial.

De acordo com o antropólogo brasileiro Fernando Rosa Ribeiro, esse pensamento essencialista tinha uma influência direta do filósofo alemão Herder, que apresentava as nações como “*indivíduos coletivos*”, como a expressão de vínculos primordiais compartilhados apenas pelos membros de uma determinada coletividade. Nas suas palavras, as nações seriam

“(...) totalidades orgânicas e individuais, fundadas na história, na língua e até na natureza (...) Assim como indivíduos específicos têm identidades próprias e singulares, cada volk [povo, nação] tem também sua identidade única que o distingue de todos os outros völker [povos]: a humanidade, mais que constituída de indivíduos, está composta por ‘nações’, cada uma das quais é única, insubstituível e irredutível a quaisquer outras” (RIBEIRO, 1994: 2-3).

As idéias herderianas ecoaram enormemente nas concepções de filósofos e cientistas sociais sul-africanos, que acabaram por influenciar as ações do governo após a institucionalização do *apartheid* (cf. RIBEIRO, 1990; DUBOW, 1995). Essas concepções forneceram também as bases ideológicas que justificaram a implementação de um conjunto de leis que

segregaram territorialmente e institucionalmente as raças do país. Nessas concepções, não existiria um universo comum entre brancos e negros capaz de permitir a troca de valores ou experiências; a separação era quase que total, tendo em cada raça um universo auto-eficiente, rigidamente fechado aos demais grupos raciais (RIBEIRO, 1994: 14-15). Isso fica evidente na citação de um influente sociólogo africâner, Geoffrey Cronjé⁹, que foi fundamental na elaboração e difusão dos princípios que nortearam o *apartheid*:

“(...) inclinamo-nos à conclusão de que o aparato racial do nativo em seus aspectos corporais e mentais é em primeira instância diverso (isto é, de tipo distinto e valor distinto) daquele do homem branco. Em última instância, não será este o sentido e significado da variedade racial? Se assim for, então isto significa que cada raça tem seu caráter, predisposição e função próprias e distintas, como é o caso de toda a variedade em outros domínios da natureza. A variedade racial (independentemente de qualquer diferença de posição entre as raças) leva-nos necessariamente ao ponto de vista de que cada raça tem uma tarefa e um chamado [roeping] próprio e distinto a ser realizado de acordo com suas próprias possibilidades. E cada raça pode realizar sua tarefa e seu chamado próprios da melhor maneira, de acordo com seu caráter e suas possibilidades, se tiver as oportunidades necessárias [para fazê-lo] em separado [apart]. Em razão da variedade racial, uma mistura de raças é algo artificial. E em razão da variedade racial, a separação [apartheid] das raças é algo natural” (CRONJÉ, 1945. citado em RIBEIRO, 2002: pp.488)

Na prática, essas diretrizes essencialistas foram sistematizadas em um conjunto de leis, fortemente controladas pelo governo, visando a “separação racial total”. A primeira ação governamental foi o estabelecimento de um registro populacional (*Population Registration Act*), em 1950, que produziu critérios fixos, estáveis e uniformes para identificar todos os habitantes do território em três categorias: Branco (*white*), Negro (*nati-*

⁹ Ribeiro (1990, 1994, 2002) apresenta uma análise detida do pensamento intelectual africâner da época, especialmente do sociólogo Cronjé, que é fundamental para aqueles interessados no tema.

ve) e Mestiço (*coloured*)¹⁰. Após a identificação racial, todos os âmbitos da vida dos indivíduos passavam a ser determinados pelo critério estabelecido pelo governo.

Se os princípios norteadores da política de “separação racial total” pregavam a plena integração dos indivíduos aos seus grupos raciais, não existiria espaço para que os indivíduos interagissem com membros de outras raças, como se cada grupo racial correspondesse a um universo moral rigidamente fechado a interferências externas. Contudo, como podemos explicar, dentro dessa perspectiva, a existência de um grupo ambíguo, como é o caso dos portugueses, que possuíam o *status* político branco, concedido pelo Estado, mas que não eram percebidos como tal? Se o mundo que o *apartheid* criou pregava a plena separação dos indivíduos, então como explicar essa coletividade, que parece estar mais próxima da indefinição racial, como fica evidente na referência feita por Crapanzano, do que ao ideal de pureza apregoado por políticos e intelectuais brancos da época?

Peter Fry, em seu texto *Culturas da Diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral* (FRY, 2005), fornece pistas importantes para compreendermos essa ambigüidade, ao sugerir a existência de visões negativas sobre os portugueses na África Austral, que datam de um período muito anterior à institucionalização do *apartheid*. Através da análise de um romance inglês do início do século XX, *Prester John*, de John Buchan (BUCHAN, 1956 [1910]), Fry demonstra que o personagem português, Henriques, representaria o repúdio britânico pelo colonialismo português, que não faria distinções claras entre as raças, e, conseqüentemente, não seria merecedor de respeito. Henriques seria a própria imagem da traição, covardia e falta de confiança, já que expressaria um sistema colonial que não garantiria as devidas separações entre as raças branca e negra, consideradas “normais” pela ideologia colonial britânica. Nas palavras de Fry:

“Prester John (...) revela e incita esse tipo de sentimentos antiportugueses. Os três personagens principais são o jovem construtor do império [inglês] David Cranfurd, filho de um presbítero escocês, o reverendo John

¹⁰ Os Indianos eram considerados um sub-grupo dos mestiços, nessa época.

Laputa, um ministro presbiteriano sul-africano destinado a se tornar líder de uma grande revolta anticolonial, e Henriques (ele não tem primeiro nome), um comerciante português. Tanto o branco Crowsford quanto o negro Laputa possuem uma dimensão heróica, sendo ambos leais, à sua maneira, a sua nação e a sua “raça”. O ‘Portuguese’¹¹ ‘amarelo’ Henriques, entretanto, definido pela cor da covardia e da traição, é a própria essência do egoísta mau que trai todo mundo por ganho pessoal, um ‘duplo traidor da sua raça’. Crowsford e Laputa são para Henriques como a honestidade é para a desonestidade, como a lealdade é para a traição, como a limpeza é para a sujeira. Prester John enobrece o colonialismo britânico e inclusive reconhece a nobreza da revolta africana. Não faz qualquer concessão, porém, aos portugueses” (FRY, 2005: 53-54).

Para Fry, Henriques seria apenas um exemplo de um amplo sentimento anti-português associado à ideologia colonial britânica, cujo sentido era direcionado à própria estruturação daquele colonialismo. O modelo britânico partiria do princípio de que as raças deveriam se manter separadas, garantindo assim o pleno desenvolvimento dos brancos e negros a partir de suas próprias organizações políticas, religiosas e judiciárias: o convívio inter-racial, a perda de particularidades culturais – como, por exemplo, língua, costumes e tradições – e os relacionamentos afetivo-sexuais trariam apenas desestruturação e desequilíbrio a uma ordenação vista como “normal”, em que cada raça deveria se manter plenamente separada das demais. O colonialismo português, nessa perspectiva, seria associado a outro padrão de relacionamento com os chamados “nativos”, sem definir fronteiras rígidas entre os grupos raciais e sem a devida manutenção de vínculos culturais considerados particulares (língua, por exemplo). Assim, os portugueses seriam a expressão do “mais baixo nível moral europeu”, na medida em que não só romperiam com princípios vitais da ideologia britânica, como também com princípios tribais africanos teoricamente compartilhados pelos nativos.

¹¹ Justaposição das palavras *Portuguese* e *goose*, que significa “ganso”, mas é também sinônimo de “bobo” (FRY: 2005: 53).

De Waal, companheiro de Cecil John Rhodes, na segunda metade do século XIX, descreve um pequeno povoado perto de Beira (Moçambique) com as seguintes palavras:

“Os portugueses, como os nativos, moram em palhoças, e não há diferença entre as palhoças dos portugueses e as dos kaffirs, nem grande distinção entre as duas raças. Os portugueses usam roupas e os kaffirs, não; os portugueses são amarelos, os kaffirs, negros; os portugueses são fisicamente fracos, os kaffirs, fortes. Estas são as únicas diferenças notáveis. Eles se misturam, se pegam pela cintura e falam a mesma língua quando estão juntos – o kaffir. Entretanto, não há dúvida disto: os nativos são mais limpos em seus hábitos do que os seus mestres amarelos. Estes últimos são magros como peixe seco e morrem como ratos” (DUFFY, 1967, citando em FRY, 2005: 53).

Na citação, os portugueses são vistos como piores que os nativos, como se não soubessem respeitar a “normalidade racial” existente na África Austral. Pior: a “normalidade portuguesa” é associada à indistinção, ao estabelecimento de uma proximidade física, lingüística e cultural inimaginável para os padrões britânicos. Vale lembrar, os nativos seriam ainda fortes e limpos em seus hábitos, em oposição à fraqueza e sujeira dos “mestres amarelos”, além de justapor sua língua, o *kaffir*, no momento de se relacionar com a “língua civilizada” dos colonizadores.

É interessante recuperar o pensamento de Cronjé, para percebermos as semelhanças com a citação de De Waal. Para Cronjé, “raça” seria a expressão de um ordenamento divinamente criado, pautado em concepções essencialistas, cujas fronteiras seriam claras e não permitiriam nenhum tipo de contato inter-racial: este seria poluidor, teria o poder de sobrepor as características das “raças inferiores” às da raça branca, colocando em cheque as bases de sustentação da ideologia do *apartheid*. O português descrito por De Waal, nesse sentido, não chega nem a corresponder ao ideal de branquidade apregoado pelos sul-africanos: ele estaria mais próximo à miscigenação e a degeneração, resultantes daquilo que Cronjé definiu como “sociedade da indistinção”.

Este último define a “sociedade da indistinção” ou “sociedade da papa” como uma na qual

“(...) as diferentes raças coabitam tão confusamente que em realidade formam uma única ‘comunidade’ sul-africana. Por essa razão existem inumeráveis pontos de contato entre as raças brancas e não-brancas. As diferentes raças estão permanentemente em contato uma com a outra, e isto dentro de uma mesma e única existência política, de um mesmo e único sistema econômico, em nossas casas e assim por diante” (CRONJÉ, p.65-66, citado em RIBEIRO: 1994: 17).

Os portugueses entram nesse pensamento em uma posição ambígua, como a expressão de um potencial desestabilizador da normalidade racial enunciada como característica da África do Sul no período do *apartheid*. Se o sistema segregacionista pregava a separação racial plena, o que implicava em uma separação física e espacial entre as raças, a proximidade física entre portugueses e *kaffirs* representaria exatamente o tipo de relação inter-racial que políticos e intelectuais africânderes queriam evitar. Os portugueses corresponderiam a um “tipo racial” degenerado, digamos assim, cujo modo de vida não perceberia a miscigenação como um problema.

Pode-se dizer que os portugueses em muito se aproximavam da própria definição de mestiços utilizada ao longo do *apartheid*, principalmente no que se refere aos riscos à pureza racial branca e à indistinção racial, e no que diz respeito à possibilidade da miscigenação perpetuar seu caráter degenerativo. Os mestiços corresponderiam, assim, a um grupo intermediário que questionaria os pilares de sustentação do *apartheid* em dois aspectos: racial e político-social.

Quanto ao primeiro aspecto, Laura Moutinho indica, ao analisar os trabalhos de Coetzee (1991) e Ribeiro (1990, 1994, 2002) sobre Cronjé, o caráter escatológico da miscigenação e das situações de coabitação confusa entre as raças: tendo em vista a concepção de que as raças existiriam na realidade sul-africana como organismos integrados, fechados a qualquer possibilidade de intervenção de elementos raciais alógenos, a miscigenação – *mengelmoes* – é analisada da seguinte forma:

“(...) *mengel remete à mistura, confusão; moes é um termo culinário, mengelmoes é, nesse sentido, pejorativo – ‘significa uma mistura na qual não só o caráter individual, mas toda a estrutura original se perdeu; o que restou é uma papa disforme, indistinta – muito parecida a fezes, em realidade’*” (MOUTINHO, 2004: 109).

Os mestiços, nessa perspectiva, seriam definidos pela falta: eles não teriam uma cultura própria, não saberiam o significado da preservação racial e, conseqüentemente, não teriam um lugar na conjuntura racial determinada pelos “desígnios de Deus”¹² – logo, não fariam parte da ordenação natural do mundo. “Na concepção de Cronjé”, indica-nos Moutinho, “ser *coloured* (mestiço) significa ter uma existência ‘deplorável’, pois ‘a consciência *coloured* (mestiça) é intrinsecamente infeliz” (CRONJÉ, 1945: 8, citado por MOUTINHO, 2004: 108). A definição oficial dos mestiços confirma esse caráter intermediário, caracterizado pela ausência: “um mestiço é uma pessoa que não é nem branco, nem nativo”¹³.

Quanto ao segundo aspecto, político e social, os mestiços colocariam um problema ao sistema classificatório, na medida em que seriam a expressão bem acabada da dificuldade de definição clara do pertencimento racial dos indivíduos. O grande risco da indistinção estaria relacionado à possibilidade de mestiços se passarem por brancos, infectando assim a pureza racial almejada. Como indica-nos Coetzee, em sua análise do pensamento de Cronjé, “o bastardo secreto que tenta achar um lugar na comunidade branca e na cama de uma mulher branca é [visto como] (...) um ladrão dissimulado (*the sly stealer-in*)” (COETZEE, 1991: 10, citado por MOUTINHO, 2004: 109).

Os mestiços, assim, seriam colocados em uma posição ambígua, que demandaria atenção especial para se preservar a rigidez identitária e o próprio sistema classificatório, base mesma do sistema segregacionista. Moutinho sintetiza essa posição ambígua da seguinte forma:

¹² O caráter religioso da ideologia do *apartheid* pode ser verificado nos trabalhos de DUBOW (1992, 1994, 1995) e RIBEIRO (1990, 1994, 2002);

¹³ “*Coloured: A coloured person is a person who is not a white person or a native*” (POSEL, 2001: 102).

“Na imaginação essencialista africâner, os coloureds [mestiços] eram ameaçadores porque ambíguos. Não se constituíam como uma ‘raça’, posto que não possuíam língua e cultura próprias, e, tendo em vista sua mentalidade profundamente separatista, tampouco poderiam ser classificados no grupo aborígene ou native. Essas características, em contraste com os valores individualistas e modernos que adentraram o país, egressos da industrialização, da urbanização e da influência do racionalismo inglês, impunham um quadro social ameaçador...”
(MOUTINHO, 2004: 105)

Pode-se verificar, por meio do que foi dito até agora, semelhanças entre os portugueses e os mestiços: ambos seriam ambíguos no que se refere ao pertencimento racial, mais próximos à indistinção, ou “papa”, como indicado por Ribeiro (1994), do que ao ideal racial; representariam também a própria miscigenação, seja como resultado dela (mestiços), seja como potencial facilitador (português); carregariam ao mesmo tempo um potencial degenerativo, capaz de ameaçar todo o arcabouço ideológico construído pelo *apartheid*. Enfim, encontrar-se-iam em uma condição ambígua frente aos princípios e lógicas hegemônicas ao longo do sistema vigente.

Essas semelhanças pareciam estar presentes também no “imaginário branco” da época, que demonstrava reserva e repúdio à comunidade portuguesa. Isso fica claro em duas situações que serão descritas, visando mapear a tensão em torno da “branquidade portuguesa” a partir da perspectiva dos grupos brancos da África do Sul. A primeira delas, diz respeito ao termo utilizado pelos brancos para se referir à coletividade: *Sea Kaffirs*. Amplamente citado nas conversas e entrevistas realizadas ao longo do trabalho de campo, entre março e maio de 2004, para introduzir o histórico de racismo e hostilidade dos brancos contra os portugueses¹⁴, o termo faz uma referência direta aos primeiros imigrantes: “*sea*” tem sentido literal, “mar”; *kaffir* tem origem árabe e significa “pagão”, não-crente. *Sea kaffir*, assim, diz respeito aos primeiros imigrantes portugueses na África do Sul, que chegavam em navios nos portos da Cidade do Cabo,

¹⁴ O argumento do racismo branco contra a coletividade é amplamente utilizado nos dias de hoje, principalmente no que diz respeito a sua suposta falta de racismo no trato com as populações não-brancas. Esse aspecto pode ser verificado no capítulo IV da dissertação.

ou Durban: seriam os “pretos do mar”, ou mesmo os não-brancos que aportariam em solo nacional durante a imigração branca.

A simples menção do termo *kaffir* já indica a desqualificação da coletividade operada no cotidiano sul-africano. O termo é, normalmente, usado para agredir verbalmente as populações não-brancas, sendo, inclusive, proibido por lei pelos governos do período pós-*apartheid*. Ao relacioná-lo aos portugueses, o que se verifica é o questionamento da branquidade do grupo: um *kaffir* nunca poderia ser considerado branco; em realidade, ele representaria o que haveria de pior nas raças não-brancas. Como exemplo, podemos lembrar a citação anterior de De Waal, que já relacionava, em pleno século XIX, os portugueses com os *kaffirs*.

Mesmo com o status político branco atribuído pelo Estado aos imigrantes portugueses em solo sul-africano, a mera associação da comunidade com o termo, ou melhor, a existência de um termo específico aos portugueses, *sea kaffirs*, reforça a idéia de que os brancos percebiam-nos como “brancos de segunda classe”, visivelmente mais próximos aos mestiços do que as comunidades brancas da África do Sul.

A segunda situação reforça o repúdio indicado, sugerindo que a presença portuguesa na África do Sul, e mais especificamente sua branquidade atribuída pelo Estado, estava cercada de tensão, questionamento e mal-estar. Em uma pesquisa quantitativa sobre as percepções da população branca dos grupos imigratórios, Groenewald e Smedley (1977) demonstram que a comunidade portuguesa era a menos aceita entre todos os grupos imigrantes habitantes do país¹⁵. As tabelas a seguir, retiradas do estudo desses autores, apresentam os principais dados fornecidos pelo *survey* que realizaram com cinco mil entrevistados brancos.

QUADRO 1. PREFERÊNCIA POR VIZINHOS, DOS SEIS PRINCIPAIS GRUPOS DE MIGRANTES, SEGUNDO RENDIMENTO FAMILIAR DOS ENTREVISTADOS

		A		B		C		D
--	--	---	--	---	--	---	--	---

¹⁵ A discussão detalhada sobre o processo imigratório português para a África do Sul, assim como os debates em torno da aceitação, ou não, desses imigrantes, pode ser encontrada no capítulo II de minha dissertação de mestrado.

	H	M	H	M	H	M	H	M
Italianos	3,8	4,0	5,8	7,2	4,1	5,0	2,2	1,5
Britânicos	40,1	45,5	44,1	46,2	45,1	47,0	51,4	55,2
Holandeses	14,0	15,8	14,2	14,7	13,1	9,7	6,8	12,2
Portugueses	2,0	2,3	2,2	1,7	1,5	1,3	0,4	0,4
Alemães	34,8	28,4	30,8	27,3	32,9	33,6	33,5	27,4
Gregos	2,3	2,6	1,8	1,8	1,5	1,9	0,4	0,7
Sem resposta	2,4	1,3	1,1	1,1	1,8	1,5	5,3	2,6

H: homens; M: mulheres; A – D: rendimento familiar, com o A representando o menor rendimento e o D o maior rendimento.

A tabela é bastante clara quanto à preferência por vizinhos: os portugueses são sempre os vizinhos menos desejados, havendo uma variação inversa entre rendimento familiar e preferência pela comunidade portuguesa. Ou seja, quanto mais abastada é a família, menos se gostava de morar próximo de portugueses. É interessante notar que as outras duas comunidades originárias da Europa do Sul, a grega e a italiana, que foram objetos das mesmas sanções impostas pela política migratória ao grupo em análise, também não desfrutam de grande aceitação, com resultados muito próximo aos valores atribuídos aos portugueses.

QUADRO 2. ATITUDES DOS BRANCOS SUL-AFRICANOS SOBRE A IMIGRAÇÃO PORTUGUESA, SEGUNDO O RENDIMENTO FAMILIAR DOS ENTREVISTADOS

	A		B		C		D	
	H	M	H	M	H	M	H	M
Tese 1	34,7	35,4	38,9	41,4	37,5	41,1	33,1	43,0
Tese 2	40,3	36,2	35,0	30,0	29,4	27,1	26,3	21,5

Tese 1: A África do Sul deveria encorajar menos imigrantes portugueses a estabelecerem-se neste País;

Tese 2: A África do Sul deveria fechar o país à imigração portuguesa.

As respostas dessa tabela sugerem uma perspectiva resistente à imigração portuguesa, com altos índices de rejeição em todas as faixas de rendimento familiar. Quanto à “Tese 1 – A África do Sul deveria encora-

jar menos imigrantes portugueses a estabelecer-se neste país”, existe uma pequena variação entre elas, com a persistência de valores entre trinta e quarenta por cento. Contudo, em relação à “Tese 2 – A África do Sul deveria fechar o país à imigração portuguesa”, um ponto aparece em destaque, que será importante para nossa interpretação: na medida em que o rendimento diminui, aumenta consideravelmente a idéia de que o país deveria fechar as portas para a entrada de portugueses.

É difícil saber os significados dessas posições e as motivações dos entrevistados para tal postura, quando os mesmos não foram explorados pelos realizadores da pesquisa. Eles podem estar relacionados à falta de apoio à imigração em geral, ou até mesmo com um “sentimento antiportuguês”, como foi sugerido na análise de Peter Fry. Contudo, pode-se seguir algumas indicações para compreender os baixos índices de aceitação da comunidade em relação às demais, tendo em vista a disparidade gritante entre os valores associados aos grupos imigrantes.

João Gomes Cravinho, pesquisador português, enfatiza um ponto específico da última tabela, referente à Tese 2, cujo resultado indica que a diminuição do rendimento familiar aumenta consideravelmente a recepção da idéia de que a África do Sul não deveria mais aceitar imigrantes portugueses. Quer dizer, quanto menor o rendimento familiar, menor a aceitação da imigração portuguesa para a África do Sul. Para Cravinho, uma série de hipóteses poderia ser levantada para explicar esse dado:

“Uma delas é que os africanos, sendo os imigrantes brancos mais antigos e um povo historicamente fechado sobre si mesmo, aceitam menos qualquer tipo de imigração. Muitos africanos consideram que a África do Sul é, não apenas terra de brancos, como especificamente terra de africanos e se aceitam imigração, é por questões práticas e não vontade intrínseca (...) Outra possível contribuição para os resultados apontados é que os africanos tendem a ter um grau de instrução mais baixo e concorrem para o mesmo tipo de empregos que os portugueses – [a tabela 2] já mostrou esta relação entre salários baixos e sentimentos antiportuguêses. Outros fatores influentes neste resultado são a oposição das igrejas ferozmente calvinistas à implantação de uma comunidade católica no seu meio” (CRAVINHO, 1994: 18-9).

Pode-se completar as hipóteses de Cravinho com a indicação já feita em relação às semelhanças dos portugueses com os mestiços: se existiria um questionamento da branquidade desses indivíduos, ao mesmo tempo em que seu *status* político colocaria-os no mesmo patamar racial dos brancos sul-africanos – seja no acesso aos locais de moradia, assim como possibilidades de trabalho, por exemplo –, a comunidade portuguesa poderia ser associada com os mestiços que tentariam passar por brancos. Ou seja, poderiam ser vistos como elementos de raças impuras (não-brancas) que tentariam se associar a branquidade para conseguir os privilégios destinados apenas aos sul-africanos (brancos).

Quando a comunidade é pensada em relação aos mestiços e negros, as poucas indicações existentes reforçam o posicionamento incômodo assumido por esses imigrantes. Apesar das semelhanças identificadas entre portugueses e mestiços frente a um referencial comum, ideologia do *apartheid*, é preciso enfatizar que a comunidade portuguesa assumiu um status branco que muito a diferenciava dos demais grupos raciais: mesmo com as visões negativas existentes entre os brancos do país, seu status garantia o acesso a um universo racialmente rígido – trabalho, residência, lazer, educação, etc. –, muito superior em possibilidades do que aqueles destinados aos demais.

O primeiro exemplo evidente dessa tensão já foi indicado na citação de Crapanzano: os mestiços de Wyndal, principalmente professores escolares, ofendiam o administrador de “pele escura” de um café, “porque ele [era] classificado como branco e [tinha] todos os privilégios de um homem branco” (CRAPANZANO, op. cit.). Mesmo com a proximidade fenotípica entre eles, este teria privilégios pautados pela classificação racial atribuída pelo Estado sul-africano, que eram negados aos mestiços. Ao mesmo tempo, é digno de nota o fato dos professores escolares ofenderem-no: Crapanzano não explora o significado dessa tensão, mas pode-se sugerir que as ofensas indicam a percepção clara de que o “refugiado português de pele escura de Moçambique” não seria branco e, por conta disso, não deveria ter tratamento diferenciado.

O segundo exemplo que reforça essa tensão é apresentado por Cravinho na relação que se estabelecia entre alguns membros da coletivi-

dade e as populações negras das áreas periféricas das grandes cidades. Segundo este autor, os portugueses teriam ocupado os nichos mais desprestigiados da economia nacional, principalmente nas áreas de construção civil e pequenos comércios (como, por exemplo, cafés, mercearias), que estariam fixados exatamente nas proximidades das *townships*. Nas suas palavras:

“Outra razão para a má reputação dos Portugueses junto dos negros, é que são precisamente aqueles que mais próximos lhes estão em termos de escalões sociais e, portanto, quem mais beneficiava das barreiras legais impostas pelo apartheid à ascensão social e econômica dos negros. As pequenas desonestidades de um dono de comes-e-bebes à entrada das minas de Joanesburgo ou Welkom acaba por ser tão visível como a injustiça do apartheid, e é freqüente ouvir referências a exemplos deste tipo quando se fala com negros” (CRAVINHO, 1994: 20).

Nesse sentido, os portugueses seriam a expressão cotidiana do sistema de segregação racial, evidenciando de forma latente as tensões entre as populações branca e negra. Como os “comes-e-bebes” (pequenas mercearias) estariam situados nas áreas periféricas das grandes cidades, restritas apenas aos não-brancos, os portugueses seriam percebidos como um “braço” do sistema, que denunciaria os privilégios destinados aos brancos em detrimento da população majoritária.

Aqui, a ambigüidade portuguesa fica clara: se a coletividade era vista pelos brancos como um grupo racialmente questionável, mais próxima à indistinção e miscigenação do que ao ideal de pureza almejado, no caso citado por Cravinho ela passa a assumir o papel do colonizador, dominador branco, que estaria situado nos bairros periféricos para enriquecer e explorar os negros.

Assim, vemos que a coletividade assume uma posição complexa dentro do sistema classificatório sul-africano vigente ao longo do *apartheid*, ameaçando a rigidez identitária proposta, por um lado, e tencionando as relações entre os grupos raciais do país. Na perspectiva da minoria sul-africana, a comunidade carregaria um princípio de desordem, capaz

de introduzir elementos impuros tanto do ponto de vista biológico, quanto moral; permitir seu acesso ao “universo branco” representaria exatamente a possibilidade da introdução da degeneração em um ambiente que se pretendia racialmente puro. Na perspectiva dos mestiços e negros, ela seria o exemplo cotidiano da dominação, da arbitrariedade do sistema, ao colocar elementos não-brancos como privilegiados; além disso, o status diferenciado concedido pelo Estado garantiria tratamento desigual para indivíduos percebidos, pelo menos fenotipicamente, como próximos.

BIBLIOGRAFIA:

- BUCHAN, J. *Prester John*. Harmondsworth: Penguin Books. 1956 [1910];
- COETZEE, J. M. “The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronjé, 1903”. In: *Social Dynamics*, CT/SA, University of Cape Town, v.17, n.1, pp.1-35, 1991;
- _____. *Desonra*. Tradução: José Rubens Siqueira.- São Paulo: Companhia das Letras, 2000;
- CORVENIN, Mariann. *Apartheid, Poder e Falsificação Histórica*/tradução: Maria Cristina Rocha. Lisboa: Edições 70: Biblioteca de Estudos Africanos, 1979;
- CRAPANZANO, Vincent. *Waiting: the whites of South Africa*. New York: Random House, 1985;
- CRAVINHO, João Gomes, *Portugueses na África do Sul: retrato político de uma comunidade emigrante 1990/1994*. Lisboa: CIDAC, 1994;
- DUBOW, Saul. “Afrikaner Nationalism, Apartheid and the Conceptualization of ‘Race’”. In: *The Journal of African History*, vol.33, No.2, pp.209-237, 1992;
- _____. “Ethnic Euphemisms and Racial Echoes”. In: *Journal of African Studies*, vol.20, No.3 (Special Issue: Ethnicity and Identity in Southern Africa), pp.355-370, 1994;
- _____. *Scientific Racism in Modern South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995;
- DUFFY, James. *A Question of Slavery*. Oxford, Clarendon Press, 1967;

- FRY, Peter. “Culturas da Diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesas e britânica na África Austral”. In: *A Persistência da Raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp.43-93, 2005;
- GROENEWALD, D. C. & SMEDLEY, L. N.. *Attitudes of the White Population in South Africa Towards Immigrants in General and the main Immigrant Groups in Particular*. Pretoria, 1977;
- HYSLOP, Jonathan, POSEL, Deborah & NIEFTAGODIEN, Noor. “Debating ‘Race’ in South African Scholarship”, In: *transformation: critical perspective on Southern Africa*, Vol. 47, 2001: i-xviii;
- MOUTINHO, Laura. Razão, “Cor” e Desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul. São Paulo: Editora Unesp, 2003;
- _____. “Condenados Pelo Desejo? Razões de Estado na África do Sul”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.19, nº 56, pp. 97-153, 2004;
- O’MEARA, Dan. *Forty Lost Years: the apartheid state and the politics of the National Party (1948-1994)*. Ohio: Ohio University Press, 1996;
- POSEL, Deborah. “What’s In A Name? Racial Categorizations Under Apartheid And Their Afterlife”. In: *Transformation: critical perspectives on Southern Africa*, 47 (2001), pp. 50-74;
- _____. “Race as Common Sense: racial classification in twentieth century South Africa”. In: *African Studies Review*, vol.44, Number 2, pp.87-113, 2001;
- RIBEIRO, Luiz Fernando da Rosa. *Apartheid: o reino de Deus na Terra*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, outubro/1990;
- _____. *A Construção da Nação na África do Sul: a ideologia individualista e o apartheid*. Série Estudos Ciências Sociais, PPGS/LPS/UFRJ, n.3, 1994;
- _____. *A Construção da Nação (Pós-) Colonial: África do Sul e Suriname, 1933-1948*. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n.3, pp.483-512, 2002.

“DUAS VISÕES SOBRE O PRÓXIMO E O DISTANTE”¹

Priscila Nucci*

RESUMO: Através da retomada de *Le Prochain et le Lointain* (1970) de Roger Bastide e *O Próximo e o distante: Japão e Modernidade-Mundo* (2000) de Renato Ortiz – pretendo indicar certas peculiaridades de cada autor e tempo no enfoque dos temas da modernidade, da modernização e do outro, vistos no campo intelectual das Ciências Sociais. Tendo em vista que o objeto sociológico é construído e muda conforme os contextos e as épocas, a retomada dos dois textos serve como uma forma de historicizar e explicitar certas mudanças.

PALAVRAS-CHAVE: Roger Bastide; Renato Ortiz; mundialização; modernidade; modernização.

Meu objetivo é refletir sobre as ligações e descontinuidades de duas obras que se inscrevem nas Ciências Sociais - *Le Prochain et le Lointain* (1970) de Roger Bastide e *O Próximo e o distante* (2000) de Renato Ortiz, através das temáticas da modernidade, da modernização e do outro. Considero importante a referencialidade existente entre as duas obras, não somente pela relação existente entre os dois autores – Bastide foi orientador de Ortiz, quando este doutorou-se na França na década de 1970 –, mas também pela possibilidade de retomar a historicidade dos momentos em

¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP e faz parte do desenvolvimento do projeto de doutorado “A elaboração dos saberes sobre o racismo no Brasil e as imagens recriadas dos afro-brasileiros: textos de Roger Bastide sobre religião e anti-racismo”.

* Doutoranda em Sociologia - IFCH/ UNICAMP, Mestre em História Social do Trabalho - IFCH/ UNICAMP, Membro do Centro de Estudos Brasileiros (CEB – IFCH/ UNICAMP).

que ambos os livros foram escritos e pela percepção das transformações de certos conceitos e análises utilizados pelas Ciências Sociais.

Le Prochain et le Lontain (1970) é um livro em que se analisa o encontro de culturas ou a “interpenetração de civilizações” diferentes, visto através dos temas do preconceito racial e das diferentes formas de aculturação. O livro é composto de artigos e conferências escritos após 1950, mas que encontrariam sua unidade na “intenção de combater o racismo” e o etnocentrismo (Moraes, 1986, p. 103). Não é a obra mais citada de Bastide, e não tem o mesmo vulto e a circulação de sua produção sobre as religiões de origem africana no Brasil (Bastide, 1971; Bastide, 1978). Apesar disso, a retomada de alguns de seus aspectos é importante para analisarmos o lugar deste intelectual nas reflexões sobre o “outro”, sobre o racismo, a modernização, e a modernidade no período anterior aos anos de 1970, e mesmo para pensarmos na diluição da importância de Bastide nos trabalhos de Ciências Sociais das décadas posteriores, no Brasil. Neste sentido, o título do livro de Ortiz nos indica um tempo e uma outra obra, que provavelmente não seriam tão lembrados se não fosse a referência.

O Próximo e o Distante (2000) de Renato Ortiz, por sua vez, é um livro sobre a modernidade, a globalização e a mundialização da cultura² vistas através do exemplo do Japão, e que faz uma homenagem a Roger Bastide, seu orientador, que tem um livro de título semelhante, cujos temas principais são o racismo e o encontro de civilizações diferentes. A retomada do título do livro de Bastide por Ortiz nos abre a possibilidade de encontrar uma série de conexões e descontinuidades de temas e elementos dentro das Ciências Sociais, e assim, também nos indica a historicidade de dois momentos dessa disciplina. O próximo e o distante de Bastide não são os mesmos de Ortiz, como este último anuncia no começo de seu texto:

“...Como no mundo contemporâneo as noções de próximo e distante, familiar e estranho se alteram profunda-

² O autor utiliza o termo “mundialização” para tratar da problemática cultural e o termo “globalização” para a compreensão das esferas econômica e tecnológica”, buscando “escapar de um certo determinismo que vê o mundo da cultura como um mero reflexo de outras instâncias (Ortiz, 2000, p. 11).

mente, procurei, no título do trabalho, explorar esta amplitude” (Ortiz, 2000, p. 16).

Estes conceitos, como eram vistos em Bastide, se desintegram na análise de Ortiz sobre a “modernidade-mundo”, assim como os conceitos de “outro” e de territorialidade. O Japão visto por Ortiz faz parte desta “modernidade-mundo” e é atravessado pelo processo de globalização e de mundialização da cultura, que atravessa civilizações e nações. Assim, é um “outro” que está próximo, embora o processo de estabelecimento de sua modernidade tenha seguido caminhos próprios, o que o autor demonstra ao analisar o papel de certos elementos internos ao Japão, no desenvolvimento desta modernidade: os modelos de disciplinarização oferecidos pela tradição, o mundo do trabalho ancorado nas estruturas tradicionais reinterpretadas pela modernidade, o lugar do consumo na sociedade tradicional e na sociedade modernizada, etc. Através da instância transnacional do consumo cultural o autor mostra que este consumo desestabiliza as estruturas tradicionais e oferece em seu lugar um outro imaginário mundializado. Assim, a globalização rompe dicotomias, como ocidente e oriente, próximo e distante e nos

“coloca diante de uma compreensão distinta [da dinâmica internacional]. Quando se fala em sociedade global, modernidade-mundo, mundialização, nos referimos a um fluxo que atravessa as diversas formações sociais existentes. Afirma-se, assim, a existência de um conjunto articulado de relações sociais planetárias. Sua inteligibilidade já não mais decorre da interação entre as partes. Pelo contrário, devemos inverter nossa perspectiva e perguntar como esse conjunto articulado reordena as partes que o compõem. Neste caso, as relações deixam de ser percebidas como sendo ‘inter’ (nacionais, culturais ou civilizatórias) para se constituir como ‘intra’, isto é, estruturais ao movimento da globalização” (Ortiz, 2000, p. 68).

Deste modo não estaríamos mais no contexto das “interpenetrações de civilizações” de Bastide, mas num momento em que as relações passam a ser vistas de forma bastante diferente, ou seja, como relações

desterritorializadas. Seria interessante retomarmos a frase de Mircea Eliade que abre o livro de Bastide, a qual nos dá a medida da diferença dos “mundos” analisados:

“L’époque moderne... est caractérisée par la confrontation avec les ‘inconnus’, les ‘étrangers’ et leurs mondes, univers insolites, non familiers, exotiques ou archaïques” (Eliade apud Bastide, 1970, p.7).

Neste livro de Bastide existe uma preocupação em denunciar o etnocentrismo e os perigos da ocidentalização (ou como diz ele, da adoção de técnicas e valores do ocidente) dos povos asiáticos e africanos, que com isso correriam o risco de perder suas personalidades, e a chance de apresentar suas contribuições culturais únicas, entre os outros povos, *“à la grande aventure de l’espèce humaine sur le globe”*. Não bastaria, portanto, que se verificasse a melhoria das condições políticas, econômicas e sociais dos africanos e asiáticos na ordem internacional. Sua inclusão na organização mundial não deveria significar a perda dos valores originais de cada etnia. Ou seja,

“L’inclusion ne doit pas être l’assimilation. Si l’égalité et le respect mutuel ne peuvent évidemment pas s’établir entre un peuple oppresseur et un peuple opprimé, ils ne peuvent également s’établir entre un peuple qui apporte et un peuple qui renierait son identité pour ne faire que recevoir” (Idem, p.10).

Daí seu interesse em analisar o encontro de civilizações, e mostrar os processos de trocas culturais, *“qui sont toujours, par quelque côté, des échanges à deux sens – et par conséquent qui se traduisent par un enrichissement mutuel des deux groupes en confrontation”*, processo este que ele caracteriza como *“mariage de leurs civilisations”*, como síntese inventiva de elementos (Idem, p.11).

No texto apresentam-se fortemente os sinais da territorialidade, através da menção aos asiáticos e africanos contrapostos ao ocidente, e através dos conceitos de assimilação etnocêntrica e de aculturação, ou de contato de civilizações.

No contexto da mundialização, os contatos culturais se fazem em outros patamares, pois este processo *“invade e transforma as formas cul-*

turais”, e “tende a ser incompatível com a manutenção das culturas” locais (Ortiz, 2000, p. 69).

Assim, a sociedade japonesa analisada por Ortiz, através do processo de globalização econômica e de mundialização da cultura, é vista como inserida em outro ciclo, no qual o consumo também afirma identidades (Idem, p. 116):

“A modernidade-mundo traz com ela valores que, por serem mundiais, independentemente de histórias peculiares de cada lugar, pela sua amplitude, e por expressarem um processo sócio-econômico que atravessa nações e povos, determinam novos padrões de legitimidade... [No] Japão o consumo se sobrepõe às instâncias socializadoras anteriores” (Idem, p. 111-112).

A aculturação também ganha uma nova análise nesse contexto específico, em que tanto “ocidentalização”, como “japonização” são deslocados. Para Ortiz, a mundialização redefiniria estas situações, pois diante do “movimento de desterritorialização, conceitos como Oriente e Ocidente perdem consistência” (Idem, p. 142, 152, 177-178). Assim,

“no contexto de uma sociedade globalizada, o que ela apreende como uma relação de exterioridade, Ocidente x Oriente, deve ser considerado uma expressão de interioridade. A oposição *yo/na* é superada por tipos de dominação que integram a modernidade-mundo. A hierarquização dos gostos e dos comportamentos, que ...pertencia a uma dimensão antitética, torna-se constitutiva de um mundo global (o que não significa que ele seja homogêneo)” (Idem, p. 152).

Os conceitos de tradição e modernidade também são reavaliados nesta perspectiva, encontrando-se assim uma “tradição da modernidade”, ou seja, o “solo cultural no qual se enraíza a conduta dos indivíduos”. O autor desloca, dessa forma, a oposição passado/ presente para “outro nível de compreensão”:

“O que me interessa já não é tanto a contradição entre esses termos, mas a ‘tradicionalidade do moderno, sua presença enquanto elemento constitutivo do mundo contemporâneo.

Visto por esse prisma, o tema da ‘milenaridade’ da cultura nipônica... ou de sua redefinição pela modernidade, cede lugar ao dinamismo do presente. É ele, enquanto moderna tradição, que nos permite esclarecer alguns aspectos do processo de mundialização da cultura” (Idem, p. 156).

O OUTRO E O MESMO

Quando Bastide nos anuncia seu método em *As Religiões Africanas no Brasil* (1971), mostra uma vontade de se aproximar do outro, o “negro”, o “africano”, em busca de sua compreensão (Bastide, 1971, p. 17-44). Em *As religiões africanas no Brasil* (1971) e em *O Candomblé da Bahia* (1978), Bastide nos dá uma visão extremamente sofisticada e delicada do mundo religioso afro-brasileiro, que deixa sua marca nos estudos de religião e sobre anti-racismo. As imagens elaboradas por Bastide e outros autores sobre esse mundo religioso e sobre os negros apresentam-nos um “outro” diferente para aquela época e sociedade, um negro com origem, com uma cultura valorizada e capaz de ter uma metafísica e sofisticação, tão altas como as formas culturais dos “brancos”.

Em *Le Prochain et le Lointain* (1970) um dos problemas levantados é o da integração, da coexistência de raças diferentes, “*unies les unes aux autres dans un même travail utile à l’humanité entière*” (Bastide, 1970, p. 30). Bastide pensa no caso da França e nos contatos dos franceses com os africanos, diferenciando-o do caso brasileiro. Suas propostas de integração passam pela “*miscégenation*” ou “*intégration biologique*” e pela proposta paralela de uma “*intégration sociale*” (Idem, p. 30-31). Entretanto, penso que a referência ao problema da integração dos “outros” à sociedade nos indica uma polêmica interna dos textos de Bastide com os temas da modernidade e da modernização.

Estes temas estão presentes em vários momentos de sua reflexão, principalmente quando faz referência à sociedade brasileira. É interessante notar como o desejo de modernização da sociedade e de sua transformação em uma sociedade de classes capitalista interfere nas análises sobre o negro brasileiro. Bastide sofreu críticas às suas análises da tradição e da cultura africana ou afro-brasileira que as caracterizavam como empecilhos para a integração do negro à sociedade moderna. Esta vonta-

de de modernização já anuncia a impossibilidade e a negatividade de ter outros em seu interior.

Estas críticas vinham de Anísio Teixeira que acusava Bastide de contribuir para “a subsistência dos candomblés e [ter] impedido ou retardado a obra de assimilação do negro do Nordeste à cultura ocidental”³. Outro crítico da valorização das sobrevivências africanas pelos antropólogos e sociólogos é Guerreiro Ramos, para quem os “negros estariam mais identificados com a cultura da classe dominantes”. Para ele a referência ao passado africano não ajudaria “os negros a se elevarem em termos sociais”, não daria atenção à sua problemática social e política (Idem, p. 271). Em suas palavras, seria

“desaconselhável que o trabalho sociológico, direta ou indiretamente, contribua para a persistência, nas nações latino-americanas, de estilos de comportamento de caráter pré-letrado. Ao contrário, no que concerne às populações indígenas ou afro-americanas, os sociólogos devem aplicar-se no estudo e na proposição de mecanismo de integração social que apressem a incorporação desses contingentes humanos na atual estrutura econômica e cultural dos países latino-americanos”(Guerreiro Ramos, 1954, p.17 Apud Maio, 1997, p. 286).

Esse texto diz muito sobre um tipo de proposta de modernização da sociedade brasileira, na qual o negro deveria ser assimilado, necessariamente. E também sobre um estreitamento dos espaços – que se tornava cada vez mais presente – para trabalhos sociológicos ou antropológicos como os de Bastide. Segundo Guerreiro Ramos, o subdesenvolvimento do país não admitiria a “gratuidade do trabalho sociológico”, o qual deveria responder “ao interesse nacional de superação do atraso econômico e social do país” (Guerreiro Ramos, 1954b Apud Maio, 1997, p. 289).

É este o contexto do processo de modernização do Brasil na década de 1950, na qual os sociólogos não somente deixam para trás “um Brasil tradicional mas também procura[m] superar as interpretações tra-

³ Bastide, 1953 apud Maio, 1997, p. 229.

dicionalmente elaboradas a seu respeito”. Para Maio, a década de 1950 suscitaria a crença, em muitos intelectuais, “na possibilidade da formação de um capitalismo nacional autônomo” e revelaria

“uma das contradições fundamentais pensadas à época: o conflito entre o padrão tradicional, atrasado, arcaico e o padrão moderno de desenvolvimento econômico-social.. O padrão tradicional e o etnocentrismo, diante da necessidade de se construir um caminho autóctone, representariam a face antimoderna e antinacional do país” (Maio, 1997, p. 302, 299).

O papel do intelectual seria o de intervir na “superação das mazes do subdesenvolvimento em contexto nacionalista” (Idem). Diante deste quadro, pode-se ver até que ponto a produção de Bastide foi mal compreendida. Embora a polêmica com Guerreiro Ramos e com Anísio Teixeira seja limitada a certo momento, ela indica que a obra de Bastide e outros autores, mais preocupados com aspectos culturais, tiveram sua leitura cristalizada de formas semelhantes em certos grupos de intelectuais. A visão distorcida de que em Bastide o negro seria um mero objeto etnográfico, destacado da sociedade dos vivos, não faz juz ao esforço intelectual de uma obra, na qual o negro brasileiro recebe as mais variadas análises e abordagens através da poesia, teatro, movimentos negros, religiões afro-brasileiras, etc. A imagem do “negro” constituída pela obra de Bastide não é a do que deve ser assimilado, mas o do que tem algo importante a oferecer à sociedade. Assim, Bastide parece demonstrar ceticismo quanto aos processos modernizadores em vários momentos de sua obra (Peixoto, 2000, p. 195), ceticismo esse que se mostraria nas críticas à assimilação.

Em Ortiz existe também uma tensão entre o “outro” e o “mesmo”, mas que tem outros desdobramentos: o “outro” pode ser traduzido ao final de sua análise como um “nós” (Renato Ortiz, 2000, p. 184). Seu exemplo, o Japão e os japoneses, tradicionalmente vistos como outros, como muito diferentes de nós, seja através da literatura dos jesuítas, dos viajantes do século XIX e começos do XX, da imprensa e dos intelectuais brasileiros da primeira metade do século XX, são vistos

como prova de um processo de mundialização e de globalização que os torna parte integrante de um mundo em que o consumo nos torna muito iguais uns aos outros. Nesse sentido, o acirramento do capitalismo e da modernização nesse momento traria a possibilidade de se ver um aplainamento de certas diferenças e o encurtamento de distâncias físicas ou culturais.

Estamos falando, portanto, de dois momentos diferentes. É interessante observar que as duas obras se baseiam na análise de sociedades que apresentam relações diferenciadas com a modernidade. O Brasil sobre o qual Bastide reflete é o Brasil das décadas de 1940/1950, no qual se incrementa o processo de industrialização e de modernização, e de institucionalização das Ciências Sociais, é o país em que se inicia a reflexão sobre o preconceito racial, de classe e de cor. Mas também é o mundo do pós-guerra, atônito com os resultados do nazismo, em que se percebe uma territorialização marcada e o racismo como uma forma de distanciamento entre os diversos membros dessa humanidade.

O mundo sobre o qual Ortiz faz sua análise é o mundo não mais das viagens, mas dos deslocamentos, da mundialização, de formas de consumo e de massificação da cultura nunca antes vistas. Mundo em que as alteridades são cada vez mais subsumidas pela modernidade.

DOIS VIAJANTES E SUAS VISÕES

De muitas formas as duas obras aqui referidas nos falam de dois mundos diferentes, um em que as territorialidades eram mais marcantes e outro em que as fronteiras se diluem cada vez mais – pelo menos em certos setores do mundo. Ortiz assinala que a “nação se realiza historicamente através da modernidade” e que a problemática nacional está vinculada à problemática mais abrangente da diluição das fronteiras. Assim, as sociedades modernas pediriam relações sociais que extrapolassem os contextos locais de interação. A modernidade deslocaria as relações sociais para um território mais amplo, mas também exigiria desenraizamentos futuros mais profundos, como os atuais, nos quais a globalização

aparece como uma expansão da modernidade-mundo (Renato Ortiz, 1996, p. 79-83).

A “modernidade-mundo” vista por Ortiz através de sua viagem ao Japão – ou deslocamento nessa modernidade-mundo – é uma análise que traz o choque de experimentar a modernidade em suas manifestações mais novas, ou seja, através da globalização e da mundialização da cultura. Um mundo no qual as noções de próximo e distante se diluem, ao menos no terreno cultural e do consumo, embora subsistam nichos de diferença e de distância que não podem ser esquecidos.

O exemplo do Japão é provocativo. Um país e um povo que historicamente são tratados como “outros”, de repente são aproximados do resto do mundo através do consumo. Eu conhecia os japoneses como “outros”, dos discursos dos viajantes do século XIX e XX, dos textos antinipônicos brasileiros e norte-americanos da primeira metade do século XX e de textos elaborados pelos próprios japoneses imigrantes e filhos de imigrantes (Nucci, 2000) e de certas narrativas dos dekasseguis. Ou seja, eu conhecia o discurso da afirmação da diferença. Acredito que esta vivência da diferença é relativizada pelo texto de *O próximo e o distante* (2000) de uma forma que faz com que não possamos mais encará-la de forma tão fechada. Ela está presente, mas o processo de mundialização dá mostras de sua força, reduzindo as dimensões de certas partes do mundo, fazendo “dobras” que aproximam partes opostas, desterritorializando cada vez mais espaços, o que pode tornar o peculiar em algo global.

Esse ponto de modernidade, entretanto, nos faz voltar os olhos para uma época menos recente. O Brasil que Bastide pesquisou era um país em que se defrontavam pólos crescentes de modernidade com regiões em que a tradição sobrevivia - e ainda sobrevive, tomando formas variadas. As críticas que recebeu de Anísio Teixeira deixam claro que as escolhas políticas e intelectuais de 1950 tomavam corpo e se afastavam de outras propostas intelectuais, como as suas, as de Édison Carneiro, Arthur Ramos e outros que estudaram o “negro brasileiro” através de sua cultura religiosa. Candomblés, macumbas, umbandas e outras coisas mais significavam para estes críticos o estado cultural e moral inferior do negro, que deveria ser elevado através da educação, da proletarianização. A

teoria da modernização de origem norte-americana que se difunde pelo Brasil pensava a passagem da sociedade tradicional para a sociedade urbana industrial através de etapas, o que indica uma filiação à noção de progresso. Neste sentido, o processo de transformação das sociedades é pensado de forma a opor tradição e modernidade, onde a tradição é algo a ser necessariamente superado, e imaginado como mudança em determinada direção.

Ao retornar à França, Bastide encontra o mesmo tipo de crítica por parte de estudantes africanos (Bastide, 1970, p. 32-33). É interessante notar a compreensão destes setores pró-modernização que só vêem uma via para a emancipação do negro, numa dimensão de modernização que mostrava sua presença através de certos traços, como a industrialização, a homogeneização cultural e dadas leituras intelectuais sobre o negro. Nesse sentido, Bastide fica perdido entre dois mundos, o Brasil e a França, como o próprio Ortiz já notara (Ortiz, 1994). Mas sempre pode ser retomado para uma visão crítica da modernização como substituta inexorável da tradição, e como uma visão diferenciada sobre a alteridade.⁴ Não se pode perder de vista que o ceticismo de Bastide quanto à modernização tem como contrapartida a valorização cultural do “outro” e das possibilidades trazidas por ele.

“*Africanus sum*” foi sua resposta aos críticos que diziam que somente os negros poderiam escrever sobre os negros (Bastide, 1971, p. 44). Indica, também, que Bastide tinha outras formas – bem diferentes das da nossa “modernidade-mundo” – de tornar o distante próximo de sua experiência.

ABSTRACT: In this paper Roger Bastide’s book *Le Prochain et le Lointain* (1970) and *O Próximo e o distante: Japão e Modernidade-Mundo* (2000) from Renato Ortiz were analyzed to indicate each author’s peculiarities and time in the focus of the themes of modernity,

⁴ “O primitivo e o arcaico na obra de Bastide ensinam menos sobre o passado e sobre as origens do que sobre o presente que eles problematizam e colocam em cheque. A diferença, portanto, mostra-se extremamente profícua como instrumento de indagação da nossa sociedade, oferecendo inclusive modelos – utópicos – que orientem a sua transformação” (Peixoto, 2000, p. 205).

modernization and of "the other", seen in the Social Sciences. If is a fact that sociological objects are built and change according to the contexts and times, the reading of the two texts serves to historicize and show certain changes.

KEYWORDS: Roger Bastide, Renato Ortiz; globalization; modernity; modernization.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDE, R. *Le Prochain et le Lontain Paris*. Cujas, 1970, 303p.
- _____. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Vol. I e II*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora/ EDUSP, 1971 [1960], 567 p.
- _____. *O Candomblé na Bahia: rito nagô*. ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1978 [1ª. edição francesa 1958], 298p.
- _____. "Carta aberta a Guerreiro Ramos". Anhembi, vol XII, no. 36, nov. 1953.
- GUERREIRO RAMOS, A. *Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo, e.a*, 1954a.
- _____. "Resposta a Roger Bastide". *Diário de Notícias*, 10/01/1954b.
- MAIO, M. C. *A História do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, 1997, 346p. Tese (Doutorado em Ciência Política) – IUPERJ.
- MORAES, E. J., "O idêntico e o diferente – Leitura de Roger Bastide" in Seminário De Cultura Brasileira, 4, São Paulo, 1984. *Revisitando a Terra de Contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide (org. de Olga R. M. Simson*. São Paulo, FFLCH/CERU, 1986, 105 p.
- NUCCI, P. *Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios*. Campinas, 2000, 153p. Dissertação (Mestrado em História) - UNICAMP.
- ORTIZ, R. *O Próximo e o Distante: Japão e modernidade-mundo*. São Paulo, Brasiliense, 2000, 203p.
- _____. *Um Outro Território: ensaios sobre a mundialização*. São Paulo, Olho d'Água, 1996.
- _____. "Le Voyage, le Populaire et l' Autre" in Claude Ravelet, *Études sur Roger Bastide: de l'Acculturation à la Psychiatrie Sociale*. Paris, L'Harmattan, 1996, 191 p.

- _____. “Les Utopies et l’Autre” in *Roger Bastide ou Le Réjouissement de L’Abîme*. Paris, L’Harmattan, 1994, 281 p.
- PEIXOTO, F. A. *Diálogos Brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, Edusp, 2000, 224p.
- SEMINÁRIO DE CULTURA BRASILEIRA, 4, São Paulo, 1984. *Revisitando a Terra de Contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide* (org. de Olga R. M. Simson. São Paulo, FFLCH/CERU, 1986, 105 p.

entrevista

ARTE, TECNOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS: ENTREVISTA COM EDGAR FRANCO

Giuliano Tosin¹

Samira Feldman Marzochi²

O desenhista Edgar Franco, doutorando em Artes Plásticas pela ECA-USP, já acumulou uma vasta produção intelectual e artística, em que mescla discussões sobre o desenvolvimento de tecnologias dos vários campos científicos a um traço particular, que se repete em todas as suas obras. É autor de diversos artigos publicados e do livro “HQtrônicas: do suporte papel à rede Internet” (FAPESP/Annablume, 2004), onde explora o conceito “HQtrônicas”, sobre histórias em quadrinhos digitais. Como artista gráfico e multimídia, possui produção internacional envolvendo ilustrações para livros, revistas, quadrinhos, encartes de CDs e websites, publicados em diversos países. Professor da PUC-MG (Poços de Caldas) e mestre em Multi-meios (LA-UNICAMP), Edgar pesquisa o pós-humano na cyberarte e a produção de artistas controversos que trabalham com arte, tecnologia e sociedade. O projeto se complementa com uma série de criações artísticas inspiradas nas possibilidades de misturar corpo humano, silicone, biotecnologia, nanorobôs e realidade virtual. Nesta entrevista, discute os conceitos de pós-humano, interdisciplinaridade, hibridismo, cyborgs, cultura/natureza, e explicita o universo de referências que compõem suas obras.

SFM: Você desenha “híbridos”: seres mesclados a materiais inorgânicos e modificados geneticamente, às vezes conectados, que podem colocar em questão a idéia de indi-

¹ Doutorando em Artes (Unicamp), professor da Pós-Graduação em Publicidade da USP (Lato Sensu) e de Comunicação Social na PUC/Campinas.

² Doutoranda em Sociologia pelo IFCH/Unicamp.

vidualidade, de sujeito transcendental, platonismos, kantismos etc. Quem são estes seres? Que ambiente eles habitam?

De uma maneira inexplicável eu sempre fui perseguido pela imagem de criaturas híbridas, desde os meus primeiros desenhos um impulso incontrollável por mixar partes animais às personagens que eu criava já existia, então permiti que essas imagens fluíssem sem questioná-las e aos poucos fui estruturando um universo para elas. Humanóides com características “humanimais” são fascinantes, acho que essa conexão com o mundo das outras formas animais sempre existiu, é um arquétipo do inconsciente coletivo, em muitos rituais xamânicos ancestrais se incorporava o animal. O Totemismo dos nativos norte-americanos é uma prova disso, a religião Hinduísta estruturada na idéia de reencarnação crê num processo evolutivo transcendente que passa por diversas formas animais, inclusive as vacas são sagradas por acreditarem tratar-se de um espírito mais evoluído reencarnado naquele animal. De uma certa maneira até a filosofia ocidental discute essa questão do animal no homem, desse lado dos instintos que foi tão rechaçado pela moral judaico-cristã, na minha interpretação. Nietzsche dizia que um dos fatores imprescindíveis para o surgimento do super-homem seria uma reavaliação desse animal no homem, deixá-lo aflorar novamente e rechaçar a castradora moral judaico-cristã.

Ainda não tratei a questão da conexão e da hibridização de meus seres com o mundo inorgânico, com o silício, a pseudopetra-filosofal da alquimia telemática, ou como eu prefiro dizer “telemática” – pois assim como o teórico norte-americano Erik Davis, autor do livro *Technognosis* - acredito que o universo das redes não tem nada de agnóstico é um novo mundo mágico, mítico e místico onde estão se reconfigurando lentamente as noções de transcendência.

Antes vou falar sobre minha visão do panorama tecnológico contemporâneo. Não sou sociólogo, mas para mim, paradoxalmente ao que possa parecer, essa conectividade em rede na atualidade não tem promovido uma dissolução do sujeito, pelo contrário, ela faz aflorar ainda mais o individualismo, fomenta um narcisismo onanista onde milhões de pessoas sem nada pra dizer criam blogs, flogs, websites, infinitos diários de

nulidades, o culto ao ego parece crescer a cada dia. Nesse sentido a visão utópica da conectividade restaurando a solidariedade de teóricos como Pierre Lévy parece não estar se concretizando. Mesmo alguns movimentos filosóficos surgidos no cerne da cibercultura, como *The Extropy*, pregam a persistência do indivíduo através de uma nova transcendência tecnológica, baseada na transbiomorfose – transferência da consciência humana para um chip de silício e vida eterna através da substituição de nosso “ultrapassado hardware de carbono” por um novo hardware com melhor desempenho – nesse processo a permanência do ego individual é o princípio fundamental, mas o discurso que existe por trás dessas novas crenças é poético, lírico e indiscutivelmente repleto de retóricas místicas-gnósticas, num certo sentido me faz lembrar até Pentecostais e Evangélicos.

Já há algum tempo venho estruturando um universo que batizei de “Aurora Pós-humana”, um mundo ficcional onde habitam minhas criaturas híbridas. Situo o planeta Terra num futuro distante, possuindo uma população total da ordem de apenas 100 milhões de habitantes espalhados por todo o globo em cidades-estado de porte médio, próximas a florestas preservadas ou em regiões de farta energia solar. Apesar do alto nível de tecnologia ainda não foi feito contato interplanetário, ao menos no nível físico. Dentro dessa sociedade planetária convivem três instâncias básicas de seres: Os *Tecnogenéticos* - frutos de hibridização entre humanos e/ou animais e vegetais permitidas pelo avanço tecnológico (entre eles seres que possuem mais membros, ou são hermafroditas, etc); os *Extropianos* - organismos pós-humanos abiológicos, resultado do transplante (*upload*) da consciência humana para máquinas/chips de computador (eles conseguem perpetuar infinitamente sua “vida” através desse mecanismo); e finalmente os *Resistentes* - em menor número e em extinção, são os poucos que ainda resistem à hibridização ou ao extropianismo, são seres humanos no sentido tradicional.

Ao contrário do que possa parecer, esse universo não é uma apologia das benesses tecnológicas do futuro, nem uma distopia apocalíptica. Ele tem sido usado por mim para discutir de forma poética algumas das previsões de tecnólogos e cientistas sobre o futuro das tecnologias

genética, nanoengenharia e telemática e de suas implicações sócio-culturais e comportamentais sobre os indivíduos e o corpo-social. Para mim é um divertido laboratório artístico, onde experimento novos corpos, ausência de corpos, novos comportamentos morais se chocando com a moral contemporânea – muitas vezes, discuto de forma metafórica a nossa relação hoje com os processos tecnológicos.

Sou suspeito para falar, mas a despeito da maioria dos filósofos de tradição Grega, eu acredito que a arte (e aí se insere a metáfora-poética) é a mais avançada forma de conhecimento. Para mim foi uma surpresa e felicidade, quando há alguns anos atrás, ao cursar uma disciplina do sociólogo Laymert Garcia no IFCH da Unicamp, ele estruturou todo o curso a partir de filmes de ficção científica como *Gattaca* e *Solaris*, e também nos fez ler textos de Phillip K. Dick. Para mim a ficção científica é um dos gêneros da cultura pop mais injustiçados pela academia, sou um dos defensores ferrenhos da FC como substrato fundamental prospectivo da cultura humana, um universo amplo e irrestrito para reflexões e aprimoramento de nossa visão de mundo.

SFM: O que é o “pós-humano”?

Esse é mais um termo que irá gerar polêmicas infinitas, milhares de teses burocráticas serão escritas para tentar analisá-lo, dissecá-lo, reinventá-lo, e como sempre pouquíssimos serão os trabalhos sagazes a respeito dele. Como eu o utilizo em minha pesquisa de doutorado, para batizar meu universo ficcional-poético, já fui colocado na parede por alguns teóricos-engessados que ficam preocupados com detalhes semânticos, envolvidos com seus atos onanistas de eterna e enfadonha conceituação. Na verdade o termo, como nos relata Jair Ferreira dos Santos, foi inventado pelo intelectual norte americano de ascendência egípcia Ihab Hassan em um ensaio publicado em 1977, na *Georgia Review*, intitulado “*Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture*”. O autor acreditava que esse neologismo poderia ser usado como mais uma “imagem do recorrente ódio do homem por si mesmo”. O termo hibernou durante algumas décadas e voltou fortalecido nos anos 90, desta vez adotado por filósofos, cientistas e artistas ligados ao avanço tecnológico e às proposições de híbridi-

zação entre homem e máquina, carne e silício, no sentido de transposição da ontologia tradicional. Alguns outros teóricos usam termos semelhantes também com essa mesma intenção, como o diretor do laboratório de robótica da Universidade Carnegie Mellon, Hans Moravec, que adotou a palavra “ex-human”, ou ainda o artista e teórico inglês das redes telemáticas Roy Ascott que fala de uma “era pós-biológica” vislumbrada por ele através dessa fusão entre carne e silício e da expansão da consciência pela conexão em rede. O artista australiano Stelarc usa-o para conceituar suas obras estruturadas a partir da conexão com próteses robóticas/biológicas e dispositivos telemáticos de expansão da percepção. Poderia citar pelo menos mais umas dez definições do termo e de seus sinônimos, menos ou mais abrangentes que essas.

Como artista eu o adotei em minha obra como termo representativo dessa ruptura com a noção biológica de vida e de corpo baseado no carbono, das limitações impostas pelas características do DNA humano que definem nossa configuração física, e de consciência pelos limites impostos por nossa percepção do mundo estruturada sobre os cinco sentidos. Assim na minha “aurora” os pós-humanos são criaturas que possuem corpos híbridos de humano e/ou animal e/ou vegetal e/ ou silício, com consciências expandidas por novos dispositivos de percepção promovidos pelo avanço da biotecnologia, robótica ou telemática. Ou que abandonaram seus corpos de base carbônica e passaram a habitar um corpo robótico, ou ainda que existem apenas como blocos de informação que circulam por uma rede telemática avançada, uma espécie de Internet/Inconsciente coletivo que conecta todos os Extropianos.

SFM: Como o conceito de pós-humano pode acrescentar à compreensão antropológica do humano?

Vou responder como artista, pois não sou antropólogo e talvez minha visão não tenha a amplitude de alguém que conheça as teorias antropológicas mais a fundo. Atualmente tenho lido muito a obra de alguns cientistas-filósofos controversos que são tidos por boa parte da academia como mistificadores baratos, mas aos poucos seu trabalho tem sido reavaliado.

Esses teóricos tem questionado a nossa relação histórica com a noção de humano, Erik Davis, por exemplo, fala-nos que quando constatamos as possibilidades atuais de destruímos todo o planeta, nos clonarmos, considerarmos seriamente a eugenia genética, erradicarmos doenças comuns, alterarmos o clima, dizimarmos milhões de espécies, criarmos proto-inteligência com máquinas, forçarmos fótons a “diminuírem a sua velocidade”; a verdadeira questão se torna: será que o ser que pode fazer e contemplar tudo isto está realmente ligado ao milênio que a tudo precedeu? Com certeza existe uma grande ruptura que precisa ser avaliada, analisada.

Outros como Ray Kurzweil crêem na possibilidade de uma tomada de consciência por parte das máquinas que resultará numa reconfiguração planetária, talvez até no surgimento da nova espécie que irá nos substituir na dominação da Terra, como o homem evoluiu do australopithecus ao homo-sapiens biologicamente, desta vez estamos literalmente construindo a nova criatura que irá nos substituir nessa escala evolutiva algo como o humanimal-roboticus. Teríamos então uma antropologia do pós-humano?

O já citado Hans Moravec, escritor de *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*, é autor de uma teoria segundo a qual as máquinas evoluirão para a autoconsciência a partir do surgimento dos primeiros robôs multifuncionais. Para ele o processo biológico que levou milhões de anos para produzir o homem levará apenas 30 anos para produzir a primeira máquina autoconsciente, e olha que os robôs multifuncionais já começaram a pulular pelo mundo afora, principalmente no Japão, esses robôs repletos de dispositivos sensoriais que começaram a ser vendidos no ano 2000 como brinquedos – o exemplo maior são os cãezinhos AIBO. É importante também citar a teoria da singularidade do matemático Vernon Vinge, para ele existem três hipóteses para a “singularidade”, na primeira delas a tecnologia produzirá computadores avançados com uma inteligência sobre-humana, na segunda, as interfaces entre homem e máquina tornar-se-ão tão íntimas que vamos nos considerar superinteligentes, já na terceira hipótese, a biotecnologia proporcionará a expansão de nosso intelecto humano.

São visões interessantes e controversas, com certeza muitas delas nunca chegarão a se concretizar, mas acho importante que antropólogos e sociólogos incluam em sua pauta de reflexões estas teorias.

SFM: Acredita que há muitas barreiras disciplinares (“artes”, “ciências humanas”, “ciências exatas”) para que cheguemos a uma compreensão integral de processos sociais recentes que atingem diretamente a “natureza” humana?

Essa compartimentação do conhecimento é um cacoete arcaico, herdado do pensamento cartesiano e da revolução industrial, quando surgiu a necessidade de formação de especialistas para cuidar de aspectos específicos das máquinas na linha de produção. O termo “universidade” foi esquecido, desvirtuado, na verdade 90% dos cursos universitários formam técnicos, quase ninguém está apto a pensar de forma holística, a ver o fenômeno humano como um todo. A maioria dos acadêmicos continua ligado a esse ranço corporativista, defesa de sua classe, de sua visão fragmentada de conhecimento, antropólogos não se dão com sociólogos que muitas vezes boicotam filósofos, arquitetos criticam engenheiros, psiquiatras discordam de psicólogos e cada um fica defendendo seu dogma, igrejinhas tão absurdas quanto quaisquer outras.

Para não ser paradoxal, não vou defender a arte como uma classe, pois existe também muita visão retrógrada no universo das artes – sou um outsider, deslocado entre meus colegas – mas entre todos os campos do conhecimento, talvez o único que ainda consiga manter um diálogo amplo entre campos aparentemente antagônicos seja a arte.

Minha poética, por exemplo, é influenciada por movimentos filosóficos como *The Extropy*, *Transumanism & Prometheism*, sociólogos como Laymert Garcia, filósofos como Baudrillard & Nietzsche, ao mesmo tempo eu incluo referências a teorias da física contemporânea como o Caos, os Fractais, a teorias controversas da psicologia como a teoria do “Inconsciente Univérsico” de Stanislav Grof, a teoria dos “Campos Morfogenéticos” de Rupert Sheldrake, a teoria do conhecimento de Maturana e Varela, passando por influências de movimentos da cultura pop como Raelianismo, à FC de Phillip K. Dick, William Gibson, Bruce Sterling, David Cronenberg, e artistas como Orlan, Mark Pauline, Stelarc, H.R. Giger etc.

Tente imaginar um outro campo onde uma tese com referências tão discrepantes pudesse ser defendida? É difícil, só as artes permitem tal abrangência. Acredito que as propostas de trans & interdisciplinaridade devem deixar de ser um simples discurso pomposo e começar a tornar-se uma realidade, mas para que isso aconteça o corporativismo por trás da maioria das instituições de pesquisa do globo precisa cair, e isso demandará um trabalho árduo e gradativo.

SFM: O que você acha do termo “cyborg”? Faz sentido? E o conceito de “pós-modernidade”, ainda tem sua importância?

Acredito que o “Manifesto Cyborg” de Haraway ainda seja um marco de todo essa reflexão a respeito de uma pós-humanidade, apesar de achar que ela exagera um pouco ao avaliar seus contemporâneos já como cyborgs. Acho que o termo é interessante para nomear uma das possibilidades tecnológicas pós-humanas, existem outras que estão sendo batizadas através de outros neologismos.

Max More, filósofo mentor do movimento *The Extropy*, utiliza uma série de termos para definir as criaturas do mundo pós-humano que estarão surgindo ao longo do período que estamos vivenciando, o período do “transhomo-sapiens”, momento de transição entre humano e pós-humano, seres produto dos avanços da biotecnologia, clonagem, criogenia, inteligência artificial. Dentre essas criaturas ele inclui os *cyborgs*, que nada mais são do que “cérebros humanos encapsulados em corpos robóticos”. Outras dessas criaturas são os *xoxes* - cópias atômicas de seres humanos, clones instantâneos com idêntica estrutura cerebral e mesmas memórias; os *corpsicles* - corpos mantidos por criogenia na esperança de uma reanimação futura; os *Androids* - robôs humanóides com cérebros artificiais; os *Uplifts* - animais com o nível de inteligência do homo sapiens devido a mudanças promovidas pela engenharia genética; os *HEC* - *Human Equivalent Computers* – computadores equivalentes a humanos; e finalmente os *HINTs* - *Hyper Intelligent Nanotech Transhumans* - humanos que usarão a nanotecnologia para a expansão de sua memória, velocidade de processamento e poder cerebral.

Já no meu universo ficcional eu preferi batizar essas criaturas de forma diferente, os híbridos de humano, animal e ou vegetal chamei de Tecnogenéticos, os corpos robóticos com consciência humana transplantada para um chip – ao invés de chamar de cyborgs – nomeei de Extropianos, uma homenagem ao *The Extropy*. Já os humanoides com cérebros artificiais eu chamo de Golens de Silício, e os animais modificados geneticamente para se assemelharem aos humanos chamei de Golens Orgânicos. Acho que como pesquisadores devemos aceitar o desafio de criar neologismos para batizar esses fenômenos, mesmo sendo a maioria deles apenas vislumbrados.

Sobre a pós-modernidade, já vi defensores de sua abrangência dizerem que o pós-humano é só mais um fenômeno pós-moderno, mas o termo pós-moderno já foi tão utilizado e de maneiras tão diversas que está totalmente desgastado.

GT: Poderia falar um pouco sobre seu livro “HQtrônicas, do suporte papel à rede Internet”, lançado recentemente?

Ele é uma atualização da minha pioneira dissertação de mestrado em multimeios defendida na Unicamp e tem como objetivo traçar um panorama da relação entre as histórias em quadrinhos (HQs) e o computador, desde a criação das primeiras imagens de síntese da história dos quadrinhos, passando pela mudança para o suporte digital, a veiculação em CD-ROMs e chegando às HQs criadas para a rede Internet. Propõe também o estudo das inovações introduzidas na estrutura das histórias em quadrinhos, a partir da mudança de suporte e veiculação na web, visando analisar de que forma os novos recursos de hipermídia influenciam na sua criação. Categoriza os sites dedicados às histórias em quadrinhos na Internet e enumera os novos elementos agregados à linguagem tradicional das HQs pela hibridização hipermidiática, dividindo-os em: animação, diagramação dinâmica, trilha sonora, efeitos de som, tela infinita, tridimensionalidade, narrativa multilinear e interatividade, detalhando cada um e fazendo um paralelo entre eles e os códigos tradicionais das HQs em suporte papel.

O trabalho toma como base uma pesquisa exploratória de HQs impressas criadas com o auxílio do computador, CD-ROMs de quadrinhos e, sobretudo, páginas de HQs virtuais da web. A pesquisa teórica foi acompanhada do desenvolvimento de um CD-ROM (incluído no livro) que visou explorar e avaliar as inovações proporcionadas pela hipermídia no processo de criação e leitura das histórias em quadrinhos, desenvolvendo HQtrônicas – histórias em quadrinhos eletrônicas - que efetivamente utilizam essas inovações. O CD-ROM inclui a HQtrônica “NeoMaso Prometeu”, menção honrosa no 13º Videobrasil e ainda a longa e inédita “Ariadne e o Labirinto Pós-humano”, que foi apresentada em 7 Sescs da capital paulista durante a Mostra de Artes Sesc SP-2005. Esses trabalhos são narrativas hipermidiáticas que utilizam o universo da “Aurora Pós-humana” como base. O livro foi publicado pela editora Annablume e contou com o apoio financeiro da FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

GT: Como vê o fato de muitos artistas, como você, transitarem entre diferentes modos de expressão e variados meios de realização, utilizando o computador como gerenciador das formas verbais, acústicas e visuais? Estaríamos nos encaminhando para a indistinção das formas tradicionais de arte e partindo para poéticas unificadoras?

Esta é uma questão muito interessante. Para a filosofia oriental “quem domina uma arte, domina todas as artes”. Musashi, o samurai mais lendário do Japão, motivo de centenas de biografias, era um exímio espadachim, desenhava divinamente e emocionava as pessoas com sua música. Acho que o cartesianismo também empobreceu o campo de atuação dos artistas, criou as compartimentações que acabaram impedindo um fluxo livre da expressão humana, mas as vanguardas artísticas do século XX, como o grupo Fluxus, iniciaram um processo de reavaliação dessa compartimentação, a arte conceitual foi importante para isso e o desenvolvimento tecnológico aos poucos está permitindo essa reintegração.

Veja bem, eu sou filho de classe média, nasci em uma cidade do interior das Minas Gerais, meu pai, um amante da literatura e do cinema apresentou-me a esses universos muito cedo, então me tornei fascinado pelas artes narrativas em geral: literatura, cinema e histórias em quadri-

nhos. Para um menino brasileiro do interior, de classe média, durante os anos 80 era muito difícil sonhar em fazer cinema – uma câmera era algo impensável. Não deixei de gostar de cinema, mas comecei a criar com as possibilidades que tinha, escrever contos e logo depois ilustrá-los, aos poucos fui ficando fascinado pela narrativa quadrinhística e comecei a unir a habilidade para o desenho com minha verve para contar histórias e papel e nanquim eram coisas baratas.

Nesse sentido, o computador é uma máquina maravilhosa, multifuncional, ele ampliou o acesso aos meios de produção e tornou-se um eletrodoméstico encontrado na maioria das casas de classe média. É um estúdio completo, onde você pode criar arte utilizando ferramentas que são utilizadas por grandes e pequenos. Quando eu era criança, fazer um desenho animado, por exemplo, era algo quase impossível, hoje basta termos interesse, pois as ferramentas estão disponíveis. Com o computador é possível dominar todo o processo de criação e produção em diversas mídias, meu encontro recente com as possibilidades da música eletrônica é um exemplo disso, comecei como curioso e atualmente tenho me fascinado cada vez mais com o processo criativo sonoro utilizando softwares de interface amigável. Um novo universo de possibilidades ilimitadas se abre para aqueles que quiserem explorá-lo e centenas de novas “línguas intermídia”, para usar um termo do saudoso professor Julio Plaza, estão surgindo nesse processo, implodindo o cartesianismo no universo artístico e gerando até crises de identidade. Eu me considero um artista multimídia, e diante do universo de possibilidades a explorar sinto-me como um adolescente depois do primeiro beijo, cheio de excitação!

GT: Os quadrinhos sempre se caracterizaram como uma linguagem híbrida, que promove o trânsito de fundamentos de diferentes áreas, como o dinamismo do desenho, os enquadramentos cinematográficos, a diversidade tipográfica etc. Como avalia os impactos das tecnologias recentes sobre estas características das HQ?

Muitos artistas criadores de quadrinhos, devido a essa característica híbrida no cerne da linguagem, estão abertos a experimentar com as possibilidades hipermediáticas, fazendo a conexão dos códigos tradicionais das

HQS em suporte papel com os recursos computacionais e telemáticos. Dessa interação está surgindo esse novo fenômeno intermídia que não é mais só HQ, uma linguagem nova, com nova sintaxe e em estágio inicial de consolidação, eu batizei essa linguagem com o neologismo HQtrônicas. Não quero dizer que ela é melhor ou pior que a linguagem tradicional das HQs em suporte papel, ela é apenas diferente, eu continuo gostando muito das HQs impressas e criando para essa linguagem, mas também estou abrindo o meu processo criativo para investigar as novas possibilidades das hipermídias. Uma linguagem não irá superar ou ameaçar a outra, elas conviverão pacificamente, como acontece com o teatro, o cinema, o vídeo e os games.

GT: Diante da função produtivista à qual os aparatos tecnológicos são fabricados e destinados, como vê a capacidade artística de revelar uma outra face, ociosa, auto-reflexiva e metalingüística destes meios?

Esse é um dos temas mais caros da teoria sobre arte e novas tecnologias. O filósofo Vilém Flusser, em minha opinião, é quem melhor conseguiu estruturar um pensamento sobre esse assunto em seu livro “Filosofia da Caixa Preta”.

Será que o artista consegue perverter a programação sem dominá-la? Será que é possível criar arte usando dispositivos pensados por tecnólogos? A discussão é pertinente, mas ela torna-se estante se não levarmos em conta que tradicionalmente, em qualquer processo artístico, é importante um certo nível de conhecimento técnico. Para pintar é preciso conhecer algo sobre pincéis e tintas, mas nem todo bom pintor sabe quais são exatamente os produtos químicos utilizados para a produção da tinta que ele utiliza.

Existem artistas que têm utilizado programas simples, sem criar nenhuma mudança em sua estrutura de programação e conseguido gerar poéticas de subversão, como as obras metalingüísticas de web-arte do brasileiro Fábio Oliveira e do alemão Holger Frieze. Por outro lado tenho visto muitas obras pífias que utilizam grandes aparatos tecnológicos e programação complexa para resultados burocráticos.

Em meu trabalho tenho lançado mão das duas estratégias, “Neo-Maso Prometeu”, por exemplo, que ganhou menção honrosa na categoria novas mídias do 13º Videobrasil, foi totalmente desenvolvida no software Flash. Para gerar a poética pensada para o trabalho, não houve nenhuma necessidade de adentrar-me pelos meandros da “caixa preta”. Já um dos novos projetos artísticos que estou desenvolvendo, intitulado “O Mito Ômega”, que envolve um ambiente de vida digital e algoritmos genéticos, está sendo financiado por um fundo de pesquisa da PUC-MG e conta com a participação de dois bolsistas da ciência da computação que estão criando a programação em Java 2D necessária para alcançar os objetivos poéticos imaginados para a obra. O diálogo com eles tem sido algo prazeroso e instigante.

SFM: É corrente na sociologia a utilização dos termos “fetichismo” e “reificação” como características da sociedade capitalista. Ao mesmo tempo em que as coisas são enfeitadas, a natureza e a humanidade são coisificadas. Você acredita que o seu trabalho e o de outros artistas que seguem a mesma linha tendem mais a desvelar a realidade ou a fetichizá-la?

Em *BioCyberDrame*, uma de minhas HQs da “Aurora Pós-humana”, introduzi o conceito de tecnofetichismo – num sentido meio freudiano de excitação pelo objeto, desta feita a “coisa cibernética” – tesão pelo vetor tecnológico – transas com CPUs & Mouses.

A desmaterialização da arte cria monstros que desestruturam algumas verdades históricas do capital. A indústria da música era baseada no objeto disco, colecionável, tangível, palpável, mas de repente esse objeto não existe mais, posso ouvir a música baixando-a de um provedor quando quiser e deixa-la por lá - voltando quando desejar. O acúmulo do bem material Vinil/CD passa a tornar-se não mais imprescindível para o ato de ouvir as músicas que eu gosto quando eu quero. Para a minha geração e outras mais velhas, isso ainda não é algo fácil de se conceber, é preciso termos o objeto, detê-lo como propriedade privada, toca-lo cheira-lo, somos criaturas físicas-materiais e a tangibilidade é um mito humano que demorará muito a ser derrubado, mas a imaterialidade vem to-

mando forma, e não são mais apenas os fantasmas e plasmas do imaginário folclórico.

Minha obra artística tenta levantar questões a respeito da condição humana e utiliza uma visão prospectiva poética para tentar avaliar a nossa relação com os avanços tecnológicos recentes a curto, médio e longo prazo. Ela tem a pretensão de levantar questões sobre a realidade, e pelas respostas que tenho obtido do público, consegue isso algumas vezes, mas também pode ser transformada em produto, entretenimento e fetiche pelos interlocutores, assim como tenho visto acontecer com poéticas viscerais como as de Gunther Von Hagens, H.R.Giger, Orlan, Eduardo Kac e Stelarc.

Mais sobre autor e obra:

- . NeoMaso Prometeu (HQtrônica Pós-humana):
www.cap.eca.usp.br/wawrwt/neomaso/index.html
- . Fotolog (Ilustrações recentes): www.fotolog.net/edgar_franco
- . Ritualart by Edgar Franco (quadrinhos, ilustrações, design, poesia):
www.ritualart.net
- . Posthuman Tantra (projeto musical no estilo dark ambient):
www.geocities.com/posthumantantra
- . “Edgar Franco: O Filósofo das HQs” – Entrevista concedida ao site Alan Moore Senhor do Caos:
<http://www.alanmooresehordocaos.hpg.ig.com.br/entrevistas69.htm>

artigos

TRABALHO DE RUA DE SALVADOR E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA ACUMULAÇÃO CAPITALISTA: “O TRABALHADOR GRATUITO”

Bruno José Rodrigues Durães*

RESUMO: Nosso objetivo central aqui neste texto é caracterizar o trabalho de rua em Salvador (vendedores ambulantes, camelôs...) dentro do cenário mais geral de acumulação capitalista, ou seja, situar a informalidade de rua dentro do contexto de subsunção ao capital. Assim, pretende-se, em certa medida, demonstrar as determinações contidas na atividade de rua que estão para além da sua forma primeira, para além da aparência. Dessa maneira, este texto delinea-se como uma tentativa de rompimento com o “pensamento comum” sobre a Coisa e sua forma superficial, aparente. Forma essa que, segundo Kosik (1976, p.15), “...não constitui uma qualidade natural da coisa e da realidade: é a projeção, na consciência do sujeito, de determinadas condições históricas petrificadas”.

PALAVRAS-CHAVE: Trabalho de rua; subsunção; trabalhador gratuito.

*“toda ciência seria supérflua se a essência das coisas e sua forma fenomênica coincidissem diretamente.”
(Marx apud Lukács, 1979, p.26)*

A objetividade social produzida historicamente pelo homem apresenta-se para nós como uma segunda natureza, tal o seu nível de fragmentação e aparente virtualidade. Ilude, assim, quem a produz e reproduz e por ela é produzido e reproduzido. Essa ilusão constitui-se a exata naturalização do que existe de mais cruel, objetivo e histórico: a forma fenomênica do capitalismo contemporâneo.” (Silva Júnior; González, 2001)

* Mestrando em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas.

INTRODUÇÃO

A temática da informalidade (no caso, os trabalhadores de rua) se faz relevante no momento atual, principalmente, pela crescente participação desta na composição do mercado de trabalho urbano brasileiro, e por estar situada em um processo mais amplo de redefinição do trabalho formal, de “crise do emprego” e do desemprego estrutural. Por outro lado, no nível das individualidades, a informalidade (de rua de Salvador) funciona como recurso à sobrevivência dos menos favorecidos, da classe trabalhadora de um modo geral. Assim, estudar a informalidade é estudar a própria modernidade e suas questões sociais.

Nosso objetivo central aqui neste texto é caracterizar o trabalho de rua (vendedores ambulantes, camelôs¹...) de Salvador dentro do cenário mais geral de acumulação capitalista, ou seja, situá-lo dentro do contexto de subsunção ao capital². Dessa forma, pretende-se, em certa medida, demonstrar determinações contidas no trabalho de rua³ que estão para além da sua forma primeira, para além de sua forma aparente; visamos, pois, clarear os laços invisíveis da valorização do capital contido nas atividades de rua. Assim, esse texto delinea-se como uma tentativa de rompimento com o “pensamento comum” sobre a Coisa e sua forma

¹ Consideraremos aqui apenas o camelô, o vendedor ambulante e os prestadores de serviços, situados na rua, como: encanador, pedreiro. Quer dizer, estamos levando em conta a parte mais “tradicional” do trabalho de rua.

² Subsunção essa que não se dá no ambiente formal de trabalho assalariado, em empresas ou fábricas, mas que é situada na esfera da circulação, das trocas comerciais na rua.

³ A categoria trabalho de rua representa uma opção metodológica de análise que possibilita agregar numa mesma condição – a rua – atividades informais, que, desde já, são tão heterogêneas. Como exemplo de atividades informais “...têm-se as micro-empresas, o trabalhador autônomo, o empregado assalariado sem carteira de trabalho assinada, o pequeno produtor, a economia subterrânea ou submersa, o empregado doméstico, o trabalhador terceirizado, o trabalho a domicílio, as cooperativas de trabalho, as atividades criminosas etc. (Cacciamali, 1991; Hugon, 1997). É mister, portanto, ressaltar aqui que ao fazermos essa denominação “trabalho de rua” tem-se a intenção de chamar a atenção para o elemento histórico e tradicional que essa categoria representa, haja vista, que a rua, como espaço de trabalho, apresenta-se como um fator estruturante e definidor do trabalho na rua, principalmente por instituir uma “suposta” condição temporária, mas que na verdade caracteriza-se como uma forma de aprisionamento, uma condição “temporário-permanente”.

superficial, aparente. Forma essa que, segundo Kosik (1976, p.15), “...não constitui uma qualidade natural da coisa e da realidade: é a projeção, na consciência do sujeito, de determinadas condições históricas petrificadas”. Qual seria, então, esse “pensamento comum” das atividades de rua difundido socialmente? Seria sua imagem de autonomia e liberdade. Assim, partiremos dessa imagem para adentrar em suas entrelinhas.

Os homens no modo de produção capitalista estão inseridos em uma “praxis utilitária” a qual os condiciona a se orientarem no mundo, a familiarizar-se com as coisas, manejá-las, naturalizá-las, porém de maneira pré-reflexiva. Essa práxis é “...historicamente determinada e unilateral, é a praxis fragmentária dos indivíduos baseada na divisão do trabalho, na divisão da sociedade em classes”. (Kosik, 1976, p.10). No modo de produção capitalista, as relações sociais ocultam as relações reais entre os homens, no seu trabalho, no mercado, enfim, constitui um mundo da “pseudoconcreticidade” (KOSIK, 1976, p.11). Para Kosik, “O mundo da pseudoconcreticidade é um claro-escuro de verdade e engano” (1976, p.11). E compreender a essência desse mundo só é possível através da apreensão de sua forma fenomênica (KOSIK, 1976, p.12).

Dito isto, nosso propósito aqui é apresentar uma análise dialética do real, de sua forma aparente e sua essência, no caso da atividade de rua de Salvador, em sua dupla condição, a visível (concreta) e a invisível (em subsunção ao capital). Conforme Kosik, “A dialética (...) é o método da reprodução espiritual e intelectual da realidade, é o método do desenvolvimento e da explicitação dos fenômenos culturais partindo da atividade prática objetiva do homem histórico”.(1976, p.32). Destarte, parte-se, portanto, dos homens reais e suas relações reais, em condições determinadas e empiricamente visíveis (Marx, 1999, p.38).

MERCADO DE TRABALHO BRASILEIRO EM REESTRUTURAÇÃO

Faz-se aqui de grande valia situar o mercado de trabalho brasileiro na atualidade para melhor compreender o fenômeno da informalidade (de rua). De acordo com Pochmann (1999, p.50-51-52), pode-se discriminar, nos últimos 50 anos, dois momentos no comportamento geral do

mercado de trabalho nas economias latino americanas. O primeiro ocorreu durante as três décadas subseqüentes à Segunda Guerra Mundial, quando predominou a expansão do emprego assalariado, junto com mecanismos de proteção social e trabalhista (Estado de bem estar europeu). E, o segundo período vai do final da década de 70 aos dias de hoje, onde se tem um movimento geral de precarização do mercado de trabalho, ou seja, redução da capacidade de geração de novos empregos regulares e regulamentados, a destruição de parte das ocupações formais existentes, a diminuição do poder de compra dos salários e a ampliação do subemprego.

Para Pochmann (1999, p.52), esse segundo momento revela uma inflexão no perfil de expansão das economias, o qual se traduziu como sendo uma crise do desenvolvimento, o que implicou em estagnação da renda, deterioração dos investimentos e degradação dos indicadores sociais.

Dessa maneira, a década de 70 foi de certa forma um marco na mudança estrutural do modo de produção capitalista e de mudança no mercado de trabalho. Conforme Singer (1980), os anos 70 sofreram a queda do ritmo de produção e de produtividade dentro de um contexto de aumento de inflação nos países adiantados. A crise inflacionária dos anos setenta também foi agravada pela crise do petróleo. Este teve seu preço aumentado por duas vezes, o que desencadeou fortes pressões inflacionárias nos países dependentes deste combustível.

Como resultante dessas crises da década de 70, tivemos a adesão a um novo modo de produção/gestão, o toyotismo ou o modelo de “acumulação flexível”; e, também, reestruturações nos parques industriais e nas empresas, enxugamento de pessoal, terceirização, subcontratação e aumento da informalidade. Enfim, houve uma diminuição dos custos das empresas para manterem seus coeficientes de lucros e, concomitantemente, criaram-se postos de trabalho cada vez mais precarizados e não-regulamentados. Além desses fatores ocorre hoje uma super-valorização do capital financeiro, enfraquecendo o avanço do capital “produtivo” concreto, fabril, o que acarreta em novas formas de valorização do capital, sem ao menos passar pela “produção”, seria a financeirização

(Dinheiro gerando mais dinheiro, sem passar por mercadoria-M, D = D').

Para Pochmann (1999, p.21),

A geração de ocupações com baixa qualidade (atípica, irregular, parcial), que no padrão sistêmico de integração social estaria associado à **exclusão relativa do modelo geral de emprego regular e de boa qualidade**, surge como exemplo de incorporação economicamente possível. Dessa forma distanciam-se as possibilidades de estabelecimento de um patamar de cidadania desejada.(grifos meu).

Portanto, a formação desses excluídos e marginalizados dos programas de seguridade social (oriundos do emprego formal) não é tão somente resultado de uma simples falha do funcionamento do mercado, mas também das próprias instituições sociais (POCHMANN, 1999, p.22). “Nesse sentido, uma nova situação de vulnerabilidades sociais estaria associada tanto à exclusão do mercado de trabalho quanto à inclusão precária, que passariam a impedir o acesso aos programas de proteção social.” (Idem, p.22). E hoje, no início do século XXI, mais do que nunca, constata-se que o movimento de desenvolvimento do mercado de trabalho assalariado não conseguiu sanar o problema dos excluídos, marginalizados, também conhecidos como informais.

Na década de 90, o mercado de trabalho brasileiro sofre consequências da reestruturação produtiva e, principalmente, das políticas neoliberais que inserem o Brasil na dependência direta das diretrizes do FMI e do Banco Mundial. Este processo teve sua maior expressão com o governo de Fernando Collor (abertura da economia) que, conforme Druck (1999), representou uma vitória de implementação das políticas neoliberais no Brasil. Essa inserção no círculo vicioso do neoliberalismo, na economia mundializada, gerou no Brasil um processo estrutural de desemprego e de desigualdade social.

Para Filgueiras, *et al.* (2000, p.24)

...pode-se afirmar, por exemplo, que ampliou-se, nos anos noventa, o grau e a abrangência da precarização do mercado de trabalho brasileiro – quer porque aumentou a pro-

porção de pessoas ocupadas em atividades desprotegidas, que não tem acesso aos direitos sociais e trabalhistas básicos, quer porque ampliou-se a presença de outras formas de ocupação, distintas de assalariamento, que se caracterizam por terem em geral, piores condições de trabalho.

Assim, constata-se que o Brasil dos anos 90 assumiu a feição de um país marcado pela precariedade dos vínculos empregatícios, pela insegurança instaurada até nos postos de trabalho mais avançados, os chamados setores de ponta – é o processo de “desestabilização dos estáveis” (Hirata, 2002, p.69) ou “informalização” dos formais. Assim, ainda na década de 90, observou-se, por um lado, o crescimento do desemprego estrutural, por outro, o aumento da informalidade como prática atenuante da falta de emprego, atendendo, dessa forma, ao excedente de força de trabalho que aqui é fruto da própria modernização do sistema capitalista.

ATIVIDADES DE RUA DE SALVADOR

A rua demanda uma multiplicidade de significados. À qualidade intrínseca de elo, ligação e passagem entre lugares, somam-se outros eventuais sentidos: a rua em festa, a rua da reivindicação, a rua do morar, a rua da violência. Mas, indiscutivelmente, a rua tem se notabilizado como marco espacial da segregação, evidenciando nas expressões trabalhador de rua, o menino de rua, o morador de rua, etc (Carlos, 1998, apud Cerqueira, 2000, p.56).

As ruas das cidades brasileiras, principalmente de algumas cidades em especial, como Salvador, Recife e Rio de Janeiro, desde os tempos de sua fundação, configuraram-se como um espaço de sofrimento, de suor, de perseguição, de castigo/punição, de tortura, de “escravidão”, de labuta; assim como, de folia, de festejos, cortejos, irreverências, chalaças portanto, também um espaço do lúdico. Contudo, iremos nos deter na rua como um espaço de trabalho – não desmerecendo todos os seus encantos e prazeres das “alegrias” e da ludicidade – dessas cidades, as quais desde cedo foram fundadas nos marcos do comércio marítimo, o que foi facilitado pelo transporte dos carregadores e dos homens das docas, os

doqueiros. Portanto, essas cidades formaram-se nas ruas, pelo trabalho de rua, que a tudo transportava (tanto coisa como gente) e de tudo vendia, principalmente comidas de origem africana.

Salvador no século XIX, especificamente, concentrava a maior parte do comércio da Bahia, tudo passava pelo porto ou pelo comércio local. E para carregar mercadorias de um lado a outro da cidade, para carregar os navios ou descarregá-los, ou até para transportar pessoas em cadeiras de arruar, para tudo isso usava-se dos homens das ruas, dos carregadores, também denominados de ganhadores; e estes eram negros africanos, depois mestiços e até alguns brancos pobres.

Ganhador era aquele indivíduo que vivia literalmente ganhando a vida, dia a dia, sol a sol, em atividades de rua. Exerciam diversas atividades, tais como: carregador, pedreiro, marceneiro, entre outras. Geralmente ficavam registrados em algum “canto” pela cidade, trabalhando naquelas imediações. Os cantos eram espaços de trabalho delimitados pela polícia e ficavam situadas nas principais esquinas da cidade. Existiam cerca de 1.703 ganhadores registrados em 1887, conforme Livro de Matrícula dos Cantos de 1887⁴. O livro dos cantos registrava apenas homens, mas existiam mulheres que também exerciam atividades de rua, como quituteiras, ganhadeiras, lavadeiras, vendeiras, entre outras, que viviam a perambular entre os cantos.

As atividades desempenhadas por esses(as) trabalhadores(as) eram estereotipadas pela elite branca de “pitorescas”, “sujas” e “obscenas”. Essa elite espelha-se nas vitrines (ou no parâmetro) da Europa, e não aceitavam mais que suas ruas fossem ocupadas pelo povo negro: escravos, libertos e mestiços. Dessa forma, a rua foi controlada, demarcada, muitas vezes através da polícia, para atender aos anseios de uma elite que se achava civilizada e modernizante, ou para constituir a idéia de Nação⁵.

Conforme Cerqueira (2000, p.57-58),

⁴ Ver Arquivo Público do Estado da Bahia, Livro de Matrícula dos Cantos, maço 7116.

⁵ Referente a trabalhadores de rua do século XIX ver: Reis (1991, 2000), Durães (2002) e Campos, (1943).

A rua caracterizada como espaço que acolhe excluídos e reproduz a exclusão com suas teias laborais e relações de poder e legalidade(...). Por sua vez, a mão-de-obra que atua nas ruas tem deixado de ser uma saída temporária, tornando-se prática permanente, uma vez que retornar ao mercado formal de trabalho é para a maioria algo fora de cogitação.

Portanto, a rua, como espaço de trabalho, apresenta-se como um fator estruturante e definidor do trabalho de rua, desde o século XIX, e hoje, principalmente, constitui uma “suposta” condição temporária, mas que na verdade caracteriza-se como uma forma de aprisionamento. E isso é comum no momento presente da capital baiana, caracterizando as atividades de rua muito mais como uma alternativa para sobrevivência, uma “escolha forçada”, do que um momento de autonomização de sua condição enquanto trabalhador. Estar inserido, portanto, nos limites das ruas é estar sujeito a uma série de regulamentações e controles que serão, por um lado, acatados pelos trabalhadores, por não terem outra opção e, por outro, modificados e reinterpretados pelos sujeitos das ruas, pelos próprios trabalhadores.

OS TRABALHADORES DE RUA DA ATUALIDADE

A denominação de informalidade que adotamos aqui, desde já apresenta características constitutivas peculiares das quais podemos citar: a incerteza da renda, o imediatismo na vida, a não acumulação de renda (individual); o convencimento, a inovação, a criatividade, os baixos custos das mercadorias e serviços (se comparado ao setor “formal”) e a especificidade do “jeitinho brasileiro” de ser – que pode ser comprovado na tabela 01, abaixo, onde se observam os principais artifícios utilizados pelos trabalhadores para atrair clientes, servindo até como parâmetro para comprovar ou não, teorias que afirmam existir na informalidade aspectos de marketing e “empregabilidade”, os quais garantem o sucesso, ou pelo menos, a continuidade nessa atividade. Dos 162 entrevistados que responderam a essa questão, 61% utilizam o bom tratamento e a inovação como maneiras

de venda⁶. Isto evidencia uma característica marcante na atualidade, presente na informalidade, que são as estratégias de venda e de convencimento do cliente, que são tão comuns nas mais diversas empresas formais.

TABELA 1**Distribuição de entrevistados em relação às maneiras de atrair clientes**

Maneiras de atrair os clientes	Freqüência	%
Exposição da Mercadoria	37	18,6
Inovação (colocar placa ou cartaz, panfletos..)	20	10,1
Preços/ Promoções	13	6,5
Bom Tratamento (tratar bem, boa conversa..)	102	51,3
Qualidade do Trabalho / Serviços	6	3,0
Qualidade e garantia da mercadoria	15	7,5
Organização da barraca	5	2,5
Boa Aparência	1	0,5

* Percentual válido para 162 entrevistados com respostas múltiplas

Fonte: Pesquisa de Campo: CRH/FFCH/UFBA, 2002.

Para se entender quem são esses trabalhadores de rua, torna-se necessário tratar do perfil, do contexto e da orientação espacial, dos quais estão sujeitos os trabalhadores de rua. Na maioria das vezes, esses trabalhadores estão expostos às intempéries climáticas e às condições da rua, geralmente, insalubres, próprias da rua, como: má alimentação, poluição ambiental (ruídos) etc. Isto pode ser percebido nas palavras de um dos entrevistados: “Fico ligado ao mesmo tempo no cliente, pivete, fiscalização...” (*Entrevista realizada no Centro de Salvador - 2002*).

PERFIL

Do total de entrevistados (191), 66% são homens. A maioria dos trabalhadores é composta por negros, os quais somando-se aos pardos temos um percentual de 83%. A faixa etária mais expressiva é de 40 anos

⁶ Banco de dados do Projeto “Velhos e novos trabalhadores informais de Salvador”, coordenado pela professora Maria da Graça Druck, 2001-2002, CRH/FFCH/UFBA.

e mais, com um percentual de 44%. Ou seja, ainda existe uma maior participação de homens, de negros e dos mais velhos na informalidade de rua de Salvador (ver tabelas 02, 03 e 04, abaixo).

TABELA 02**Distribuição de Entrevistados por sexo**

Sexo	V.A.	%
Masculino	126	66,0
Feminino	65	34,0
Total	191	100

Fonte: Pesquisa de Campo: CRH/FFCH/UFBA, 2002.

TABELA 03**Distribuição por Cor**

Cor	V.A.	%
Preto	74	38,7
Branco	31	16,2
Pardo	85	44,5
Total	190	99,5
Não respondeu	1	0,5
Total	191	100,0

Fonte: Pesquisa de Campo: CRH/FFCH/UFBA, 2002.

TABELA 04**Distribuição por Faixa Etária**

Faixa Etária	V.A.	%
Até 17 anos	4	2,1
18 a 24 anos	34	17,8
25 a 39 anos	69	36,1
Acima de 40 anos	84	44,0
Total	191	100,0

Fonte: Pesquisa de Campo: CRH/FFCH/UFBA, 2002.

Do total de trabalhadores, 55,8% são casados (mais concubinato), conforme tabela 05 abaixo, e 48% nasceram em Salvador, conforme tabela 06, abaixo. Esses trabalhadores oriundos de Salvador representam uma mudança na caracterização das atividades de rua, que historicamen-

te foi constituída por trabalhadores advindos de outras cidades, geralmente, do campo (migrações). Hoje, a informalidade de rua começa a representar uma atividade eminentemente urbana.

TABELA 05**Distribuição por Situação Conjugal**

SITUAÇÃO CONJUGAL	V.A.	%
Solteiro	62	32,5
Casado	73	38,2
Divorciado	7	3,7
Separado	10	5,2
Viúvo	4	2,1
Concubinato	34	17,8
Total	190	99,5
Não respondeu	1	0,5
Total	191	100,0

Fonte: Pesquisa de Campo: CRH/FFCH/UFBA, 2002.

TABELA 06**Distribuição por Local de Nascimento**

Local de Nascimento	V.A.	%
Salvador	91	47,6
Outra cidade da Bahia	88	46,1
Outro Estado	12	6,3
Total	191	100,0

Fonte: Pesquisa de Campo: CRH/FFCH/UFBA, 2002.

Podemos perceber uma incipiente mudança na informalidade no tocante à escolaridade. Do total de trabalhadores, apenas 2,1% são analfabetos, 41,5% possuem o primeiro grau incompleto, 17,8% possuem o primeiro grau completo, 32% têm pelo menos o segundo grau incompleto e 3% possuem o nível superior. Assim, a relação histórica informalidade e baixa escolaridade começa a evidenciar sinais de mudança, mas ainda de forma muito incipiente, não permitindo fazer uma

constatação mais precisa (ver tabela 07 abaixo). Dessa maneira, ainda temos que permanecer com a histórica relação baixa escolaridade e informalidade.

TABELA 07**Distribuição por Escolaridade**

Escolaridade	V.A.	%	% Válido
Analfabeto	8	4,2	4,2
1º grau incompleto	79	41,4	41,6
1º grau completo	34	17,8	17,9
2º grau incompleto	27	14,1	14,2
2º grau completo	36	18,8	18,9
Superior completo	6	3,1	3,2
Total	190	99,5	100,0
Não respondeu	1	0,5	
Total	191	100,0	

Fonte: Pesquisa de Campo: CRH/FFCH/UFBA, 2002.

Dos 191 entrevistados, 24% são trabalhadores “ambulantes”, no sentido estrito da palavra – ambulante aquele “que não permanece no mesmo lugar” (Aurélio, 1999) – ou seja, não possuem ponto de trabalho fixo (ver tabela 08); e, 76% são trabalhadores de ponto fixo, que exercem sua atividade geralmente sob o controle do poder municipal.

TABELA 08**Distribuição em relação aos Pontos de Trabalho**

O ponto é fixo	V.A.	%
Sim	145	76,0
Não	46	24,0
Total	191	100,0

Fonte: Pesquisa de Campo: CRH/FFCH/UFBA, 2002.

Do total de trabalhadores, 67% afirmam possuir algum tipo de registro (inscrição ou cadastro) na prefeitura, ver tabela 09 abaixo, o que caracteriza a forte interferência do poder público municipal dentro das atividades de rua. Isso conduz no mínimo a pelo menos um questionamento: Será que esses trabalhadores (as) de rua são tão clandestinos, fraudulentos e ilegais assim? Parece que não, tendo em vista que possuem, em sua maioria, registro e pagam uma taxa por essa inscrição. Até os vendedores das tradicionais “festas de largo”, de bairros de Salvador, também são obrigados a tirarem sua licença (temporária) para trabalharem, com valores que variam de 20 a 100 reais, a depender dos tipos de produtos vendidos (bebidas com isopor ou barraca; carrinho com comidas típicas etc.). Assim também ocorre na festa tradicional da cidade, o Carnaval, onde cerca de 4 mil vendedores pagam pela licença.

TABELA 09**Distribuição de Entrevistados em relação a algum tipo de registro**

A atividade tem algum tipo de registro	V.A.	%
Sim	128	67,0
Não	62	32,5
Total	190	99,5
Não respondeu	1	0,5
Total	191	100,0

Fonte: Pesquisa de Campo: CRH/FFCH/UFBA, 2002.

Em relação à renda, podemos afirmar que a maioria dos trabalhadores, 61%⁷, situam-se na faixa de baixa renda, com até 2 salários mínimos, conforme tabela 10 a seguir. Não vamos aqui tecer maiores considerações, pois esta categoria (renda) não é muito confiável. Muito dos trabalhadores (as) ocultam seus rendimentos ou mistificam-nos.

⁷ Percentual válido para um total de 133 trabalhadores, que responderam a esta questão.

Tabela 10
Distribuição de Entrevistados em relação ao ganho mensal

Ganho Mensal	V.A.	%	% Válido
Menos de 1 Salário M	23	12,0	18,7
1 a 2 SM	52	27,2	42,3
2 a 5 SM	33	17,3	26,8
5 a 10 SM	11	5,8	8,9
Acima de 10 SM	4	2,1	3,3
Total	123	64,4	100,0
Não Respondeu	68	35,6	
Total	191	100,0	

Fonte: Pesquisa de Campo: CRH/FFCH/UFBA, 2002.

O TRABALHADOR DE RUA COMO UM EXÉRCITO INDUSTRIAL DE RESERVA

O movimento incessante do capitalismo se dá em prol do aumento de produtividade, da expansão da propriedade privada, do aumento da riqueza, do “...interminável processo de obter lucros” (Marx, 2002, p.183-184), passando inerentemente pelo crivo da formação de uma população apta para o trabalho, na condição de excedente. De acordo com Marx: “Quanto maiores a riqueza social, o capital em formação, a dimensão e energia de seu crescimento e, conseqüentemente, a magnitude absoluta do proletariado e da força produtiva de seu trabalho, tanto maior o exército industrial de reserva.” (2002, p.748). Para Marx, a lei geral, absoluta da acumulação capitalista, faz-se na máxima: “...quanto maiores essa camada de lázarus da classe trabalhadora e o exército industrial de reserva, tanto maior usando-se a terminologia oficial, o pauperismo”. (2002, p.748).

“...o aumento do capital variável, ou seja, do número de trabalhadores empregados, está sempre associado a flutuações violentas e à formação transitória de superpopulação...” (Marx, 2002, p.733). A população trabalhadora,

portanto, ao produzir a acumulação do capital, produz, em proporções crescentes, os meios que fazem dela relativamente uma população supérflua (Idem, 2002, p.734).

Assim, para Marx

...se uma população trabalhadora excedente é produto necessário da acumulação ou do desenvolvimento da riqueza no sistema capitalista, ela se torna, por sua vez, a alavanca da acumulação capitalista e, mesmo, condição de existência do modo de produção capitalista. Ela constitui um exército industrial de reserva disponível, que pertence ao capital de maneira tão absoluta como se fosse criado e mantido por ele. Ela proporciona o material humano a serviço das necessidades variáveis de expansão do capital e sempre pronto para ser explorada, independentemente dos limites do verdadeiro incremento da população. (2002, p.735).

Portanto, o movimento de acumulação do capital, o fluxo do sistema capitalista, conforme Marx, gera inevitavelmente uma população de trabalhadores excedentes que em sua maioria está apta para ingressar no mercado formal de trabalho. Forma-se, assim, uma “superpopulação relativa” a qual pode ser caracterizada como sendo constituída por todos os trabalhadores que estão desempregados ou parcialmente empregados (MARX, 2002, p.741).

Essa superpopulação relativa assume três formas: a primeira é a **flutuante**, composta por trabalhadores que perderam seus postos com o próprio crescimento da economia; a segunda é a **latente**, geralmente composta pelos trabalhadores rurais, que estão rebaixados à linha do pauperismo, formando uma população supérflua; a terceira forma da superpopulação é a **estagnada**, formada por parte dos trabalhadores em ação, mas que estão inseridos em ocupações totalmente irregulares. “Ela proporciona ao capital um reservatório inesgotável de força de trabalho disponível.” (Marx, 2002, p.746). E é esta (última) forma que relacionaremos à informalidade, aos trabalhadores de rua.

Por fim, Marx (2002) categoriza um tipo peculiar da superpopulação relativa que é o pauperismo, o qual “...vegeta no inferno da indigência”. (p.747). Essa camada social consiste em três categorias: (1) os aptos

para o trabalho; (2) os órfãos e filhos indigentes; e, (3) os degradados, desmoralizados, incapazes de trabalhar (as vítimas da indústria, os mutilados, enfermos etc.) (MARX, 2002, p.747-748).

Dentro desse contexto, os trabalhadores de rua⁸ podem ser categorizados como sendo parte da superpopulação relativa estagnada, pois se caracterizam por serem "... parte do exército de trabalhadores em ação, mas com ocupação totalmente irregular (...). Sua condição de vida se situa abaixo do nível médio normal da classe trabalhadora..." (Marx, 2002, p. 746). Nesta perspectiva, os trabalhadores de rua têm uma dupla funcionalidade: 1) pressionam os trabalhadores formais a permanecerem em seus empregos, em quaisquer condições; 2) servem para baratear o valor da "cesta de consumo" do trabalhador regular, logo diminuir ou estagnar seu salário.

Hoje, na sociedade atual, com o avanço alcançado pelas forças produtivas, pode-se observar cada vez mais como a premissa de Marx se concretiza, qual seja: "Graças ao progresso da produtividade do trabalho social, quantidade sempre crescente de meios de produção pode ser mobilizada com um dispêndio progressivamente menor de força humana." (2002, p.748). Neste sentido, vemos que o trabalhador vira refém do instrumental (da maquinaria) de trabalho e que a produção cada vez emprega menos, com o advento da automação, robótica, máquina inteligente etc., formando uma gama crescente de trabalhadores(as) excedentes, atentos, a espera de uma oportunidade, terminando por engrossarem as fileiras da informalidade.

O TRABALHADOR DE RUA E A ACUMULAÇÃO DO CAPITAL: "O TRABALHADOR GRATUITO"

O trabalho de rua também está submetido ao domínio do capital, fazendo parte do processo de circulação das mercadorias (Carvalho,

⁸ No caso específico de Salvador, consideraremos trabalho de rua aquelas atividades "tradicionalistas", como foi dito antes, camelôs, vendedores ambulantes, prestadores de serviços que realizam ou ofertam seus serviços na rua como, por exemplo, encanadores, pedreiros, marceneiro, electricista, etc.

1986, p.5), ou seja, transforma o “capital-mercadoria” em dinheiro, o qual irá para a mão do comerciante que em seguida o utiliza para comprar novas mercadorias e, assim, novamente, volta à mão do produtor, para se tornar “capital-dinheiro” e reiniciar o ciclo da produção (MARX, 1991). Então, esse mecanismo da produção necessita da esfera da circulação, que envolve custos (transporte dos produtos, armazenamento e distribuição das mercadorias) (Idem, 1991). Tudo isso é feito “gratuitamente” pelo trabalhador de rua, sem custos para o capital “Industrial”. Além de trabalhador gratuito para o capital, ele termina por não se beneficiar muito nesta esfera da circulação, pois só lhe resta apropriar-se do aumento de preço do valor da mercadoria, haja vista, que o “valor de troca” da mercadoria não se altera, pois já foi formado na produção. Este trabalhador também está sujeito a duas ordens de fatores: (1) ao próprio fluxo do capital, o qual, por exemplo, em momentos de aumento do custo da mercadoria, condiciona que este trabalhador venha a endividar-se para continuar adquirindo a mercadoria (que subiu de preço) e manter-se na atividade; (2) ao próprio fluxo da atividade, que expõe o trabalhador à propensão de aumentar o desgaste e o “custo” de sua auto-reprodução, devido às condições precárias do trabalho na rua – longas jornadas; baixos rendimentos; inferências climáticas; fiscalização e controle do espaço público, por parte do poder municipal –, tem-se um aumento da vulnerabilidade às doenças de trabalho “próprias da rua” (doenças climáticas, contagiosas, varizes, estresse, etc.). Assim, o grande beneficiado com esse trabalho de rua é o capital, que se utiliza de um trabalhador vivaz (faminto pela sobrevivência) para manter o fluxo de seu sistema. Quanto maior a circulação das mercadorias, ou seja, quanto mais (eles) comercializam, mais propiciam o lucro do capital (MARX, 1991).

Ademais, este trabalhador está sob o jugo do capital, pois normalmente ele assume valores instituídos pelo último. Valores esses que muitas vezes se distanciam de suas condições de vida e, ainda assim, são vivenciados. Com isso, estes trabalhadores constituem e lutam para manutenção de um “status forçado”, pois se privam de determinadas necessidades imediatas (alimentação, saúde...) para atenderem a essa vontade imputada, reflexo dos valores capitalistas do mundo corrente: consumis-

mo e individualismo. Portanto, existe um certo domínio ideológico, no sentido da construção de um imaginário desligado do seu real vivido. Esse domínio ideológico não oculta, aparentemente, o real, mas mistifica-o, pois não deixa claro, para esses trabalhadores, sua função de trabalhador “gratuito”. Harvey (1999) exemplifica essa intensificação na construção de imagens de mundo (imagens e signos) como um mecanismo de manipulação de desejos e gostos, os quais têm grande importância para a dinâmica de crescimento do capitalismo. No mais, em alguns casos, esses trabalhadores de rua (tradicional) adotam uma certa “lógica” capitalista para realização de suas atividade, quer dizer, assumem um conjunto de disposições para a prática diária, mas ainda de forma incipiente, das que já dá para perceber a “simbiose” do arcaico com o moderno (OLIVEIRA, 1972:29 e 30), como o uso de marketing, empregabilidade e outras técnicas de venda e capacitação, que muitas vezes são inspiradas na lógica do mercado capitalista.

Outrossim, de acordo com Prandi (1978, p.37), o trabalho informal contribui para evitar o conflito de classes. Isso ocorre devido à aparência de autonomia no trabalho que inibe ou oculta à relação capital e trabalho que se encontra numa forma disfarçada de assalariamento, além da supervalorização do individualismo, no limite da sobrevivência, dificultando ações coletivas.

A rigor, o que acarreta essas condições de inserção e de participação no processo de acumulação é o próprio movimento do capital. Ele cria e recria determinadas possibilidades de inserção/produção, de reprodução, e ainda participa na estruturação da subjetividade da classe-que-vive-do-trabalho (ANTUNES, 1999). Como salienta Prandi (1978, p.38), o capital os mantém informais, os recria ou os destrói.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho de rua, portanto, constitui-se em duas faces: uma, é a aparência (visível, imediata) que se caracteriza por assumir uma feição de atividade autônoma, realizada para o próprio trabalhador, com liberdade de controle diante dos instrumentos e meios de trabalho, o trabalhador como “dono de si”, autônomo e empreendedor; a outra, é a própria es-

sência da atividade de rua, a qual revela a condição de funcionalidade e subsunção ao capital, na condição de trabalhador gratuito e de exército industrial de reserva.

Assim se configura o trabalho de rua de Salvador, que na atualidade é mantido em uma opaca situação de comodismo e “acomodação controlada”, onde uns poucos (trabalhadores) se beneficiam com algumas conquistas (provisórias) individuais como, por exemplo, melhores pontos de venda; e, outros tantos se sujeitam, em sua maioria, aos ditames (e coerções) da “ordem” legítima (do poder público municipal).

Para Barreto (2003, p.126), o trabalhador de rua aparece, portanto, como o exemplo mais claro de fragmentação da classe trabalhadora, da fragmentação dos homens enquanto classe. Isso é possível devido ao forte grau de diferenciação existente entre os próprios trabalhadores de rua. Diferenciação essa verificada tanto no tipo de atividade exercida, quanto nos ganhos e “pontos” auferidos. De fato, pode-se perceber o grau de diferenciação desses trabalhadores através de suas “...atividades, dos produtos e serviços oferecidos, que variam constantemente, dependendo do dia, da estação do ano e das condições do comércio.” (Idem, 2003, p.100).

Uma outra característica do trabalho de rua atual é a incerteza da própria condição de trabalhador. Vive-se o presente, sem certezas futuras e sem saber quanto vai “tirar” no seu longo dia de trabalho, geralmente, mais de 8 horas diárias. Estes trabalhadores têm a certeza de ter que ir trabalhar, de sua “obrigação” de ir trabalhar, mas não sabem quanto vão ganhar e nem quando e, muito menos, se irão permanecer trabalhando; se irão poder continuar trabalhando naquele local, ou se terão que mudar de instrumentos (de serviços, de produtos) de trabalho, ou se vão conseguir competir com empresas capitalistas que a cada dia se espalham pela cidade, oferecendo produtos e serviços de qualidade e com preços mais acessíveis. Portanto, a marca da precarização aqui vem à tona com toda a voracidade e se impõem ao trabalhador como uma força quase onipotente, instituindo-lhe ritmos e medos.

Assim, a “atividade de rua” a que nos referimos aqui se caracteriza por corresponder a atividades vulneráveis, possuir incertezas de renda e

de perspectiva futura; e, por ser, geralmente, estratégias de sobrevivência, com a peculiaridade de acontecerem nas ruas. Ademais, esses trabalhadores sofrem de uma tripla pressão: primeiro, pela própria atividade que os “aprisiona” (longas jornadas de trabalho), no sentido da busca pela sobrevivência, normalmente, não tem ninguém que lhe substitua em caso de impossibilidade de ir trabalhar; segundo, sofrem a pressão coercitiva da fiscalização municipal, que através de práticas regulamentadoras provocam a existência de situações tensas e conflituosas, dificultando a “batalha” pela sobrevivência, tornando-se, na verdade, muitas vezes, um verdadeiro entrave para a realização da atividade; terceiro, tem-se a pressão inexorável da falta de seguridade social, que com o avanço da idade, certamente, deixa o trabalhador tenso e pensativo sobre sua realidade imediata e sem muitas perspectivas sobre o presente e o futuro que para ele são incertos e indesejados.

Destarte, a atividade de rua comporta uma sofrível caracterização de funcionalidade para o capital e, ao mesmo tempo, insere-se como meio de vida para o excluído (o descartável), o desempregado ou para os miseráveis. Enfim, o trabalhador de rua de Salvador, contido nos termos da rua, insere-se, quase sempre, em uma imediaticidade exorbitante: ele tem que “vender hoje para comer amanhã”, ou, simplesmente, “vender hoje para pagar o que comeu ontem”.

ABSTRACT: Our central objective in this paper is characterize the street work in Salvador (ambulants, street vendors) inside the general movement of capitalist accumulation, or either, put the informality of streets inside the context of labour's subordination to capital. Thus, it is intended to demonstrate the determination contained in the activities developed in streets which are beyond its first form, beyond its appearance. In this way, this paper is delineated as an attempt of disruption with the "common thought" about the things and their superficial, apparent form. Form which, according to Kosik (1976, p.15), "... does not constitute a natural quality of the thing and the reality: it is the projection, in the conscience of the subject, of determined petrified historical conditions".

KEY-WORDS: street work, subordination, free worker.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho*: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 5 Ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999. 258 p.
- BARRETO, Theo da Rocha. *A precarização do trabalho e da vida dos novos trabalhadores informais*: o trabalho flexível nas ruas de Salvador. Monografia de Bacharelado de Sociologia. Salvador, FFCH/UFBA, 2003.
- CACCIAMALI, Maria Cristina. As economias informal e submersa: conceitos e distribuição de renda. In: CAMARGO, J. M. e GIAMBIAGI, F. (Org.) *Distribuição de rendas no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. p. 121-143.
- CAMPOS, J. da Silva. Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia. In: *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*. Salvador: Imprensa Oficial, v. 29, 1943, p.291-309.
- CARVALHO, Inaiá. *Problemas de emprego em áreas urbanas da Bahia*. Salvador: CRH, 1986. 131p.
- CERQUEIRA, Monique Borba. *Os guardiões do tempo sobrevivem à cidade veloz*: Trabalho informal e saúde, dimensões da exclusão social. Dissertação de Mestrado de Sociologia. Campinas: Unicamp, dez. 2000.
- DRUCK, Maria da Graça. *Terceirização - (des)fordizando a fábrica*: um estudo complexo petroquímico da Bahia. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999.261p.
- DURÃES, Bruno José Rodrigues. “Trabalho Informal”: um paralelo entre os trabalhadores de rua da cidade de Salvador no século XIX e no século XXI. In: Trabalho, Flexibilidade e Precarização, *Caderno do CRH*, n.37, Salvador: Edufba, jul/dez. 2002, p. 289 – 308.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio século XXI*: O dicionário da língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 3ª Ed., 1999.
- FILGUEIRAS, Luiz A. M.; et al. *O conceito de informalidade*: problema ou solução?. Salvador: Faculdade de Ciências Econômicas, 2000. (mimeo).
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. Tradução de Adail Sobral; Maria Gonçalves. 8ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

- HIRATA, Helena; PRÉTECEILLE. Trabalho, Exclusão e Precarização sócio-econômica: o debate das ciências sociais na França. In: Trabalho, Flexibilidade e Precarização, *Caderno do CRH*, n.37, Salvador: Edufba, jul/dez. 2002, p. 289 – 308..
- HUGON, Philippe. O Setor Informal: balanço de 25 anos de trabalho. In: *Ensaio FEE*, Porto Alegre, 1997, v. 18, n. 2, p. 32-63.
- KOSIK, KARL. *Dialética do Concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª Ed., 1976.
- LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro Vol 1 e 2*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Tradução de Reginaldo Sant'Anna, 2002.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, 11 Ed, São Paulo: Hucitec, 1999.
- MARX, Karl. O Capital Comercial. In: *Capital: O Processo Global de Produção Capitalista*. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1991. Cap. XVI do Livro 3, v. 5, p. 309-323.
- OLIVEIRA, Francisco de. A economia brasileira: crítica à razão dualista. In: *Estudos Cebrap 2*, São Paulo: CEBRAP, out. 1972, p. 3-82.
- POCHMANN, Márcio. *O trabalho sob o fogo cruzado: Exclusão, desemprego e precarização no final do século*. São Paulo: contexto, 1999.
- PRANDI, José Reginaldo. *O trabalhador por conta própria sob o Capital*. São Paulo: Edições Símbolo, 1978.
- REIS, João José. De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição. In: *Afro-Ásia*. Salvador, 24, 2000, p.199-242.
- _____. A Greve Negra de 1857 na Bahia. In: *Revista da USP*, São Paulo, n. 18, jul.ago.1991.
- SINGER, Paul. A economia urbana de um ponto de vista estrutural: o caso de Salvador. In: *Bahia de todos os pobres*. Salvador: Vozes, 1980, 214p.

SILVA JÚNIOR, João dos Reis; GONZÁLEZ, Jorge Luis Cammarcuno.
Uma abordagem ontológica da sociabilidade. São Paulo: Xamã, 2001.

DO ENIGMA AO GÊNERO DA RECIPROCIDADE: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DE DUAS RELEITURAS SOBRE A DÁDIVA

*Daniela Tonelli Manica**

RESUMO: A proposta deste artigo é relacionar algumas das questões presentes em dois livros baseados no tema da *dádiva*, *The Enigma of the Gift*, de Maurice Godelier, e *The Gender of the Gift* de Marilyn Strathern, procurando enfatizar principalmente uma discussão sobre os conceitos de alienação e inalienabilidade, propriedade e posse.

PALAVRAS-CHAVE: reciprocidade; alienação; dádiva; mercadoria; gênero; melanésia

INTRODUÇÃO

Pois o *taonga* é animado pelo *hau* de sua floresta, de seu território, de seu chão; ele é realmente “nativo”:
o *hau* acompanha todo detentor.
Marcel Mauss, 1925 (2003:199)

Neste artigo, procurarei relacionar algumas das questões presentes em dois livros baseados no tema da *dádiva*, o livro de Maurice Godelier, *The Enigma of the Gift*, e o de Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift*. A proposta é trabalhar questões tratadas pelos autores a partir da discussão sobre dom, dádiva ou presente, questão clássica e bastante cara para a

* Programa de Doutorado em Antropologia Social.

antropologia desde a obra de Marcel Mauss, *O Ensaio sobre a Dádiva* (2003 [1925]), porém estendendo a problemática para uma discussão sobre os conceitos de alienação e inalienabilidade, propriedade e posse.

Apresento, inicialmente, um breve resumo das idéias principais desenvolvidas por Godelier na primeira parte de seu livro, intitulada *O Legado de Mauss*, em que procuro salientar algumas passagens que contribuem para entender o argumento principal do autor, fundamentado na relação entre a inalienabilidade de certos objetos e a configuração da identidade de grupos ou pessoas. O autor ressalta, a partir da questão da troca de presentes, o caráter sociológico destas práticas, para além do seu caráter imaginário e simbólico.

Em seguida, apresento uma discussão sobre o sexto capítulo do livro de Strathern, intitulado *Trabalho: a exploração em questão*, em que ela discute a possibilidade da exploração do trabalho feminino na cerimônia de troca de porcos entre os Hagen da Melanésia. Neste capítulo, a autora promove a defesa de uma metodologia antropológica que negue a utilização de determinados conceitos e teorias *etnocêntricas*, ao mesmo tempo em que faz uma análise do que ela chama a *teoria da ação social melanesiana*.

Ao contrapor esses dois textos, pretendo retomar e discutir duas (re)leituras relativamente recentes sobre a questão da dádiva, ou da troca de presentes, da perspectiva de dois autores importantes para a antropologia contemporânea. Embora pertençam a comunidades acadêmicas distintas – a inglesa no caso de Strathern, e a francesa no caso de Godelier – esses autores trabalham a partir de um contexto etnográfico semelhante – respectivamente, os Hagen e os Baruya da Melanésia.

Enquanto a preocupação de Godelier é de ressaltar o mecanismo sociológico implicado nas trocas de presentes ou trocas-dádiva – desvendando, assim, o que seria o enigma da dádiva, Strathern procura incorporar, na discussão sobre a troca de presentes (porcos, principalmente), as relações entre gênero e exploração do trabalho, discutidas por uma série de autores envolvidos no contexto melanesiano. Procurando contrastar os conceitos empregados por diversos autores às concepções nativas sobre várias questões envolvidas na troca de porcos, como o processo de produção e de consumo, as trocas e as relações sociais que através delas

são enfatizadas, a autora busca rediscutir a validade das noções de propriedade, alienação, exploração, indivíduo e mesmo dádiva ou presente para entender ou tentar explicar qualquer coisa entre os Hagen.

A escolha desses autores e textos, nesta temática, implicou, evidentemente, deixar de lado várias outras questões que podem surgir da leitura dessas monografias, como por exemplo a questão de gênero e da androgenia, no caso de Marilyn Strathern. No entanto, apresento essa discussão confiando na sugestão da autora, para quem:

To ask about the gender of the gift (...) is to ask about the situation of gift exchange in relation to the form that domination take in these societies. It is also to ask about the 'gender' of analytical concepts, the worlds that particular assumptions sustain. (Strathern, 1988: xxi)

A SOCIOLOGIA DA TROCA PARA MAURICE GODELIER: DA INALIENABILIDADE À IDENTIDADE

A inalienabilidade de certas coisas, aquelas que não são dadas nem trocadas, mas que são mantidas, é um dos argumentos centrais no livro de Godelier. Propondo que todo poder contém *sementes de materiais imaginários*, necessários para a sua formação e reprodução, e que o imaginário teria poder ao se tornar crença, padrão de comportamento e fonte de moralidade, o autor pretende demonstrar que, ao contrário do que queria Lévi-Strauss, o imaginário domina o simbólico. (Godelier, 1999: 31)¹

Inspirado no trabalho de Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving* (1992), Godelier desenvolve o argumento de que esse poder imaginário, concentrado nas coisas que são mantidas e que afirmam identidades à pessoa ou grupo que as mantêm, confere a estas coisas seu valor simbólico. (Godelier, 1999: 33)

Para Godelier, a sociedade se forma e se sustenta pela união, interdependência, diferença e autonomia relativa das esferas das coisas aliená-

¹ No original, *kernels of imaginary material*. Todas as citações e referências feitas ao longo do texto em português provêm de minha própria tradução do texto em inglês.

veis e inalienáveis. A fórmula para manter a esfera social não seria *keeping-while-giving*, como propusera Annette Weiner, mas *keeping-for-giving and giving-for-keeping*. (Godelier, 1999: 36)

Um problema que Godelier caracteriza como essencial em consideração às trocas de presentes é o do porquê o débito criado por um presente não ser cancelado ou apagado por um contra-presente idêntico. O autor sugere que isso ocorre porque a *coisa* dada não está de fato separada de quem a deu. Foi dada sem ser de fato alienada do doador. A pessoa que dá algo mantém o direito de propriedade sobre a coisa, embora não mantenha o direito sobre sua posse e uso. Esta lógica é diferente da que opera em uma troca comercial, depois da qual as partes permanecem independentes e livres de obrigações entre si. (Godelier, 1999: 42-43) O poder que permanece na coisa dada, questão fundamental para Mauss, é, segundo Godelier, *essencialmente aquele do relacionamento que o liga à pessoa que o doa*. Godelier debate com a resposta dada por Mauss, argumentando que este teria visto um poder espiritual nas coisas ao invés da força dos direitos da pessoa sobre a coisa, isto é, sua inalienabilidade:

(...) what interested Mauss primarily was not the inalienable character of the thing given, but the fact that it was a person and acted as one. (Godelier, 1999: 47)

No entanto, embora Godelier chame atenção para o material e o trabalho investidos durante a produção, não deixa de reconhecer uma certa presença imaterial nos objetos, que não pode ser reduzida à presença do doador. Essa realidade, segundo ele, é imaginária, composta de idéias e símbolos que conferem um poder social usado por indivíduos e grupos para agirem uns sobre outros, a fim de estabelecer novos relacionamentos sociais ou de reproduzir os antigos. Ninguém nessas sociedades pode decidir deixar de receber ou de dar, porque por detrás dos indivíduos e de seus relacionamentos repousa uma outra realidade, que é social, impessoal e objetiva, e que age sobre todos a todo o momento. (Godelier, 1999: 67) Para o autor,

In reality what is present in the object, along with the owner, is the entire imaginary of society, of his society. (Godelier, 1999: 95)

Godelier desenvolve seu argumento através dos exemplos etnográficos do potlatch e do kula utilizados por Mauss, e encerra a primeira parte de seu livro com o caso estudado por Andrew Strathern no interior da Nova Guiné, sobre o sistema de trocas cerimoniais competitivas, chamado *moka*. Conclui:

Things do not move about without reason or of their own accord. (...) What sets the object in motion, what traces its path in advance, what causes it to leave and then return to its point of departure is the will of individuals and/or groups to produce (or to reproduce) among themselves social relationships which combine solidarity and dependence. (Godelier, 1999: 101)

Essa vontade, por sua vez, é dirigida por forças mais profundas, necessidades impessoais e involuntárias que agem constantemente nos indivíduos. (Godelier, 1999: 102)

Ao contrário de Mauss, que enfatizaria uma dimensão *espiritual* dos objetos, Godelier diz que procura entender a troca de presentes como um mecanismo sociológico e psicológico, demonstrando o caráter social das realidades e forças que sustentam os movimentos das coisas dadas:

*They are not connected **directly** by unconscious and universal structures of the mind but **indirectly**, by means of specific social structures, which are therefore not present in all forms of society. (...) a social relation (of kinship or power) can only emerge, develop, be transmitted and reproduced because, from the outset, it contains a **mental or ideational** (*idéel* in French) component, made up of conscious principles of operation, of rules to be followed for its reproduction, of representations necessarily associated with it, which found or challenge the legitimacy of its production-reproduction in the eyes of the members of the society. (Godelier, 1999: 103, ênfase original)*

O social, no entanto, não pode somente ser explicado pelo mental ou pelo simbólico, para Godelier. O simbólico torna visível o sistema social, mas não é sua fonte única ou sua base. Através da troca de presen-

tes, as relações sociais objetivas e as relações interpessoais subjetivas são expressas e materializadas. Por isso, a troca de presentes *é, simultaneamente, parte da forma e do conteúdo dessas relações*. (Godelier, 1999: 104)

Os presentes incorporam, dessa forma, as pessoas e suas relações e podem ser pensados como *sendo* pessoas. Entretanto, para o autor,

*(...) when it sacralizes objects, persons, and relations, belief in the soul of things not only amplifies and glorifies a universe comprised of social relations, it **alters** the nature, the appearance and the meaning of these relations. It effects a metamorphosis (...) and an **inversion in the way one thinks** the real relations involved. Objects are transformed into subjects and subjects into objects. No longer is it (only) humans who act on each other, interact with each other, by means of things, it is now the things and their in-dwelling spirits which act on each other through human agency.* (Godelier, 1999: 106, ênfase original)

Na opinião de Godelier, Mauss não teria levado sua reconstrução da base sociológica da troca de presentes longe o suficiente, a ponto de enxergar além do mundo imaginário ou simbólico. O objetivo de *The Enigma of the Gift* é, portanto, demonstrar essa dimensão sociológica que faltaria no trabalho de Mauss sobre a dádiva através, principalmente, do argumento da complementaridade entre a inalienabilidade e a alienação de umas ou outras coisas em uma dada sociedade, tarefa para a qual ele utiliza o exemplo etnográfico dos *Banyas* da Nova Guiné. As coisas que não são dadas contribuem especialmente para a formação de uma identidade específica de um grupo ou de indivíduos.

THE GENDER OF THE GIFT E A CRÍTICA ÀS TEORIAS NATIVAS DOS ANTROPÓLOGOS SOBRE A TROCA

Enquanto Godelier procura ressaltar o mecanismo sociológico subjacente às trocas, Marilyn Strathern propõe uma abordagem sobre a troca de porcos entre os Hagen que parta de teorias e concepções nativas, e não de arcabouços teóricos preexistentes, como o do feminismo ou do marxismo, com os quais debate ao longo do texto.

A autora desenvolve, no capítulo 6 (*Trabalho: a exploração em questão*) do livro *The Gender of the Gift*, uma crítica à forma como antropólogos/as, em especial estudiosos da região da Melanésia, têm lido e escrito sobre essas sociedades: aproveitando-se de certos conceitos e metáforas que fazem sentido apenas para a sociedade ocidental, como a distinção entre mercadoria e presente (gift), suposições de propriedade, o tipo de identidade unitária implicado na teoria dos papéis sexuais, a idéia de que certos atributos são apropriados como se eles fossem algo que alguém possui, coisas sendo tratadas como se tivessem propriedades intrínsecas, o propósito da dominação sendo controle, entre outros. (Strathern, 1988: 134)

Strathern parte da discussão sobre a exploração ou o não-reconhecimento quase universal do trabalho feminino, questão fundamental para as preocupações feministas da década de 70 com a ideologia da identidade sexual e a natureza da divisão político-doméstico. Seu objetivo é trazer críticas feministas para a discussão sobre poder do ponto de vista da *realidade* do conflito material, a fim de demonstrar o quanto elas participam das mesmas construções que querem minar, ou o quanto são desdobramentos da metáfora da mercadoria. (Strathern, 1988: 133)

Segundo a autora, a base da análise feminista marxista é exógena à teoria indígena, fundamentada em uma teoria da ação social que tem por finalidade avaliar a igualdade entre os sexos, usando como medida o que chamam de relações de produção. Esses fatos são incorporados como fatos dados da existência humana, e surgem de um interesse analítico pré-formado ao invés de interpretarem as formulações indígenas. A noção de propriedade, por exemplo, deve ser entendida como uma relação, e não como uma coisa, critica a autora. (Strathern, 1988: 136)

Nas sociedades caçadoras/coletoras, os laços entre as pessoas não são construídos através do controle do patrimônio e das pessoas como se elas fossem patrimônio, e a riqueza não pode acumular trabalho. As diferenças não são estruturadas através da propriedade ou da troca, embora existam relações assimétricas nas obrigações entre afins e na divisão sexual do trabalho. Essas assimetrias nas relações não devem, segundo Strathern, ser metaforizadas como propriedade ou controle de recursos. O

pressuposto da propriedade implica que se considere uma classificação unitária entre pessoas (como sujeitos) e os produtos de sua atividade ou trabalho, e a conseqüente necessidade de um controle individual do próprio trabalho, configurando essas sociedades num quadro incorreto de economia neoclássica. No afã de demonstrar que esses sistemas são sexualmente igualitários, algumas feministas acabaram recorrendo ao conceito de propriedade, efetuando, segundo a autora, um pré-julgamento da forma com que as pessoas se relacionam. (Strathern, 1988: 138-139)

Marilyn Strathern levanta a seguinte questão: o direito de determinar o valor do produto de alguém pertence naturalmente ao produtor? Para ela, opera na sociedade ocidental o postulado de que a igualdade existe onde os agentes exercem controle sobre suas atividades, baseado na suposição de que o que eles fazem lhes pertencem. O conceito de alienação (separação entre a pessoa e o seu trabalho) está fundamentado nesse postulado, na idéia de que existe um direito natural sobre o produto, que por sua vez pressupõe uma relação um-a-um entre produtor e produto.

A autora lembra que a análise comparativa deve partir de sistemas totais, e não de conceitos simples, como o de igualdade. Para entender a relação entre homens e mulheres e efetuar a conexão entre esta e a imágética de gênero, por exemplo, é necessário, segundo Strathern, especificar a natureza da economia política que produz essas formulações de gênero, o que requer uma decisão avaliativa do observador sobre qual tipo de sistema é aquele. (Strathern, 1988: 142-143)

Dessas colocações, Strathern parte para uma crítica ao conceito de *presente* (gift). As sociedades melanesianas foram tradicionalmente classificadas como sociedades de economia política do tipo *economia de presentes*. Segundo a autora, adotar os conceitos *mercadoria* e *presente* evita pré-julgamentos porque estes, diferentemente do conceito de *bens*, referem-se à organização das relações. Citando Gregory (1982), Strathern indica que a troca de mercadorias estabelecerá uma relação entre os objetos trocados, impulsionada pelo desejo de ter coisas, enquanto a troca de presentes estabelecerá uma relação entre sujeitos que trocam com o desejo de expandir relações. Na sociedade clânica, portanto, a produção de coisas

seria feita com o objetivo de produzir pessoas. Para os Duna, por exemplo, os porcos que são trocados funcionariam como mediadores para a produção (ou reprodução social) de pessoas, como linhagem e membros da família. O processo predominante nessas sociedades, segundo Gregory, seria o de produção de pessoas, de personificação. A economia acarreta tanto uma categorização cultural como social.

Assim como o conceito de propriedade oculta as relações sociais no sistema de mercado, os conceitos de presente e troca poderiam estar também escondendo algo nos sistemas de presente de tipo melanésio, argumenta a autora. Para entender o quê, segundo ela, é necessário fazer uma crítica da ideologia da troca antes de adotá-la para a análise. (Strathern, 1988: 143-144)

Strathern cita o trabalho de Annette Weiner (1980) para quem a troca alimentaria a forma com que as transações permitem a construção e a apreensão de riqueza e valor por algumas pessoas. Para Weiner, a reciprocidade na troca não poderia ser tomada como uma forma social independente. Strathern tenta elucidar tipos diferentes de produtividade, inspirada principalmente na idéia desenvolvida por Josephides (1982) de reciprocidade em termos de sua dimensão ideológica. Segundo Strathern, Josephides chama a atenção para as relações de produção envolvidas na troca de presentes, e discute a forma pela qual a ideologia da reciprocidade oculta ou disfarça essas desigualdades na distribuição do poder social, político e econômico, facilitando a exploração do trabalho feminino.

A crítica que Strathern faz a Josephides é de que ela não teria percebido que os interesses divisíveis que operam entre os atores na troca de presentes pertencem a uma outra ordem da realidade. Ao tratar a questão em termos de igualdade e desigualdade, Josephides estaria implementando os mesmos tipos de suposição de propriedade criticados anteriormente por Strathern. É com esse exemplo, então, que Strathern vai construir a crítica aos conceitos de propriedade e alienação. (Strathern, 1988: 145)

A cerimônia em questão, a *moka*, também discutida por Godelier, implica na circulação de porcos, conchas e dinheiro em um universo público/político masculino, que por sua vez resulta da produção desses porcos numa esfera doméstica, em que a alimentação e criação dos porcos são

atividades desenvolvidas pelas mulheres. O prestígio e o nome são adquiridos pelos homens nessas trocas cerimoniais, e, em caso de divórcio, a mulher, embora tenha ajudado na produção, perderia seu investimento.

Essa situação poderia facilmente ser entendida como um exemplo da exploração do trabalho feminino. A troca seria o momento em que homens se apropriariam da produção feminina para seu próprio interesse: riqueza e prestígio. Homens e mulheres seriam, assim, *diferentes* pela divisão sexual do trabalho (produção feminina e troca masculina) e *desiguais* porque o trabalho masculino tem maior valor social. A extração do trabalho feminino poderia tomar a forma de alienação, e, neste caso, haveria uma ocultação do econômico numa forma não-econômica.

No entanto, o esforço de Strathern é de demonstrar que pensar em exploração e, portanto, em conflito de propriedade, não condiz com a forma nativa de pensar essas relações. Embora reconheça a importância dessas críticas, sua proposta não é fazer uma análise dessas relações de um determinado ponto de vista – como o faz Josephides, ao ressaltar as relações de produção femininas ocultadas na troca – mas entender as premissas melanesianas sobre a ação social. É desse ponto de vista, enfatiza a autora, que algumas noções (como propriedade) não cabem.

Vários debates feministas da década de 70 e 80 tiveram como tema a questão do trabalho doméstico nas sociedades capitalistas, e o empenho estava em se perceber a natureza desse trabalho e o quanto as relações domésticas contribuíam para a (re)produção do capital. Nesse sentido, o trabalho doméstico apresentava um valor abstrato, não quantificado porque permanecia privado, invisível. Strathern questiona: seria possível dizer que, nas sociedades em que predomina o sistema de troca de presentes, a apropriação de coisas produzidas pelo trabalho doméstico também esconderia a natureza das relações produtivas? (Strathern, 1988: 153)

Josephides diria que sim, mas Strathern cita a resposta dada por Feil (1984), segundo quem o trabalho feminino é sim reconhecido, pois tanto a produção quanto a circulação de porcos são essenciais. O direito das mulheres de dispor sobre os porcos da casa (aqueles que não vieram de trocas) é, para Feil, uma prova de que estes são uma propriedade inalienável da mulher que os produziu. Não há, portanto, essa

conversão de valor que torna porcos em presentes de propriedade exclusiva dos homens. A exclusão das mulheres das trocas cerimoniais se explicaria pelo processo histórico de introdução das conchas e dinheiro como itens de troca, pois, neste caso, as mulheres não participariam nem da produção.

Para Strathern, o trabalho não é alienado e há, na verdade, uma transformação radical de valores que sustenta a distinção entre produção e transação. Há uma ocultação, mas não de uma forma econômica em uma não-econômica; há dominação, mas não através da exploração do trabalho. (Strathern, 1988: 154-155)

A impressão de que o trabalho doméstico é feminino esconderia também a participação dos homens nessa esfera. Homens e mulheres são, de fato, produtores. É no contexto retórico da avaliação de transações que os homens operam uma distinção entre a esfera de trocas *masculina* e a produção *feminina*, feminilizando, portanto, seus próprios esforços produtivos. Strathern usa a metáfora de um eclipse para explicar esse processo, para chamar a atenção para uma característica especial dessa ocultação. Transformar porcos em presentes não é uma re-produção deles, não se trata de uma re-autoria em termos de sua produção. Não há uma solicitação do reconhecimento exclusivo do trabalho masculino. Os presentes dados entre os Hagen não seriam utilidades construídas a partir de objetos sem uso; pelo contrário, o uso permanece encravado nos ciclos domésticos e no consumo eventual do porco como comida. Quando eles são comidos, o trabalho para produzi-los é reconhecido, e ambos, marido e mulher, comem. E esses presentes não são apropriados como trabalho, mas como débitos a serem pagos. Com a retribuição dos presentes, reconhece-se o trabalho de produção, embora exista uma finalidade própria, que é a da troca. A troca cerimonial Hagen expõe o exercício da agência masculina criando uma série especial de efeitos. Como num eclipse lunar, para que os efeitos sejam registrados, diz Strathern, deve haver uma ocultação parcial, e não uma obliteração. A vida política é, assim, criada numa contra-distinção deliberada com a socialidade doméstica. (Strathern, 1988: 155-157)

Strathern volta, então, a comentar a suposição de que *as pessoas possuem aquilo que fazem* como uma suposição fundamental do *proprietarismo* ocidental, segundo o qual a relação entre pessoas e coisas é concebida através da metáfora da mercadoria. Dentro dessa matriz de pensamento, pode-se destacar dois tipos de ideologia e suas críticas: a primeira, a tese da troca de mercado, que supõe que um produto pode ser separado de seu produtor sem perda para este. Sua antítese seria a idéia de que essa separação de fato aliena o produtor de uma parte de si, seu trabalho. A segunda tese é a da propriedade privada, segundo a qual a propriedade criaria uma identidade entre o possuidor e a coisa possuída, entre o produtor e o produto; e sua antítese, a idéia de que esse estado é realizado naturalmente no aproveitamento do valor de uso das coisas, mas não pode ser realizado sob condições de alienação do trabalho. (Strathern, 1988: 157)

Para Strathern, o que conecta essas idéias é a noção cultural comum da unidade do *self*, do *indivíduo possessivo*, seja este um agente autônomo com controle sobre as coisas externas a ele (mas parte de sua identidade), como nas duas teses, seja uma pessoa indissolúvelmente ligada às suas próprias atividades de tal forma que esse *self* unitário é quebrado, dividido quando o produto de sua atividade é apropriado por outros (antíteses). De qualquer forma, o que está suposto é uma relação um-a-um entre o produtor e seu produto. A metáfora da identidade entre a pessoa como agente e seus produtos implica em que eles sejam *dela* antes de serem apropriados por outros. (Strathern, 1988: 158)

A relação um-a-um entre a performance de um homem Hagen na *moka* e o nome ou prestígio que ele adquire é uma criação da vida política masculina. Segundo Strathern, eles só atingem esse estado através de um conjunto de separações sistemáticas que tornam a esfera na qual eles adquirem prestígio separada da esfera de atividades domésticas, onde eles não são os únicos proprietários nem de si mesmos. Há, portanto, para Strathern, uma *transformação*: a criação de uma identidade unitária (para os homens) a partir de uma identidade constituída como múltipla. (Strathern, 1988: 159-160)

A identidade múltipla, por sua vez, é relegada à esfera do parentesco doméstico. A divisão de trabalho entre esposos é a relação principal a partir da qual os valores estabelecidos nas trocas cerimoniais são constituídos. O porco é produzido multiplamente. Um homem toma um animal gordo como sinal do cuidado da sua esposa; a mulher não é a dona do animal porque não há um relacionamento um-a-um entre ela e sua capacidade de trabalho ou entre sua capacidade de trabalho e o produto do seu trabalho.

Aqui está, segundo a autora, o fato crucial que torna impossível falar em alienação na economia de presentes. Segundo Strathern, Gregory (1982) teria enfatizado que era particularmente entre parceiros de troca que um laço era criado pela transferência de coisas inalienáveis (o mesmo argumento de que, como vimos, se utilizou Godelier). Ao invés de falar em *propriedade inalienável*, Strathern prefere sustentar um *contraste sistêmico*. As pessoas não têm simplesmente coisas alienáveis, isto é, propriedades à sua disposição; elas podem somente dispor de certas coisas por estarem ligadas a outras pessoas e por encadearem relações com elas. Seja entre parceiros de troca, esposos ou entre parentes, a circulação de coisas e pessoas, nesse sentido, leva a comparações entre agentes. As coisas não podem ser disponibilizadas sem referência a tais relações. O *encadeamento* é uma condição de todas as relações baseadas nos presentes. E isso pode se estender às mercadorias de troca e transações de mercado indígenas, na medida em que as pessoas estão ligadas à percepção dos trocadores como inimigos ou estranhos efetuando, portanto, uma comparação entre eles e esses *outsiders*.

A diferença entre a troca de presentes e a troca de mercadorias é, portanto, para Strathern, sistêmica. Ela entende a insistência de Feil em afirmar que a propriedade feminina dos porcos entre os Tombema significa que o trabalho dessas mulheres não é alienado. A alienação só ocorreria quando a pessoa perde o controle sobre o que acontece com a coisa em questão. (Strathern, 1988: 161)

Essas evidências apresentadas sugerem as seguintes objeções, segundo Strathern: primeiro, não é a relação com a coisa que deve ser considerada, mas as relações entre as pessoas no que diz respeito à coisa e,

portanto, aos tipos de débitos que são criados. A forma cultural dos relacionamentos se torna, assim, pertinente. A idéia melanesiana de que o trabalho é evidência da e governado pela mente, por exemplo, impede sua apropriação: uma mente não pode ser colocada para o uso de outra pessoa. Pelo contrário, é através de apelos para essa mente que as pessoas tentam exercer influência. Em segundo, não se pode argumentar que o trabalho da mulher não é alienado enquanto ela está cuidando dos porcos, mas somente quando os porcos são trocados. Ou o trabalho é alienável ou não é. A alienação ocorre no ponto em que seu valor social objetificado é determinado de tal forma a impedir seu uso como valor pelo trabalhador. Terceiro, numa economia de mercado, em que todas as objetificações são alienáveis, se os próprios produtos de uma pessoa são aproveitados como propriedade privada, isso não significa que eles não são alienáveis dessa pessoa. O que se tem, na verdade, é o controle sobre as condições de alienação, porque a possibilidade de alienação futura cria uma divisão entre a pessoa e seus produtos. (Strathern, 1988: 161-162)

No caso Hagen, exemplifica a autora, as esposas são colocadas numa posição em que ajudam seus maridos a ganhar nomes, enquanto elas não ganham nenhum. O caráter dessa dominação não deve ser compreendido como similar à exploração do trabalho na economia de mercado. O conceito ocidental de exploração repousa na idéia de que a violência pode ser imposta sobre uma suposta relação intrínseca entre o sujeito (self) e sua realização nos objetos de suas atividades. Strathern enfatiza que isso reforça uma visão dos agentes como entidades singulares, autores singulares do que eles fazem e produzem. As pessoas hagen não têm que batalhar para ter identidades singulares no domínio em que são produzidas, que é o das relações domésticas. Os produtos são multiplamente criados (pela esposa e pelo esposo) e somente uma teoria exógena de extração de trabalho hierarquizaria esses investimentos mútuos. Nem o marido nem a esposa podem reclamar propriedade única para si, porque o relacionamento entre eles é constituído num investimento diferenciado de trabalho sobre produtos comuns a ambos. A propriedade

única é reclamada pelo marido somente perante outros maridos, na esfera da troca cerimonial. (Strathern, 1988: 162-163)

Se o trabalho produz relacionamento, o próprio trabalho do homem nas relações domésticas é eclipsado. Do ponto de vista das atividades coletivas de troca cerimonial, as relações domésticas parecem subordinadas. O que é transformado não é o trabalho com o qual o marido contribui para a produção conjunta, mais do que o trabalho da esposa, pois esse investimento permanece intacto no relacionamento do casal. O que é transformado é a parte que essa fonte da sua identidade social ocupa em relação às suas outras múltiplas identidades. Há uma mudança na forma com que as coisas estão ligadas às pessoas. Portanto, o relacionamento estabelecido por uma contribuição mútua de trabalho dentro da casa é construído diferentemente da relação estabelecida entre parceiros de troca. Uma pessoa não pode *dar* seu trabalho à outra, na forma em que um doador entrega um presente para outra pessoa. Esses presentes parecem ser criados por transações, e não por trabalho. (Strathern, 1988: 163)

Uma conseqüência da divisão de trabalho é que o marido ou esposa não transformam o trabalho do outro em uso exclusivamente seu. As coisas produzidas para o uso do outro não estão subordinadas a um propósito que redefine o fim para o qual elas foram concebidas, e, portanto, o seu valor para a vantagem de um e não do outro, como no sentido clássico de exploração. O trabalho entre os Hagen é direcionado para a efetividade dos relacionamentos. O trabalho inclui *fazer coisas*, mas as coisas são instrumentos de relações e a criação de relações não é disfarçada. O trabalho produz ou torna visível um relacionamento (marido/mulher). (Strathern, 1988: 163-164)

O argumento de que o uso dos porcos por homens na moka explora o trabalho feminino na medida em que as mulheres nunca estão na posição de entender o valor *social* total do seu trabalho tem um contraponto na sociedade Hagen: as mulheres também reclamam controle total sobre as plantações, que, por sua vez, estão localizadas no solo com o qual o marido é identificado. Durante o tempo de crescimento, as plantas são tidas como exclusivamente das mulheres. No entanto, ao serem

colhidas e transformadas em comida, os maridos têm reclamações irrefutáveis sobre elas, e suas fontes sociais múltiplas voltam a ser ativadas. O mecanismo de eclipse das características múltiplas em unitárias é, novamente, acionado. (Strathern, 1988: 164-165)

Resta uma questão após essa exposição. Se a dominação neste caso não pode tomar a forma de exploração de trabalho, e se há, de fato, uma forma de dominação, qual seria esta forma e a sua causa? No capítulo anterior de seu livro, em que Strathern discute a questão do poder,² podemos perceber que a criação da esfera política como exclusivamente masculina e os rituais de iniciação masculinos evidenciam e até apresentam como tema uma disputa de poder entre homens e mulheres que surge em tempos míticos, e através da qual os homens tomam o poder das mulheres (o poder da fertilidade) e passam, a partir de então, a controlá-lo. A autora questiona, no início do capítulo, se o poder é reclamado por aqueles que já o têm, ou se seria, na verdade, buscado por aqueles que sentem sua falta. Dedicar-se, em seguida, a responder essa questão.

Strathern não deixa de voltar à questão das formas da dominação na economia de presentes. Enfatiza novamente que, nesse processo de transformação da socialidade múltipla, os homens acabam por eclipsar sua própria identidade. Os domínios de que eles se utilizam, político e doméstico, configuram dois tipos diferentes de socialidade. Para responder à questão levantada, entretanto, a autora recorda que nesta discussão não há referência a *excedentes*. Como seriam trabalhados os excedentes numa economia de presentes? Embora insistindo que excedente não é um bom termo para os melanesianos, Strathern segue um comentário produzido por Modjeska, de que o aumento da produção de porcos levaria a um aumento nas formas mediadas de relações, isto é, nas relações baseadas na troca de riquezas. Ao transformar itens de subsistência em itens de riqueza, os homens não estariam efetuando operações nesses itens: estariam fazendo operações em si mesmos, e, portanto, no seu relacionamento com os outros. (Strathern, 1988: 166)

² Strathern, 1988, Chapter Five - *Power: Claims and Counterclaims*

Finalmente, retomando a questão sobre o que estaria oculto na economia de presentes (pensando isto em oposição com a economia de mercado, em que se abstrai do produto o trabalho humano social e abstrato), Strathern conclui que o que o processo de eclipse e revelação oculta e mistifica são as *convenções de reificação*. Segundo a autora, nós compreendemos as coisas como impondo suas próprias limitações materiais sobre a administração das paixões humanas, incluindo as relações entre homens e mulheres. Se a análise de uma economia de mercado pode explicitar as relações sociais contidas dentro da natureza reificada da mercadoria, então ela pode também explicitar a dependência que as relações de troca de presentes têm da natureza das coisas numa economia de presentes. Poderíamos entender como constrangimentos, então, as convenções simbólicas através das quais as relações sociais são tidas, de fato, como os objetos declarados das negociações entre os melanesianos. (Strathern, 1988: 167)

CONTRAPONTO: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Strathern, ao contrário de Godelier, não se debruça sobre a questão da troca cerimonial em relação à reciprocidade *entre* os homens que trocam, mas sim sobre a questão do trabalho, da produção, e do uso das coisas para a circulação. Embora, portanto, a autora não discuta diretamente com a questão que seria enfatizada, posteriormente, por Godelier, sua análise coloca em questão alguns dos pressupostos de seu argumento.

A alienação é um desses pressupostos e, por conseguinte, a inalienabilidade também. Para Strathern, falar em alienação significa pressupor que há uma relação um-a-um entre o produtor e o seu produto, que existe um direito natural que pertence ao primeiro, conectando-o ao segundo. Godelier, ao defender a inalienabilidade, argumenta que esse direito (o direito de propriedade) permanece sempre com a pessoa que dá o presente, e o que passa para a pessoa que recebe é o direito de uso e de posse da coisa. É aí que se mantém o vínculo entre um e outro: nessa relação tripla em que participam a pessoa que dá, a que recebe, e a coisa dada nasceria a relação social.

No entanto, não é somente isso que ele quer dizer ao defender a inalienabilidade das coisas. Godelier sustenta a importância das coisas que não são dadas nem trocadas na atribuição de identidade a uma pessoa ou a um grupo, ao poder de destacar-se em relação aos outros, de construir alteridades. Essa é uma contribuição importante para a teoria antropológica, no sentido em que amplia o horizonte do social para além da relação entre grupos, em direção às relações intra-grupos, à formação de algum tipo de unidade identitária. Godelier propõe que o que liga pessoas e coisas é uma relação de propriedade inalienável, ou seja, não transmissível. A identidade de um grupo se formaria, portanto, através da recusa da troca de certas coisas com outros, da manutenção delas dentro do grupo e, portanto, da negação da reciprocidade no que concerne a essas coisas.

Strathern, por sua vez, não acredita que a relação de propriedade possa explicar as trocas cerimoniais na Melanésia, nem as relações entre as pessoas ou entre as pessoas e as coisas. Ela enfatiza as *relações sociais* que são realizadas entre grupos através dos homens, e através das quais eles não somente criam laços de reciprocidade como também recebem coisas. O que está em questão é a criação de relações entre pessoas e não a relação de propriedade com as coisas. A propriedade individual (masculina para os porcos ou feminina para as plantações) é uma ilusão criada, um eclipse, transformação. Trata-se de pensar na relação que as pessoas estabelecem *entre si* com relação a essas coisas.

Por isso, para ela, explica-se menos através da metáfora de uma propriedade inalienável do que de um contraste sistêmico, uma diferença de formas de pensar as relações entre as pessoas e entre as pessoas e as coisas. Os melanesianos só efetivam essas cerimônias de troca se passarem pelo encadeamento das relações sociais em que estão envolvidos, ou seja, se partirem das relações domésticas para chegar às políticas, e isto só fazem ocultando a dimensão que a fonte doméstica tem sobre a sua identidade social no momento da troca, dentro de uma esfera política masculina.

Não se trata, portanto, de pensar a troca de porcos entre homens como uma cerimônia através da qual se estabelece a reciprocidade entre

grupos diferentes porque membros de um desses grupos dão coisas que permanecem, mesmo assim, sendo *suas* a membros de outro grupo. Trata-se sim de adquirir nome, prestígio e identidade também através da troca de coisas que são produzidas em âmbito doméstico ou que vieram de outras trocas, evidenciando não a propriedade de uns ou outros sobre essas coisas, mas estabelecendo relacionamentos efetivos entre esses grupos e ocultando, ao mesmo tempo, que através dessas trocas essas coisas são objetificadas, reificadas e, portanto, tornadas necessárias.

Godelier, ao chamar a atenção para a inalienabilidade no relacionamento entre o doador e a coisa dada, repensa aquilo que se critica como excessivamente empírico em Mauss (o espírito da coisa dada) de um ponto de vista mais sociológico. O autor, seguindo por esse caminho, acaba também por chegar às relações sociais. A troca só ocorre pela vontade de produzir ou reproduzir essas relações, ela é a forma e o conteúdo delas.

Ambos autores aqui trabalhados concordam, de fato, que lógicas diferentes operam nos sistemas de troca de presentes e de mercadorias. No entanto, Strathern aprofunda mais essa distância, clamando pela não-essencialização da relação de propriedade entre a coisa dada e a pessoa que dá, argumentando que esta forma de pensar opera mais na lógica tipicamente ocidental de pensar pessoas como indivíduos possessivos.

Poderíamos, então, insistir nas relações de exploração, e criticar a autora por despolitizar a discussão e tomar a teoria nativa ao pé da letra, como Mauss teria feito, mas sua análise sobre a relação de troca cerimonial de porcos entre os Hagen não exclui outras possibilidades de leitura. Apenas constrói uma *perspectiva* diferente de pensar as relações entre pessoas, entre pessoas e coisas, segundo ela, inspirada na forma melanesiana de pensar as coisas. Essa abordagem vai se tornar bastante evidente em suas obras subseqüentes, que trazem questões bastante interessantes e contundentes para o pensamento antropológico, como discussões sobre os conceitos de indivíduo e sociedade.

De qualquer forma, através de seu esforço em demonstrar que as trocas dependem e existem para expandir relações sociais e que, para tanto, não pensam as relações entre pessoas e coisas a partir dos conceitos de propriedade e de alienação, mas efetuam uma transformação da

identidade das coisas ocultando, ao mesmo tempo, a importância e a dependência que têm da sua natureza, Strathern demonstrou, como pretendia, o gênero da dádiva.

ABSTRACT: The purpose of this article is to relate some of the questions present in two books based on the subject of the gift, *The Enigma of the Gift*, by Maurice Godelier, and *The Gender of the Gift* by Marilyn Strathern, trying to focus specially on a discussion about the concepts of alienation and inalienability, property and possession.

KEYWORDS : reciprocity; alienation; gift; commodity; gender; melanesia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FEIL, Daryl. *Ways of Exchange. The Enga "tee" of Papua New Guinea*. St. Lucia: University of Queensland Press, 1984.
- GODELIER, Maurice: *The Enigma of the Gift*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- GREGORY, Christopher A.: *Gifts and Commodities*. London: Academic Press, 1982.
- JOSEPHIDES, Lisette. *Suppressed and Overt Antagonism: A Study in Aspects of Power and Reciprocity Among the Northern Melpa*. Research in Melanesia, Occasional Paper 2. Port Moresby: University of Papua New Guinea, 1982.
- MAUSS, Marcel: "Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da troca nas sociedades arcaicas (1925)" in: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify: 2003. pp.183-314
- STRATHERN, Marylin : *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- WEINER, Annette: *Inalienable Possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- WEINER, Annette. Reproduction: a replacement for reciprocity. *American Ethnologist* 7, pp. 71-85, 1980.

DERRUBANDO AS FRONTEIRAS DE GÊNERO: AS MULHERES DO MST NA LUTA PELA TERRA

*Renata Gonçalves Honório**

RESUMO: Neste artigo examinamos a dinâmica social de produção de novas relações de gênero nos espaços dos *acampamentos e assentamentos*. Nosso objetivo é iniciar uma reflexão acerca do processo simultâneo de mudança entre as relações espaciais e relações de gênero a partir de pesquisa de campo realizada no Pontal do Paranapanema, principalmente no ano de 2004.

PALAVRAS-CHAVE: Relações de gênero; espaço público; acampamentos; assentamentos; lutas sociais.

CLASSE E GÊNERO: O CONSTANTE DESENCONTRO

As mulheres sempre encontraram dificuldades para atuar no interior de vários processos de transformação da sociedade. Significavam uma espécie de dupla ameaça. Por um lado, possuiriam um atraso decorrente da longa e pesada ausência da esfera política. Por outro, o próprio reconhecimento de que era necessário realizar um esforço especial para sua emancipação era acompanhado pelo temor de que tal esforço comprometesse as realizações dos “objetivos fundamentais” destes processos. Um receio que, na prática, significou deixar o enfrentamento da desigualdade entre os gêneros para quando as transformações “infra-estruturais” estivessem consolidadas.

Assim, as mudanças ocorridas em processos revolucionários na América Latina, embora representem avanços, não alteraram significativamente a

* Doutoranda em Ciências Sociais. Área Família e Relações de Gênero.

desigualdade entre homens e mulheres (Falquet, 2003), especialmente no tocante à composição por gênero da liderança social, política e econômica.

Por que isto ocorre? Eis uma questão de importância fundamental e cuja resposta depende, no plano teórico, da contribuição de inúmeras pesquisas a serem realizadas no âmbito de diversos campos do conhecimento. Mais do que em razão de “desvios” ou “traições”, isto se deve a determinações muito concretas da dominação capitalista de classe, determinações que têm sido sistematicamente ignoradas teórica e praticamente (o que significa que foram sistematicamente repostas) pelos movimentos voltados para a transformação social.

Como superar, nos planos teórico e prático, esta fragmentação das lutas sociais e vislumbrar lutas pela emancipação das mulheres que se imbricuem com as ações anticapitalistas?

É comum a tese de que a dominação sexual é mais arraigada na cultura do que a exploração capitalista e que, portanto, o governo do capital e a emancipação das mulheres são irreconciliáveis (Anderson, 1984). Há nesta formulação o risco de, por excesso de abstração, reintroduzir no marxismo o que há de mais ideológico no universalismo da ilustração, sem faltar, inclusive, o ingrediente naturalizante das relações de gênero. No nível de abstração em que esta tese permanece, o que fica fora de foco é a questão de se existem e, no caso de existirem, como se constituem, imbricações entre dominação capitalista de classe e relações de gênero.

No geral, os movimentos sociais (velhos e/ou novos) que se pretenderam anticapitalistas ignoraram que as relações de gênero estavam profundamente imbricados nas estruturas da dominação capitalista de classe. Não atentar para isto implicou reforçar, reproduzir dispositivos fundamentais da dominação que se pretendia combater. Ironicamente, isto foi feito, quase sempre, em nome de um discurso que justificava o adiamento do secundário em nome da prioridade do combate aos aspectos fundamentais da dominação burguesa. Resultado: a luta pela emancipação favoreceu a reprodução de uma espécie de *apartheid* entre homens e mulheres.

A dominação capitalista de classe se reproduz produzindo e reproduzindo “diferenças” que, no fundo reforçam preconceitos, inclusive de

gênero. Ao ignorar isto, fica obscurecida a dinâmica sexista do capital. Não somente as derrotas do passado, mas as alterações em curso nas relações de classe, especialmente na (re)composição da classe trabalhadora repõem, de maneira ainda mais crucial, a importância das relações de gênero para as lutas sociais. Esta maior imbricação de relações de gênero e relações de classe implica a exigência de alterações profundas na definição dos objetivos de curto e longo prazo, nas formas de luta e nos tipos de organização. É ao que parece estar atento o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), cujas lideranças do MST afirmam constantemente que querem aprender com os “erros” dos movimentos sociais do passado a fim de superá-los. Um dos “erros” cometidos pelos movimentos que pretendiam transformar a sociedade foi o de ter colocado uma divisão entre homens e mulheres no que diz respeito à participação política. A luta pela terra é considerada como uma luta da família, o que inclui homens, mulheres e crianças. Contrariamente aos sindicatos e/ou partidos políticos em que freqüentemente os maridos participam enquanto as mulheres ficam em casa cuidando das tarefas do lar, as diretrizes do MST mencionam a necessidade de construir novas relações de gênero no interior do movimento. Esta perspectiva muda a vida das mulheres sob vários aspectos. Todavia, o reconhecimento da necessidade de participação das mulheres é fruto de um processo pouco linear, complexo e contraditório ainda em andamento.

O presente artigo é parte de pesquisa de doutorado em Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Unicamp. Os elementos que aqui apresentamos são frutos das pesquisas de campo realizadas no Pontal do Paranapanema, sobretudo no ano de 2004. As observações *in loco*, leituras de documentos e entrevistas com militantes do MST, permitiram-nos identificar momentos e espaços diferentes no que diz respeito à participação das mulheres neste importante movimento de luta pela terra.

O primeiro deles corresponde à fase do *acampamento* em que novas sociabilidades têm de ser construídas. As experiências nos acampamentos é uma das mais importantes, pois é o momento em que se começa a viver coletivamente, o que, por sua vez implica estabelecer algumas re-

gras de convivência, materializadas no chamado “regimento interno” decidido em assembléia e que estabelece os “códigos” de conduta de cada membro do acampamento. Neste espaço e tempo a partilha da execução de tarefas entre homens e mulheres é mais igualitária. No tocante aos papéis femininos, dois aspectos deste regimento são particularmente interessantes: o item relativo à segurança do acampamento e o que diz respeito à violência. Este segundo, embora interdite a qualquer tipo de violência contra quaisquer membros do acampamento, se torna um importante mecanismo de bloqueio à violência doméstica.

A segunda fase é a do *assentamento*. Nesta etapa é importante distinguir alguns pontos cruciais no que diz respeito às relações de gênero. A origem dos assentamentos permite identificar maior ou menor grau de mecanismos de reprodução do sistema patriarcal que, em simbiose com o capitalismo, reforça a dominação masculina. Quaisquer que sejam as origens dos assentamentos, ainda há um salto enorme a ser dado para que haja uma verdadeira igualdade entre homens e mulheres. Todavia, é possível verificar uma discrepância entre os assentamentos que se originaram nos movimentos de luta pela terra e os que foram organizados pelo Estado. Os assentamentos realizados pelo Estado até o momento tenderam a dificultar a participação efetiva das mulheres ao passo que nos oriundos da organização dos movimentos de luta pela terra, a preocupação com a emancipação feminina esteve mais presente. Apesar dos limites ainda existentes, o MST tem feito importantes avanços neste domínio. Um passo significativo foi a criação do Setor de Gênero, de um lado, e dos novos modelos de assentamento, de outro. Embora não haja uma menção explícita entre aquele Setor e estes novos modelos, nossa hipótese é de que ambos vislumbram a possibilidade de alteração das relações desiguais entre homens e mulheres.

Em nosso percurso, a participação das mulheres no MST será abordada tanto na fase do acampamento como na posterior etapa do assentamento, apresentando os limites impostos pelo tipo de assentamento existente até o momento e as mudanças que o novo modelo de assentamento podem proporcionar. De uma fase à outra, está presente o amplo debate acerca da constituição de novas relações de gênero dentro do

MST, debate este que foi num primeiro momento assegurado principalmente pela militância feminina, mas que, aos poucos ganha fôlego nas trincheiras masculinas em movimento.

DERRUBANDO AS CERCAS DE GÊNERO: AS MULHERES NA LUTA PELA TERRA

Desde o início o MST concentra a prioridade de suas ações na luta pela reforma agrária. Esta luta exige, segundo os documentos que o movimento produz, a participação de todos os trabalhadores sem-terra. Estes documentos estimulam sobretudo a participação das mulheres em todos os níveis. Estas são visíveis principalmente durante as ocupações de terra do MST, quando freqüentemente estão na linha de frente nos confrontos armados com a milícia “clandestina” e/ou estatal.

O reconhecimento da necessidade de participação das mulheres é fruto de um processo complexo e contraditório ainda em andamento. Por um lado, na fase inicial o movimento se debruça muito pouco sobre as questões de gênero. Nas primeiras publicações, a preocupação com a formação das mulheres é nula. A chamada “questão da mulher”, está ou ausente ou é tratada como assunto interno e portanto, não necessitava ser publicizada (Silva, 2004, p. 40). Por outro lado, ainda nos anos 80, quando pouco se sabia sobre este movimento, foi organizada uma Comissão Nacional de Mulheres do MST. Esta Comissão pressionou para que houvesse grupos de mulheres dentro dos acampamentos e assentamentos de cada estado. Além disso, reivindicava que as lideranças nos estados e nos assentamentos apoiassem as organizações das mulheres dentro do movimento.

Os vários Encontros Nacionais conduziram à publicação, em setembro de 1989, da primeira edição das *Normas gerais do MST*, onde que foi incluído um capítulo sobre a “articulação das mulheres”. Dentre os objetivos principais, foram destacados:

- (i) a luta contra todas as formas de discriminação e contra o machismo;
- (ii) a organização de grupos de mulheres para criar um espaço para discussão seus próprios problemas específicos;
- (iii) encorajar a participação de mulheres em todas as formas de organização do MST, inclusive dentro do movimento sindical, onde as trabalhadoras rurais participem independentemente de suas posições de classe; e

- (iv) organizar uma comissão de mulheres em nível nacional, responsável pelas políticas propostas para o movimento (Ver MST 1989, cap. 8).

Porém, nas instâncias do movimento, a presença das mulheres é pequena. No ano de 1994, o número de mulheres nas instâncias nacionais do MST era 10 sobre um total de 49 membros; na Coordenação Nacional havia 2 mulheres para 13 membros na Direção Nacional. Segundo Pavan, este número cai em 1998 quando “foram eleitas 5 mulheres para a direção nacional, num coletivo de 21 membros” (1998, p. 58). Dada a pequena participação das mulheres, “sentiu-se a necessidade de introduzir essa discussão [de gênero], com a finalidade de promover uma transformação nas relações de gênero, ou seja, a construção de relações mais igualitárias de participação e valores” (Valenciano, 2004, p. 77). O MST não sistematizou dados sobre a atuação feminina nas direções nacional e nas regionais, mas líderes do movimento garantem que ela está crescendo. Em recente entrevista concedida ao Jornal cearense *O povo*, Campos, assentada do Rio Grande do Sul e Coordenadora do Setor de Gênero do MST, enfatizou que “As mulheres têm sido 30% da direção nacional. Nos estados, isso varia muito, mas, em média, representam 40%” (Bonfin, 2002). Ela ainda chama a atenção para as especificidades regionais: o Sul e o Nordeste contam com maior inserção feminina. Para Campos, “o que se percebe é que o machismo é muito maior no meio rural e o MST trabalha justamente com esse público” (Bonfin, 2002).

Mas o que significam estes dados e observações para as mulheres inseridas na luta pela terra no Pontal do Paranapanema?

OCUPAÇÕES DE TERRAS: CONFLITOS E (I)LEGALIDADES

O Pontal se revelou uma das regiões de maior conflito de terras na década de 90. Um dos aspectos deste conflito é o aumento do número de ocupações de terra, principalmente a partir da segunda metade dos anos 90. Os constantes conflitos em torno da questão da posse da terra no Pontal levaram alguns autores a atribuir a emergência do MST à “descoberta do Pontal”. Esta descoberta, segundo Navarro, trouxe o Movimento para perto das elites políticas do estado mais rico da federação

(1997, p. 120). A presença do MST na região reascendeu um outro ator político, que permanecia discreto até então: a União Democrática Ruralista. Ambos os atores, a exemplo do que ocorria no restante do Brasil, acabaram politizando a luta pela terra. Antes de tudo porque “as várias instâncias do aparelho de Estado – executivo, legislativo e judiciário – não poderiam mais ignorar a existência de uma questão agrária, geradora de conflitos e de violência no campo”. Também “os proprietários de terra, de um lado, e os sem-terra, de outro, apresentavam-se na cena política como verdadeiras forças sociais” (Coletti, 2002, p. 58).

As ocupações, que são os principais instrumentos para a implantação dos assentamentos, contribuem diretamente para o retorno dos trabalhadores e trabalhadoras ao meio rural, mas também repercutem diretamente no embate entre latifundiários grileiros, Estado e Movimento.

Ocupar uma área não é tarefa das mais fáceis. Antes de tudo, é preciso se convencer e convencer sua família que se vive uma situação de injustiça inaceitável contra a qual é necessário lutar. Em seguida, é preciso vencer um medo real da violência que poderá vir dos latifundiários e/ ou da polícia do Estado. É preciso ainda saber que se está ocupando uma área sem saber ao certo quais serão os desdobramentos. Assim, “quando os sem-terras decidem fazer uma ocupação, se engajam num confronto com um sistema político, mas também com um conjunto de representações ideológicas que privilegiam a propriedade privada e o capital” (Gonçalves [Honório] 2004, p. 42). A resposta não tarda: intensifica-se a repressão aos sem-terras.

As ocupações de terra, primeiro passo para o estabelecimento dos acampamentos, ocorrem em áreas legalmente irregulares por desrespeitarem o princípio constitucional de utilização social da terra. O artigo 186, capítulo III, da Constituição Brasileira, Da política agrícola e fundiária e da reforma agrária, explicita que

“A função social é cumprida quando a propriedade rural atende, simultaneamente, segundo critérios e graus de exigências estabelecidos em lei, aos seguintes requisitos:

- I. aproveitamento racional e adequado;
- II. Utilização adequada dos recursos naturais;

- III. Observância das disposições que regulam as relações de trabalho;
- IV. Exploração que favoreça o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores” (Constituição Brasileira 1988, 78)

Porém, a própria Constituição dificulta as desapropriações de terras ao mencionar que são passíveis de reforma agrária somente as “terras improdutivas”, pois, quando os órgãos oficiais realizam as vistorias, “apegam-se a esta realidade ou às intenções de produzir do proprietário, e acabam definindo também como propriedade produtiva as áreas que não cumprem definitivamente qualquer função social” (Bogo, 1999, p. 71).

A indefinição contida no termo “terra improdutiva” foi objeto de inúmeros debates e ações. A ocupação que deu origem ao acampamento *Nova Canudos*, na região de Sorocaba, estado de São Paulo, merece destaque. Ocorrida em 1999, provocou uma mudança de perspectiva, pois pela primeira vez o MST ocupou uma área utilizada para a plantação de canas para a produção de açúcar, colocando em questão o critério de “função social” da terra. Para o Movimento,

terra produtiva é aquela que cumpre uma função social e produz alimentos para o povo. Monocultura de cana-de-açúcar com 11 mil hectares, concentrada nas mãos de poucas famílias, que fazem de sua propriedade um instrumento de acumulação pessoal de riqueza e de exploração dos trabalhadores, não pode ser considerada produtiva. Além desse tipo de latifúndio não gerar empregos e não produzir alimentos para o povo, ele é uma das mais acabadas expressões daquilo que tanto criticamos no Brasil, que é a concentração da renda (Buzetto, 1999, p. 144-145).

As ocupações podem igualmente ocorrer quando o processo de apropriação da gleba por particulares dá-se de maneira ilícita, por meio da prática de grilagem, convênios duvidosos com o Estado. Porém, qualquer que seja a situação jurídica da área ocupada, a etapa seguinte à ocupação é o despejo. De acordo com Turatti,

“os proprietários, mesmo que o uso dessa nomeação possa ser discutível, requerem um mandato de reintegração de posse à justiça local e a desocupação é efetuada, em alguns casos passivamente, mediante apenas o informe do oficial de justiça, em outros, sob a mira das forças policiais. Mas o maior problema que os acampados enfrentam, na primeira ocupação, caso ela seja efetuada em terras particulares, é a violência dos ataques realizados pelo contingente das chamadas ‘polícias privadas’, os tão conhecidos jagunços” (Turatti, 1999, p. 54).

Após o despejo, os acampados instalam-se nas imediações da área desejada para desapropriação. Ficam freqüentemente à beira das rodovias. A etapa de ocupação-despejo re-ocupação-novo despejo pode durar de dois a vários anos. Há, portanto, uma mobilidade freqüente, ou seja, não se trata de um território fixo, pois o acampamento é uma *fase transitória* que pode levar à conquista dos assentamentos.

As ocupações se tornam, portanto, um elemento gerador de assentamentos, pois “pressiona o governo que implanta assentamentos com vistas a minimizar os conflitos no meio rural” (Fernandes, 2003, p. 71). Por meio delas foram conquistados na região 81 assentamentos, permitindo a inserção sócio-política dos ‘sem-terra’ no desenvolvimento local e regional. Não obstante, Fernandes observa que “os líderes e coordenadores do Movimento são criminalizados por essas ações, perseguidos e aprisionados, ao mesmo tempo em que os governos federal e estaduais implantaram assentamentos resultantes das ocupações de terra” (2003, p. 72).

JUDICIARIZAÇÃO E CRIMINALIZAÇÃO DA LUTA PELA TERRA

A luta pela terra passou a ser judicializada e criminalizada por meio da Medida Provisória 2109-52, de 24 de maio de 2001, adotada pelo governo de Fernando Henrique Cardoso. Os artigos sexto e sétimo desta medida merecem destaque:

§ 6º O imóvel rural de domínio público ou particular objeto de esbulho possessório ou invasão motivada por conflito agrário ou fundiário de caráter coletivo não será vistoriado,

avaliado ou desapropriado nos dois anos seguintes à sua desocupação, ou no dobro desse prazo, em caso de reincidência; e deverá ser apurada a responsabilidade civil e administrativa de quem concorra com qualquer ato omissivo ou comissivo que propicie o descumprimento dessas vedações.

§ 7º Será excluído do Programa de Reforma Agrária do Governo Federal quem, já estando beneficiado com lote em Projeto de Assentamento, ou sendo pretendente desse benefício na condição de inscrito em processo de cadastramento e seleção de candidatos ao acesso à terra, for efetivamente identificado como participante direto ou indireto em conflito fundiário que se caracterize por invasão ou esbulho de imóvel rural de domínio público ou privado em fase de processo administrativo de vistoria ou avaliação para fins de reforma agrária, ou que esteja sendo objeto de processo judicial de desapropriação em vias de imissão de posse ao ente expropriante; e bem assim quem for efetivamente identificado como participante de invasão de prédio público, de atos de ameaça, seqüestro ou manutenção de servidores públicos e outros cidadãos em cárcere privado, ou de quaisquer outros atos de violência real ou pessoal praticados em tais situações (Diário Oficial da União de 25.05.2001).

A adoção desta medida provisória levou não somente à criminalização da luta pela terra, mas também à intensificação dos conflitos: “em 2000, aconteceram 660 conflitos; em 2001, foram 880; em 2002, registrou-se 925; e em 2003 até o mês de novembro, já são 1.197 os conflitos” (Oliveira, 2004, p. 4). No ano de 2001, a Comissão Pastoral da Terra registrou a prisão de 254 trabalhadores sem-terras no Brasil. Até julho de 2002 foram registradas 52 prisões somente dos membros do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

Ao exigir que os assentados não se envolvam mais em conflitos fundiários, esta medida provisória se torna também uma das principais responsáveis pela desmobilização destes no que diz respeito ao apoio aos

que ainda estão acampados. Por outro lado, o envolvimento na luta pela terra influi nas chamadas relações de gênero.

AS MULHERES NA LUTA PELA TERRA NO PONTAL: ENTRE SANTA E LIBERTINA

Sinônimo absoluto do sexo feminino é a expressão “sexo frágil”. Ser mulher é ser frágil. Para Moura (1999), “a decantada fragilidade feminina deve ser analisada em relação a outra expressão invariavelmente empregada em relação ao sexo feminino, a expressão *rainha do lar* com a qual interage na construção de uma imagem ideal de mulher” (Moura, 1999, p. 102). A expressão *rainha do lar* indica o espaço de atuação e competência da mulher. Parece não haver controvérsia quanto a isto, as mulheres são consideradas de uma natureza particular, são “naturalmente específicas”, sem qualquer menção à construção social, como observou Guillaumin (1992). A referência à fragilidade feminina é acompanhada da ênfase na vocação para os papéis tradicionais de esposa e mãe. Destacar a fragilidade não é apenas considerar os aspectos biológicos, mas também a incapacidade relativa a certos atos ou à maneira de os exercer. Ou seja, “ser frágil, portanto, não é somente ser fraca no sentido fisiológico, é ser indefesa, despreparada, passível de manipulação, sem firmeza de caráter” (Moura, 1999, p. 103). Além disso, é estar à mercê do outro e isto tem “conseqüências jurídicas consideráveis sobre a condição feminina” (1999, p. 103). A construção deste perfil feminino se desdobra numa postura que pretende ser enaltecida do sexo feminino: “a mulher é caracterizada, então, pelo predomínio das faculdades afetivas, pela delicadeza e sublimidade dos sentimentos, pelo recato, por uma certa santidade” (1999, p. 103).

A qual fragilidade correspondem as ações das mulheres na luta pela terra no Pontal? Alguns autores chamaram a atenção para o fato de que as mulheres estão sempre à frente nos momentos de confronto com a polícia. Fernandes, por exemplo, observa que mulheres e crianças formam uma espécie de cordão de proteção. A imagem de mãe, santa, protetora desempenha uma função num duplo sentido: de um lado, os sem-terras se protegem sob o manto da santa e, de outro, os policiais não ou-

sam atacar pelo mesmo motivo. Um dos despejos mais violentos do Estado de São Paulo, o de Getulina, ocorrido em novembro de 1993, quando 2000 policiais militares invadiram o acampamento da fazenda Jangada, que abrigava cerca de 2500 famílias (com aproximadamente 1600 crianças), lidou com este problema de modo particular. Em vídeo realizado pela polícia militar, mostrando a preparação dos policiais para o despejo, vemos que o comandante da ação tem a nítida preocupação com as mulheres, adotando, neste caso, uma estratégia que os sem-terras haviam utilizado intuitivamente, isto é, colocando policiais do sexo feminino para o confronto com as mulheres.

O envolvimento das mulheres na luta pela terra no Pontal do Paranapanema tem aspectos desta percepção do feminino, mas também encontramos outros elementos que foram sendo construídos por elas. A primeira experiência exclusivamente de mulheres foi uma ocupação de terras. A segunda foi a ocupação de uma agência do Banco do Brasil, em 1997. Ambas as experiências darão surgimento a uma série de atividades que levaram ao questionamento da própria composição por sexo da estrutura do Movimento na região.

Vário(a)s militantes que entrevistamos observam que o ano de 1996 foi crucial para a mudança no que diz respeito à maneira como as mulheres passaram a atuar na luta pela terra. O episódio mais citado é o da ocupação da Fazenda São Domingos, em 1996

“[Em 1996] tava sendo perseguidos os nossos companheiros de luta, né? A maioria do pessoal que tava na direção naquela época tava foragido, né? E aí as mulheres definiram então que iriam fazer uma ocupação pra mostrar que se tivesse que prender os companheiros, então teria que prender as companheiras também porque não eram só os meninos que tavam fazendo o Movimento, né? As mulheres também tavam, né? Eram as companheiras desses que estavam presas também. Euh... a Sinha tava, né? A Diolinda tava presa também. E aí nós fizemos a ocupação na São Domingos que é aquela fazenda que tá toda plantada de mamona. (...) A gente tombou... entrou, tombou a terra, plantou arroz, plantou milho... (R., assentada e militante do MST)

Os desdobramentos desta ocupação foram outras ações das mulheres. Como lembra um assentado e militante, “*as mulheres foram se politizando no próprio processo de luta e foram se animando mais*”. Depois desta ocupação fizeram três marchas só de mulheres, ocuparam Bancos e Fóruns.

Estas ações tinham por objetivo a liberação dos créditos do Programa Nacional de Agricultura Familiar (PRONAF) para as áreas que haviam sido recentemente transformadas em assentamentos e, para além deste objetivo imediato, este processo se tornou referência de luta no dia Internacional da Mulher. Este mesmo processo favoreceu o debate interno ao Movimento, seja nas suas estruturas organizacionais sejam nos seus espaços de atuação, mais especificamente nos acampamentos e assentamentos, como veremos a seguir.

A DINÂMICA DA DESCONSTRUÇÃO DE GÊNERO NOS ACAMPAMENTOS

O acampamento é um dos períodos mais difíceis no frequentemente longo processo de luta pela terra. Na maioria das vezes, os preparativos ocorrem num ambiente de segredos e apreensões (Silva, 2004). E, para cada um(a), a fase anterior à ida ao acampamento é marcada também por esperanças, sonhos. Este período que antecedeu a vida de acampado de C. e de sua família é um dos mais marcantes. A filha de 9-10 anos o convida para ir conhecer o acampamento dos sem-terra. Os dois vão e gostam do que viram. O problema é que a mãe e companheira não quer ir. O trecho, apesar de longo, revela aspectos importantes na tomada de decisão de ir para o acampamento.

Aí, a menina falou assim: “pai, se algum dia fosse pro senhor pagar pra mim ser advogada, com o que senhor ganba aí trabalhando com trator nas roça dos outros, o senhor conseguiria?”. Eu falei: “Não, porque todo mês tem que pegar dinheiro da I. pra interar a compra que faz. Não dá não!” [Ela falou] “Então, porque nós não vai lá pros Sem Terra e pega um lote, um pedaço de terra e aí nós vamos produzir em cima dele?” Eu não gosto de contar essa história porque até... dói até hoje. Aí ela pegou... eu peguei pensei, analisei: “Caramba, com 7 alqueires de terra, acho que eu conseguiria sim sustentar a minha família melhor e poder pagar o estudo dela” (C., acampado).

Diante do questionamento da filha, a mulher resolve embarcar também na aventura de ir para o acampamento.

A I. falou assim: “Que horas vocês vai?” Eu falei: “Nós vamos amanhã às 10 horas”. Ela falou assim: “Então, deixa pra ir depois de amanhã e nós vai com tudo”. Ajeitamos a mudança e viemos embora pro acampamento estamos até hoje. (C., acampado).

Processo de decisão semelhante foi vivido pelo casal de acampados V. e J., que conversou e resolveu junto: “*Vamos acampar?*”. J. imediatamente observou que a vida de acampado é difícil, ao que V. respondeu: “*Vamos então!*”. Ela lembra que “*Aí, entramos num acordo que nenhum desistia; nada da gente vim e encarrar e depois um ter que voltar pra casa e o outro ficar, que não ia dar certo. A gente entrou nesse acordo e viemos*”.

Os primeiros dias no acampamento são marcados por um estranhamento. A configuração espacial interna ao acampamento é bem diferente daquela que conheciam, embora muitos tenham vivido anteriormente em condições bem precárias. Apesar de não haver uma regra rígida de ordenação, quase sempre as famílias constroem seus barracos de plástico preto¹ próximos àquelas das quais são amigas, têm afinidades, etc. Em função da distribuição de famílias, são abertas as “ruas”, construídos os espaços comunitários.

Imediatamente após a construção do acampamento e, em vários casos, mesmo antes, são formados os Núcleos de Famílias que se subdividem em setores (disciplina, educação, formação, frente de massas, gênero, higiene, infra-estrutura, saúde, cultura, mística) e cada setor elege o seu representante que irá fazer parte da *Coordenação Política do Acampamento*. O todo formando uma “organicidade política”. Cada Setor conta *hoje* com a coordenação de um homem e de uma mulher², cujas tarefas são identificar e resolver as dificuldades encontradas nos Núcleos de Famí-

¹ O plástico preto é característico dos acampamentos do estado de São Paulo, mas o material utilizado na construção dos barracos pode variar de acordo com as regiões. No norte do país, por exemplo, são comuns os barracos construídos com folhas de buriti.

² A coordenação de um homem e uma mulher não é denominada “cota”. Trata-se de tentativa de maior envolvimento das mulheres em todas as esferas do Movimento. Esta é uma das novidades conquistadas pelo recém formado Setor de Gênero.

lias. Por exemplo, o setor da educação é responsável por localizar as escolas próximas ao acampamento e dialogar com as autoridades locais sobre o transporte dos alunos, etc. O setor de disciplina é o responsável por, entre outros, organizar a segurança do acampamento. Todos os membros, independentemente de sexo, raça, religião são envolvidos nas atividades do acampamento. São nestas primeiras aprendizagens de vida coletiva que homens, mulheres e crianças fazem a experiência da partilha das tarefas. As experiências nos acampamentos é uma das mais importantes, pois é o momento em que se começa a viver coletivamente, o que, por sua vez implica estabelecer algumas regras de convivência, materializadas no já mencionado “regimento interno”.

POSSIBILIDADES DE MUDANÇAS NAS RELAÇÕES DE GÊNERO

A fase do acampamento é um importante momento na constituição de novas relações de gênero. Já sabemos que estas significam construções sociais do ser “homem” ou ser “mulher”. Em função desta construção, serão atribuídos a um ou outro sexo papéis sociais a serem desempenhados em determinados lugares. Estamos às voltas com a construção social não apenas do gênero, mas também do espaço. Num movimento simultâneo um e outro vão sendo moldados. As relações sociais dão forma e contorno aos lugares ao mesmo tempo em que os lugares acabam formatando as relações. Assim, na divisão sexual do trabalho teremos espaços femininos e espaços masculinos. Os termos desta divisão calcados em especificidades *naturais* colocam as mulheres como pertencente ao mundo doméstico, cujas tarefas são lavar, passar, cozer, arrumar, cuidar da educação e saúde dos filhos, etc.; enquanto os homens trabalham fora de seus lares e, de volta à casa, têm direito ao merecido descanso e atenção especial de suas esposas.

O espaço doméstico, neste sentido, é o local da cultura de opressão feminina. Para Bourdieu, trata-se de uma violência simbólica em que o domínio da dominação masculina leva a uma incorporação, tanto no mundo social como no próprio corpo, de esquemas de percepção, de pensamento e de ação. Para o autor,

“a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se funda: é a divisão sexual do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu lugar, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, com a oposição entre o lugar da assembléia ou mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres, ou, no seu interior, entre a parte masculina do lar, e a parte feminina” (Bourdieu, 1998, p. 15).

Mas o que significa fixar a fronteira entre espaço doméstico e espaço público num acampamento? O acampamento é antes de tudo parte de um processo de ocupação que se tornou importante estratégia de luta e resistência na conquista pela terra. De um modo geral, a simples existência do acampamento significa um importante avanço da formação político-pedagógica do MST, na medida em que é necessário um esforço gigantesco para lidar com os medos reais da freqüente violência por parte dos latifundiários e da polícia do Estado; além de ter de encontrar forças para se confrontar com um sistema político e com um conjunto de representações ideológicas que privilegiam a propriedade privada e o capital. Para resistir à violência neste duplo aspecto é necessário unir forças. Na reprodução do espaço do acampamento “novas experiências são criadas, novas lutas nascem num processo contínuo” (Fernandes, 2000, p. 79).

Embora no acampamento as pessoas continuem a ser juridicamente constituídas como cidadãs (para muitas, vários aspectos da condição de cidadania são vivenciados ali pela primeira vez), este espaço é relativamente autônomo com relação àquele regido pelo *status quo*. A vida no acampamento tem outras regras, outras sociabilidades, outras aprendizagens que impõem a criação de uma vivência coletiva onde cada um depende de todos e todos de cada um.

O acampamento proporciona às mulheres a participação efetiva em atividades que, no geral, são definidas como pertencentes ao espaço público e, logo, atividades de homens. É o momento e lugar em que as mulheres chegam mais próximas de um *status* de igualdade com os homens. Participam da construção dos barracos, rasgam a lona, estão nas comis-

sões, etc. Neste processo, o chamado espaço doméstico-privado também adquire novas dimensões. O próprio acampamento (con)funde espaço “privado” e espaço público. Além disso, neste espaço demarcado os barracos têm de ser construídos muito perto uns dos outros, gerando um grande desconforto por causa da perda de intimidade. No que diz respeito às desigualdades de gênero, a fase do acampamento fornece uma aprendizagem nova: este mesmo desconforto causado pela perda de intimidade, acaba sendo compensado pela inibição da conhecida violência doméstica de que são vítimas principalmente as mulheres. Vários estudos demonstram que estas acabam sendo vistas como propriedades dos “machos” da família e como tal são facilmente objetos de violência. Mesmo longe de afirmar que inexista violência, é importante enfatizar que o trabalho socializador do MST contribui para que no acampamento todo tipo de violência contra qualquer membro seja expressa e terminantemente proibido.

Na coordenação, a gente joga esse regimento em assembléia e a partir do momento que ele é aceito, então a gente tenta da melhor forma possível fazer com que se cumpra ele, né? E dentro desse regimento, um dos itens que nós temos é sobre a violência à mulher, né? Que às vezes até mesmo por problemas do dia a dia, não é só dentro dos nossos acampamentos, lá na cidade a gente vê isso todo dia acontecer também. Mas a gente já tem dentro desse regimento nosso tentar dar uma melhorada nisso, né? Já trabalhar com a consciência dos companheiros que nós não vamos permitir, né? Nós não vamos permitir. Pedimos pras companheiras que elas não se calem se isso vir a acontecer também, que ela procure a coordenação, procure a... o grupo de disciplina, a coordenação de disciplina pra gente encaminhar qual é a melhor forma pra ser trabalhado isso, né? (J., acampada)

Assim, a pessoa (homem ou mulher) que cometer um ato de violência será punida e, em caso de reincidência, expulsa pela comunidade.

Ele foi excluído. Ele se excluiu porque não é justo um papel desses. Ciúmes, ele de fogo e com ciúmes da mulher, uma senhora já de idade. (...) E ele queimar ela com plástico quente e não queria que ela contasse pra ninguém. O filho veio e correu e contou pra gente. (...) Foi excluído. (C., acampado).

A fase do acampamento também é aquela de maior participação das mulheres: participam das reuniões, opinam e, sobretudo, fazem a experiência da argumentação política, espaço de onde sempre estiveram excluídas. Rua & Abramovay reconhecem que são elas que estão sempre à frente de grande parte das mobilizações (2000, p. 258). As mulheres desempenham tarefas consideradas femininas, ligadas à saúde, educação e infra-estrutura. Por exemplo, muitas coordenam a merenda, a Pastoral, a higiene, a escola, etc. Todavia, para além destas tarefas que poderíamos denominar “tipicamente” femininas, no acampamento podemos observar a existência da inversão de papéis de gênero, como é o caso da segurança que, apoiada no atributo da força física, sempre foi tida como função “tipicamente” masculina. Esta inversão é resultado de amplo debate provocado pelo Setor de Gênero dentro do MST³. Como observa J., acampada no Pontal do Paranapanema,

E de uns anos pra cá a gente tá tentando trabalhar isso, que a realidade é outra. A mulher tem que participar de tudo, né? Direitos iguais. E aqui dentro do nosso acampamento, não é diferente. A gente vem trabalhando a consciência de todo mundo pra que a mulher se engaje na luta mesmo, né, da mesma forma que o homem. (...) Todos os Setores que a gente tem, a gente sempre coloca, né, um homem e uma mulher. E já é na questão de gênero mesmo, já é pra tá trabalhando com o homem e com a mulher, né? (J., acampada e militante).

Os acampamentos são os momentos em que se operam verdadeiras mudanças. Para além das transformações relativas à consciência de classe, oriunda do processo de se auto-reconhecerem como “sem terra”, a vida no acampamento acaba contribuindo para moldar novas relações de gênero, havendo, no mínimo, um embaralhamento de cartas, ou seja, uma ruptura com uma condição estática de inferioridade feminina que parecia tão “natural”.

³ O Setor de Gênero do MST é ele próprio resultado de um processo instigante de participação das mulheres na luta pela terra.

ASSENTAMENTOS: DO RECUO ÀS MUDANÇAS NAS RELAÇÕES DE GÊNERO

O assentamento representa um desfecho positivo para os sem terra contra o monopólio do latifúndio. É o momento de organização de uma nova sociabilidade, de um novo processo que implica criar condições para a permanência na terra conquistada. No entanto, diferentemente dos acampamentos que oferecem condições para alterar as desigualdades de gênero, o assentamento aparece como um tempo e espaço de recuo da participação das mulheres que dizem agora que “os maridos não as deixam participar”. Esta situação é muito parecida com a que observou Falquet (2003) acerca da divisão sexual do trabalho revolucionário. A autora, ao analisar a participação das mulheres na guerra em El Salvador, constata que as relações sociais entre os sexos permanecem imutáveis. Um olhar mais profundo revela que nos assentamentos são retomados muitos elementos característicos da esfera privada.

Já foi observado que a Medida Provisória implantada por Fernando Henrique Cardoso proíbe terminantemente a participação de assentado(a)s em conflitos fundiários. É preciso ainda considerar que a modalidade de distribuição da terra imposta pelo Estado afasta as pessoas da vida coletiva. No chamado modelo retangular ou, numa linguagem dos assentados, o “quadrado burro”, as casas ficam a quilômetros de distância umas das outras, dificultando qualquer convivência mais coletiva.

As dificuldades de transporte também são grandes e afetam sobretudo o deslocamento diário das crianças até a escola. Neste modelo o lote é uma espécie de propriedade privada e, como tal, impõe uma divisão sexual do trabalho bastante distinta daquela vivenciada no acampamento.

A transformação capitalista da agricultura prioriza os aspectos econômicos e tecnológicos e os assentamentos adquirem formas em que o tempo e o espaço são regidos pelo modo de produção dominante. Para além da sobrevivência, é necessário produzir para pagar os créditos, os empréstimos feitos junto ao Estado, ao banco, etc. A luta para permanecer na terra se torna imediatista e o aspecto econômico se impõe. Concordamos com Greco Martins (2004) ao mencionar que os assentamentos podem ser compreendidos como expressão de um impasse da luta social.

“Por um lado, os assentamentos encerram em si as possibilidades de superação das relações de exploração do trabalho assalariado, unindo o homem à terra e nela envolvendo o trabalho com sua família, sinalizando também a possibilidade de democratização da estrutura fundiária. Por outro lado, os assentamentos, sobretudo nos anos 90, não conseguiram materializar plenamente suas potencialidades” (Greco Martins, 2004, p. 165).

Esta impossibilidade é resultado das dificuldades para conquistar uma política de Reforma Agrária. Para o governo, a questão agrária se tornou uma questão de mercado por via da criação do Banco da Terra⁴. Apesar destes limites, várias pesquisas⁵ demonstram que houve modificações positivas na vida das famílias assentadas no que diz respeito à alimentação, saúde, habitação.

RELAÇÕES DE DEPENDÊNCIA ANCORADAS NO ESTADO PATRIARCAL

No espaço do assentamento predominam as relações patriarcais/paternalistas. As desigualdades entre homens e mulheres são reestabelecidas de modo explícito. Enquanto os homens vão para a roça, as mulheres ficam em casa cuidando das atividades domésticas. Elas passam a ser dependentes de seus maridos ou pais ou companheiros.

É o que, aliás, se explicita no próprio contrato de concessão da gleba: o homem aparece como responsável pelo lote ao passo que a mulher é uma “dependente”. Situação que em nada difere das identificadas por Deere & León (2002) no restante da América Latina. As autoras observam que “a maioria das leis de reforma agrária parece ser neutra quanto ao gênero, no sentido de os beneficiários serem definidos em termos de certos grupos sociais, como os arrendatários e trabalhadores assalaria-

⁴ Para resistir a este modelo agrícola desfavorável, o MST procurou formas de cooperação para os assentamentos. Daí a criação das CPAs (Cooperativas de Produção Agropecuárias). Esta forma de cooperação, por inúmeros fatores, não conseguiu envolver toda a base social do MST. Novas formas foram buscadas e surgiram as CPS (Cooperativas de Prestação de Serviços) como uma maneira de dar suporte à produção dos trabalhadores assentados (Pagotto 2004).

⁵ Ver, a este respeito, os resultados das pesquisas de Bergamasco (2003) e Leite & Medeiros (2004).

dos permanentes nas propriedades desapropriadas. Entretanto, sem exceção, a legislação da reforma agrária se refere a estes grupos na forma masculina” (Deere & León, 2002, p. 143). No caso do Brasil, a legislação sobre a reforma agrária, que vigorou até 1985, se baseou no “Estatuto da Terra”, de 1964, para dar prioridade a chefes de famílias maiores que quisessem dedicar-se às atividades agrícolas. Esses critérios, de acordo com Deere, “discriminavam as mulheres, uma vez que, segundo as normas culturais, se um homem reside na casa, ele é sempre considerado seu chefe, uma norma apoiada no Código Civil de 1916” (Deere, 2004, p. 184).

Por meio deste contrato, que se apóia no direito positivo em que o patrimônio pertence ao homem, nega-se às mulheres a possibilidade de administração e comando. Outros critérios, como o de quantidade de experiência no trabalho agrícola, segundo Deere, também discriminavam as mulheres, uma vez que o trabalho agrícola desempenhado por elas – seja como trabalho familiar não pago, seja como trabalhadoras assalariadas temporárias – sempre foi invisível e desvalorizado. O que dificulta inclusive às mulheres provarem sua experiência na agricultura⁶. A autora observa que a

“discriminação contra a mulher era tal que os funcionários do INCRA tomaram por certo que mulheres sem marido ou companheiro eram incapazes de administrar uma gleba, a menos que elas tivessem um filho maior, e não era incomum para mulheres que enviavam com crianças pequenas perderem seu direito a permanecer no assentamento de reforma agrária. Além disso, quando o filho mais velho da viúva era nomeado beneficiário, ela algumas vezes perdia o acesso à terra quando ele casava e formava sua própria família” (Deere, 2004, p. 184).

Este alijamento da mulher é justificado pelos funcionários do INCRA pela falta de espaço no cadastro para colocar o nome do homem e o da mulher. A Constituição de 1988 realiza algumas mudanças com relação às beneficiárias da reforma agrária. Estabeleceu-se então “peso

⁶ Importante estudo a este respeito foi desenvolvido por Paulilo (2000).

igual para o trabalho de homens e mulheres no sistema de pontuação usado para selecionar os beneficiários” (Deere, 2004, p. 185). Para os funcionários do INCRA, “o objetivo da reforma agrária é beneficiar famílias e ao beneficiá-las – como representadas pelo chefe de família – eles estão beneficiando todos os membros dentro delas” (Deere, 2004, p. 186).

No entanto, os dados revelam outra realidade. A inacessibilidade à terra bloqueia também qualquer acesso às políticas públicas de crédito⁷ e/ou negociação com bancos, etc. Butto afirma que entre, 1996 e 2002, somente 7% de mulheres foram beneficiadas pelo Programa Nacional de Agricultura Familiar (PRONAF); em 2002, dos títulos distribuídos pelo INCRA, 87% foram para os homens; estes também representam 93% dos que adquiriram terra por meio do programa Cédula da Terra (Butto *apud* Paulilo, 2004).

No combate a esta desigualdade, vários movimentos sociais rurais pressionaram para que os responsáveis pelo lote sejam o homem e a mulher, eliminando-se definitivamente a existência de *um* “responsável” e *uma* “dependente”. Aqui nos deteremos no caso do MST que, ao lado destas lutas acerca da responsabilidade da concessão do lote, propõe um novo modelo de assentamento – um aspecto que consideramos fundamental para a alteração das desigualdades de gênero.

“NOVOS” MODELOS DE ASSENTAMENTOS: PERSPECTIVAS DE MUDANÇAS⁸

Os novos modelos são uma proposta do MST para organizar os assentamentos de um jeito diferente do conhecido “quadrado burro”. Esta nova disposição dos lotes e das moradias pode contribuir para a construção de novos hábitos que, por sua vez, levam a mudanças nas relações de gênero. Quais as novidades deste modelo?

⁷ Em 08 de dezembro de 2004, a ministra para a Promoção da Mulher lançou em cadeia nacional as políticas para a promoção da igualdade de gênero. Uma das frentes destas políticas é a introdução do PRONAF-Mulher que beneficiará diretamente as mulheres no acesso ao crédito.

⁸ Apoiamos-nos aqui no “Caderno de Cooperação Agrícola”, n° 10. Ver MST & CONCRAB (2001).

A primeira consiste em participar da elaboração e execução do corte da área. Algumas experiências nos estados do Espírito Santo e do Mato Grosso e, mais recentemente, no estado de São Paulo, mostram que são possíveis formas mais flexíveis na maneira de organizar as moradias e a cooperação. Participar destas elaboração e execução significa realizar um trabalho anterior, na fase do acampamento, com as famílias com o objetivo de agrupá-las em função de suas afinidades e fazer com que este agrupamento seja o mesmo na localidade do futuro assentamento. Até agora o INCRA fazia sorteios de famílias individuais, o que as distanciavam umas das outras e impediam qualquer forma de vida coletiva. Este sorteio por grupos representa para o MST “o primeiro passo e o potencial para as futuras formas de cooperação entre as famílias, sejam elas nos aspectos sociais, sejam nos aspectos econômicos” (MST & CONCRAB 2001, p. 10).

Este novo modelo de assentamento tem ainda como ponto central a organização das habitações por meio dos *Núcleos de Moradia* com um número de famílias que pode variar de 10 a 25, em função do tamanho da área do assentamento. Diferentemente das agrovilas em que o lote fica distante da casa, nos *Núcleos de Moradia* as casas ficam em cima dos lotes. Este novo jeito também é diferente do parcelamento tradicional, o “quadrado burro”, em que cada casa fica distante uma da outra perdida no meio do lote. Este modelo tem o formato de um “raio de sol”, com casas circunvizinhas formando um círculo e os lotes começando no quintal e se ampliando para fora. Outro tipo de moradia são os *Núcleos Habitacionais* em que a casa não fica no lote, mas, como o número de famílias é pequeno, a distância entre lote e casa diminui.

Qualquer que seja a opção, núcleos de moradia ou núcleos habitacionais, há uma aproximação das famílias, o que permite a implantação de áreas sociais onde se instalam espaços reservados para escolas, celebração religiosa, esportes, etc., fortalecendo a vida coletiva bastante semelhante àquela do acampamento, sobretudo porque esta forma de organização implica na criação de um Regimento Interno com códigos de convivência para evitar problemas, freqüentemente presentes nas Agrovilas, como é o caso dos animais dos vizinhos.

A distribuição das famílias por Núcleos permite ainda economizar na instauração e manutenção da infra-estrutura. Por exemplo, os gastos com as instalações das redes elétricas e de esgoto diminuem; o percurso diário do transporte escolar ou dos caminhões de coleta de lixo é bem menores⁹. Estes núcleos de família formam a organização de núcleos de base do assentamento com a coordenação de duas pessoas, um homem e uma mulher. Evita-se assim a tendência patriarcal do assentamento de somente os homens coordenarem. Este novo modelo tem implicações diretas na organização coletiva da produção, priorizando a agro-ecologia, a permuta de insumos, o controle político dos créditos, a formação, etc.

A Constituição Brasileira prevê a posse do título da terra para o assentado. A proposta do MST, ao contrário, é romper com este mecanismo que privilegia o lote como propriedade privada. É o usufruto da terra, e não a posse privada, que permite produzir e viver na terra. A terra deixa de ser objeto de compra e venda. No tocante às relações de gênero, propõe-se que o título de usufruto seja feito em nome da mulher e do homem. Para o INCRA, até recentemente (2003), o título do lote deveria ser feito em nome do cadastrado, reforçando-se as relações patriarcais, como mencionamos. A titulação em nome da mulher e do homem possibilita que as mulheres tenham “condições de comprovarem a sua profissão (agricultora) e com isto no futuro garantir a aposentadoria, como também coloca a mulher num mesmo patamar de igualdade com o homem, podendo discutir junto o destino dos recursos/crédito, o planejamento do lote e da produção” (MST & CONCRAB, 2001, p. 11).

Outra mudança fundamental e que toca diretamente nas relações de gênero é a diminuição da divisão territorial do trabalho em função do sexo. No capitalismo, a separação da casa do local do trabalho da produção, impôs uma divisão sexual do trabalho em que, como observamos, a mulher fica circunscrita à esfera da reprodução e o homem à esfera da produção. Neste novo modelo há uma fusão entre estas esferas: o local do trabalho (o lote) começa no quintal da casa. A volta do Regimento

⁹ Num recém criado assentamento do Pontal adotou-se este modelo “raio de sol”. O ônibus escolar que, no modelo tradicional, teria de percorrer um trajeto de 26 Km para pegar todas as crianças, agora percorre apenas os 4 km das ruas em frente às casas dos núcleos de moradia.

com regras de convivência e a proximidade das casas inibe novamente a violência doméstica tão difusa na sociedade como um todo.

A nova organização espacial dos assentamentos permite, portanto, mudanças significativas nas relações de gênero. No entanto, estas mudanças, segundo dirigentes do Setor de Gênero, só ocorrerão efetivamente se houver um trabalho constante que combine lutas sociais e emancipação das mulheres. Abole-se a hierarquia do tratamento prioritário às chamadas questões gerais, em detrimento das questões “específicas”. Este redesenho territorial pode abrir espaço para “uma revolução dentro da revolução”.

O Setor de Gênero desempenha um papel fundamental neste processo de mutação tanto da organização do espaço como nas alterações das relações de gênero. Nas simultâneas mudanças espaciais e sociais estão inseridas as linhas políticas deste Setor, dentre as quais, destaco as seguintes: garantir que o cadastro e o documento de concessão de uso da terra esteja em nome do homem e da mulher; assegurar que os recursos, planejamento, execução e controle dos projetos assim como da produção sejam discutidos por toda a família (Campos, 2003, p. 25). O Setor tem ainda por objetivo incentivar a efetiva participação das mulheres por meio de atividades de formação sobre o tema gênero e classe em todas as instâncias políticas, sejam do movimento de uma forma geral, do acampamento ou do assentamento.

Os penosos trabalhos domésticos, que representam uma das preocupações do Setor de Gênero, podem ser substituídos neste novo modelo por refeitórios, lavanderias comunitárias, etc., colocando em xeque o modelo burguês de família que impõe as tarefas domésticas às famílias individuais que, por sua vez, calcadas no patriarcado, obrigam as mulheres a desempenhá-las.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As modificações do espaço influem na alteração das relações de gênero. Como vimos, a experiência nos acampamentos é da maior importância, na medida em que este é o lugar onde se origina a vivência coletiva com participação de todos os seus membros, independentemente

do sexo, da raça, da naturalidade, da idade, etc. Este convívio possibilita a transgressão de papéis sexuais que definem os espaços em que homens e mulheres devem atuar. Assim, por exemplo, as mulheres rompem com o mito da fragilidade e vão fazer a segurança do acampamento. A violência doméstica, um grave problema da sociedade, tende a ser inibida tanto por sua condenação no Regimento Interno como pela proximidade dos barracos.

Conquistada a terra, novas fronteiras são demarcadas. Há um recuo da participação das mulheres na esfera pública. No assentamento tradicional, o tempo e o espaço são outros. As mulheres voltam para a esfera doméstica e qualquer tentativa de participação política é de antemão barrada pela dificuldade de locomoção, dada a enorme distância entre uma casa e outra. Predominam neste espaço as relações patriarcais com uma clara divisão sexual do trabalho.

Uma tentativa de romper com o patriarcalismo e dar continuidade às experiências igualitárias dos acampamentos tem sido as propostas de implantação de novos modelos de assentamento. Esta novidade consiste em combinar luta de classes com as lutas inerentes à questão de gênero. Uma combinação que opera mudanças na organização espacial do assentamento (o que implica participar das decisões acerca do corte do lote, da política de crédito, da decisão sobre o modelo de produção, etc.) ao mesmo tempo em que estas desencadeiam metamorfoses no conjunto das relações sociais, com ênfase aqui para as reais possibilidades de se construir efetivamente um novo homem e uma nova mulher.

Neste novo modelo de assentamento, deixa-se de lado, portanto, qualquer perspectiva de “estágios” em que ora é a instauração da mudança que trará a emancipação das mulheres, ora é esta que provocará aquela. As duas transformações podem avançar simultaneamente.

ABSTRACT: The article examines the social dynamics of producing new gender relations in Brazil's landless worker encampments and agrarian reform settlements. The principal objective is to initiate a reflection on the relationship between processes of change in space and the modification of gender relations.

KEY WORDS: Gender relations, public space, encampments, settlements, social struggles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, P. *A crise da crise do marxismo*. São Paulo: Brasiliense, 1984, 181p.
- BERGAMASCO, S. M. P. Reforma agrária e assentamentos em São Paulo: mudanças no espaço rural. *Jornal da Unicamp*. 22 a 28 de setembro, 1 p.
- BOGO, A., *Lições da luta pela terra*. Salvador: Memorial das Letras, 1999, 160 p.
- BONFIN, C. O jeito feminino de lutar pela reforma agrária. *Jornal O Povo*. 08 de março, 2002. <http://www.noolhar.com/opovo/brasil/113589.html>
- BOURDIEU, P. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998, 142 p.
- BUZETTO, M. Nova Canudos e a luta do MST no estado de São Paulo. *Lutas Sociais*, nº 6, São Paulo, NEILS, 1999, pp.136-150.
- CAMPOS, C. *Construindo novas relações de gênero: desafiando relações de poder*. São Paulo: ANCA, 2003, 108 p.
- COLETTI, C. Ascensão e refluxo do MST e da luta pela terra na década neoliberal. *Idéias*, ano 9, nº 1, Campinas: Unicamp, 2002, pp. 49-104.
- DEERE, C. Os direitos da mulher à terra e os movimentos sociais rurais na reforma agrária brasileira. *Revista de Estudos Feministas*, vol. 12, nº 1, Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, 2004, pp 175-204 .
- _____ & LÉON, M. *O empoderamento da mulher: direitos à terra e direitos de propriedade na América Latina*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2002, p.501.
- FALQUET, J. Division sexuelle du travail révolutionnaire : réflexions à partir de l'expérience salvadorienne, 1970-1994). *Cahiers des Amériques Latines*, nº 40, Paris, IHEAL, 2003, pp. 109-128.
- FERNANDES, B. M. *A formação do MST no Brasil*. São Paulo: Vozes, 2000, p. 285.
- _____. *et alii*. Insertion socio-politique et criminalisation de la lutte pour la terre: occupations de terre e assentamentos ruraux dans le Pontal do Paranapanema – São Paulo, Brésil. *Cahiers du Brésil Contemporain*. nº 51/52, Paris: CRBC, 2003, pp. 71-94.
- FRANCO, M. M. *A luta pela terra sob enfoque de gênero: os lugares da diferença no Pontal do Paranapanema*. Presidente Prudente, 2004. Tese (em

- Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual Paulista, 290 p.
- GONÇALVES [HONÓRIO], R. La naissance du MST et la longue lutte des ‘gens sans terre’. *Carré Rouge*. n° 29, Paris: CR, 2004, pp. 36-46.
- GRECO MARTINS, A. F. *Potencialidades transformadoras dos movimentos camponeses no Brasil contemporâneo: as comunidades de resistência e superação no MST*. São Paulo, 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, p. 212.
- GUILLAUMIN, C. *Sexe, race et pratique du pouvoir*. Paris: Côté-femmes, 1992, 273 p.
- LEITE, S. & MEDEIROS, L. *et alii*. *Impactos dos assentamentos: um estudo sobre o meio rural brasileiro*. São Paulo: Unesp, 2004, p.391.
- MOURA, E. B. B. Frente a frente com a América: mulheres trabalhadoras e o inconsciente discurso da fragilidade feminina. In: HOLANDA, H. B. & CAPELATO, M. H. R.(orgs.), *Relações de gênero e diversidades culturais nas Américas*. São Paulo: Edusp, 1999, pp.101-112.
- MST. *Construindo o caminho*. São Paulo: MST, 1989, p. 103.
- MST & CONCRAB. O que levar em conta para a organização do assentamento. *Caderno de Cooperação Agrícola*, n° 10, São Paulo: CONCRAB, 2001, p. 30.
- NAVARRO, Z. Sete teses equivocadas sobre as lutas sociais no campo, o MST e a reforma agrária. In: STÉDILE, J. P. (org.). *A reforma agrária e a luta do MST*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 111-122.
- PAGOTTO, C. Cooperação e cooperativas: instrumentos de organização e de resistência dos trabalhadores sem-terra. *Lutas Sociais*, n° 11/12, São Paulo: NEILS, 2004, pp. 161-172.
- PAULILO, M. I. Movimento de mulheres agricultoras: terra e matrimônio. PAULILO, M. I. & SMICHT, W. *Agricultura e espaço rural em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003, p. 183-210.
- _____. Trabalho familiar: uma categoria esquecida de análise. *Revista de Estudos Feministas*, vol. 12, n° 1, Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, 2004, pp. 229-252.
- PAVAN, D. *As Marias Sem-Terras – Trajetória e experiências de vida de mulheres assentadas em Promissão/SP – 1985/1996*. São Paulo, 1998. Dissertação

- tação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, p. 181.
- RUA, M. G. & ABRAMOVAY, M. *Companheiras de luta ou « coordenadoras de panelas »? As relações de gênero nos assentamentos rurais*. Brasília: UNESCO, 2000, p.347.
- SILVA, C. B. *Homens e mulheres e movimento: relações de gênero e subjetividade no MST*. Florianópolis: Momento Atual, 2004, p. 182.
- TURATTI, M. C. M. *Os filhos da lona preta: notas antropológicas sobre sociabilidade e poder em acampamentos do MST no Estado de São Paulo*. São Paulo, 1999. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, p. 169.
- VALENCIANO, R. C. *A participação da mulher na luta pela terra: discutindo relações de classe e gênero*. Presidente Prudente, 2004. Exame de qualificação (mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual Paulista, p. 153.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ORIGINAIS

INFORMAÇÕES GERAIS

A Revista *TEMÁTICAS* publica trabalhos originais de alunos, professores e pesquisadores em Ciências Sociais, na forma de artigos, resenhas, entrevistas, comunicações e traduções. Só serão aceitas resenhas de livros que tenham sido publicados no Brasil, nos dois últimos anos, e no exterior, nos quatro últimos anos.

Prioritariamente, os trabalhos devem ser redigidos em português ou espanhol. O *Resumo* e as *Palavras-chave*, que precedem o texto, escritos no idioma do artigo, os que sucedem o texto, em inglês (*Abstract/Keywords*).

É permitida a reprodução parcial ou total dos trabalhos da Revista *TEMÁTICAS* em outras publicações ou sua tradução para outro idioma, desde que citada a fonte original.

A publicação de artigos não é autorizada aos membros do Conselho Editorial da Revista *TEMÁTICAS*.

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS

Apresentação. Os trabalhos devem ser apresentados em disquete e acompanhados dos *printers* (3 cópias impressas, fiéis do disquete, sendo 2 cópias sem nome do autor do texto), em um dos seguintes programas: *Word 6.0* ou superior, não devendo exceder 12.000 palavras. O Conselho Editorial se reserva o direito de não considerar a publicação de trabalhos que ultra

passem os limites estabelecidos. Sem a obediência das normas, o texto não será publicado.

Estrutura do trabalho. Os trabalhos devem obedecer à seguinte seqüência: folha de rosto com *Título*; *Autor(es)* (por extenso e apenas o sobrenome em maiúscula); *programa e área* aos quais está(ão) vinculado(s), vínculo docente, endereço residencial e telefone para contato; no corpo do texto: *Título*, *Resumo* (com máximo de 200 palavras); *Palavras-chave* (com até 7 palavras tiradas do *Thesaurus* da área, quando houver); *Texto*; *Abstract* e *Keywords* (versão para o inglês do Resumo e Palavras-chave); *Referências Bibliográficas* (trabalhos citados no texto), *Bibliografia* (indicar obras consultadas ou recomendadas, não referenciadas no texto, se houver).

Referências Bibliográficas. Devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a NBR 6023 da ABNT.

Abreviaturas. Os títulos de periódicos deverão ser abreviados conforme o *Current Contents*.

Exemplos:

- Livros e outras monografias:

FIGUEIREDO, A.C., FIGUEIREDO, M. *O plebiscito e as formas de governo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, 98 p.

- Capítulos de livros:

JOHNSON, W. Palavras e não palavras. In: STEINBERG, C.S. *Meios de comunicação de massa*. São Paulo: Cultrix, 1972, p.47-66.

- Dissertações e teses:

BITENCOURT, C.M.F. *Pátria, Civilização e Trabalho*. O ensino nas escolas paulistas (1917-1939). São Paulo, 1988. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

- Artigos de periódicos:

LESSA, S. Lukács: Trabalho, objetivação, alienação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.15, p.39-51, 1992.

Citação no texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome, separado por vírgula da data de publicação (Torres, 1978). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: “Segundo Schaff (1992)...” Quando for necessário especificar página(s), esta(s) deverá(ão) seguir a data, separada(s) por vírgula e precedida(s) de p. (Delouya, 1994, p.54). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (Marx, 1984a) (Marx, 1984b). Quando a obra tiver dois autores, ambos são indicados, ligados por & (Lamounier & Meneguello, 1986) e quando tiver três ou mais, indica-se o primeiro seguido de et al. (Weffort et al., 1988).

Notas. Devem ser reduzidas ao mínimo e colocadas no pé de página. As remissões para o rodapé devem ser feitas por números arábicos, na entrelinha superior.

As opiniões e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores.

RESENHAS E TRADUÇÕES

As resenhas devem seguir o padrão de publicação de *Temáticas* contendo no máximo 6000 palavras.

temáticas

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL DOS PÓS-GRADUANDOS EM
CIÊNCIAS SOCIAIS

Pedidos: **Temáticas**

Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH
Setor de Publicações
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Caixa Postal 6.110
CEP: 13083-970 - Campinas - SP - Brasil
Fone: (019) 3788.1604 / 3788.1603
Fax: (019) 3788.1589

<http://www.ifch.unicamp.br/pub>

[http://revistatematicas.blogspot.com/
morewa@unicamp.br](http://revistatematicas.blogspot.com/morewa@unicamp.br)

Tiragem: 300 exemplares

SOLICITA-SE PERMUTA
Exchange Desired

Diagramação - Revisão - Impressão
IFCH/UNICAMP

DOSSIÊ OLHARES E CONTEXTOS COSMOPOLITAS

jornalismo internacional: pequeno grande mundo
andréa carolina schvartz peres

religiosidade popular e política: o movimento neopentecostal como caso ilustrativo dos limites do aprendizado político no brasil
brand arenari
roberto dutra torres júnior

tradição, modernidade e individualismo no brasil:
os dilemas de uma interpretação oficial
fabrício barbosa maciel

comer fora - entre o exótico e o cotidiano
janine helfst leicht collaço

a participação brasileira na missão de observadores militares equador-peru – MOMEF (1995-1999): implicações para a cooperação regional
leandro de oliveira galastrí

o circuito das aparições marianas
lilian maria pinto sales

apartheid, rigidez classificatória e branquidade incômoda da comunidade portuguesa na África do sul
marcos toffoli simoens da silva

duas visões sobre o próximo e o distante
priscila nucci

entrevista
arte, tecnologia e ciências humanas: entrevista com edgar franco
giuliano tosin
samira feldman marzochi

artigos
trabalho de rua de salvador e sua contribuição para acumulação capitalista: o trabalhador gratuito
bruno josé rodrigues durães

do enigma ao gênero da reciprocidade: uma discussão a partir de duas releituras sobre a dádiva
daniela tonelli manica

derrubando as fronteiras de gênero: as mulheres do MST na luta pela terra
renata gonçalves honório