

# temáticas

ano 15  
número 30  
2007

revista dos pós-graduandos em ciências sociais

**ifch - unicamp**





# temáticas

ano 15  
número 30  
2007

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 Fieldman Bianco  
Claudete Pagotto  
Gábor Basch  
Josué Pereira da Silva  
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 Tavoraro

## Organização do dossiê

José Eduardo Szwako e Luiz Domingos Costa

## Editoração e finalização

Sector de Publicações

## Capa

Alexandro Dantas Trindade

## Impressão

Gráfica do IFCH / UNICAMP

## IFCH/UNICAMP

### Diretor

Arley Ramos Moreno

### Diretora Associada

Nádia Farage

### Coordenação dos Cursos de Pós-Graduação

Rachel Meneguello

### Sub-Coordenação de Doutorado em Ciências Sociais

Maria Filomena Gregori

### Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Antropologia Social

Omar Ribeiro Thomaz

### Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Ciência Política

Armando Boito Jr.

### Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Sociologia

Maria Lygia Q. de Moraes

**Dossiê**  
**CULTURA E POLÍTICA**



## SUMÁRIO

### Dossiê CULTURA E POLÍTICA

Apresentação <i>José Eduardo Szwako e Luiz Domingos Costa</i>	07
Trabalhadores e bandidos: categorias de nomeação, significados políticos <i>Gabriel de Santis Feltran</i>	11
As relações entre cultura e política na pós-modernidade: reflexões sobre o ‘casamento gay’ <i>Gustavo Gomes da Costa Santos</i>	51
Cultura Política e Democracia: Explorando as relações entre valores e instituições políticas <i>Ednaldo Aparecido Ribeiro</i>	77
Os Limites da ‘Etnografia da Cultura’: Para uma crítica da prática etnográfica contemporânea à luz da obra de Eric Wolf <i>Raúl Ortiz Contreras</i>	109
Matrizes Discursivas em Fontes Fotográficas - uma Nação em construção no cotidiano dos postos indígenas do Brasil <i>Lucybeth Camargo de Arruda</i>	141



## APRESENTAÇÃO

Como se relacionam as esferas cultural e política? Como as Ciências Sociais vêm respondendo à constatação de que Cultura e Política não apenas se relacionam, mas se determinam? Em torno dessas questões, as contribuições deste dossiê trazem chaves-interpretativas que em cada campo disciplinar – Ciência Política, Antropologia e Sociologia – tentam ‘culturalizar a política’, bem como ‘politizar a cultura’<sup>1</sup>.

A nosso ver, este duplo movimento é função de dois processos mais amplos, transcorridos ao redor da produção sociológica brasileira. De um lado, as mudanças levadas a cabo no interior da agenda político-pública, ao menos desde fins da década de 1980, obrigaram os pesquisadores a reconhecer uma gama de expressões civis cujo desempenho ‘cultural’ colocava em xeque acepções restritas de Política. De outro lado, a circulação de objetos e de perspectivas de análise entre as disciplinas colocou lado a lado posturas e interpretações divergentes, senão conflituosas<sup>2</sup>, quanto à natureza da vida política brasileira, por exemplo.

O dossiê ‘Cultura e Política’ expressa alguns dos desdobramentos teóricos que são produto daquele duplo-movimento e que hoje têm de encarar as críticas internas às respectivas tradições disciplinares. Como o leitor verá, o reconhecimento do par político-cultural demandou criatividade e fôlego metodológicos, demandou ‘imaginação sociológica’, para falar como Wright Mills, no enfrentamento teórico-empírico e normativo daquelas questões.

---

<sup>1</sup> É certo que a problematização das relações entre Cultura e Política não constitui exatamente uma novidade na Ciência Social brasileira. Dentre inúmeros exemplos, poderíamos citar o conjunto de reflexões agrupado em Cardoso (1986).

<sup>2</sup> Veja-se, por exemplo, a famosa contenda teórica entre Mariza Peirano (1991) e Fábio Wanderley Reis (1991), por ocasião da mesa redonda ‘Teoria e Método e as Ciências Sociais Brasileiras da Atualidade’, realizada no 14<sup>o</sup>. Encontro Anual da Anpocs, 1990.

Abrindo o dossiê, ‘Trabalhadores e bandidos’, de Gabriel Feltran, apresenta uma etnografia nos moldes daquela que se poderia denominar uma ‘nova sociologia da pobreza’<sup>3</sup>. Ao aliar acuidade descritiva e fluidez interpretativa, o autor expõe o drama vivido por aqueles cujas formas de classificação (e de autoclassificação) transitam nos limites do lícito e do ilícito. Em seguida, o texto de Gustavo da Costa Santos trata da luta por direitos sexuais de casais homossexuais e coloca em tela os casos sul-africano e brasileiro. Sua reflexão desvela a reciprocidade entre as esferas cultural e política na medida em que apresenta a forma pela qual concepções heteronormativas de ‘família’ e de ‘laço afetivo’ restringem a ampliação de direitos de grupos ditos minoritários, bem como sua incorporação legal. Embora abrigadas sob temáticas distintas, ambas as reflexões introdutórias não apenas exploram pelo viés empírico o problema das formas de produção de injustiça – socialmente legitimada, lembra Feltran –, como notam que configurações culturais circunscrevem normativamente categorias jurídico-políticas.

A segunda parte do dossiê poderia bem se chamar “os usos da cultura”. Em ‘Cultura Política e Democracia’, Ednaldo Ribeiro desfaz vários mitos a respeito da teoria da cultura política, tal como concebida e praticada no contexto acadêmico anglo-saxão. Além disso, seu texto apresenta em chave teórico-histórica uma vertente do culturalismo que, na Ciência Política, tenta ultrapassar as fórmulas mais simples e simplificadoras do neo-institucionalismo, sobretudo, aquelas da *rational choice*. Já o texto de Raul Ortiz enfatiza os ‘abusos’ da cultura. Utilizando-se das reflexões de Eric Wolf, o antropólogo procura mostrar como o método etnográfico, especialmente de sotaque afrancesado, imputa de forma equivocada traços ‘estáveis’ de ‘homogeneidade’ a grupos sociais ditos não-complexos. Na base de tal erro reside uma concepção de ‘cultura’ desprovida de história e que, portanto, negligencia relações dinâmicas de poder, seja intra ou inter-grupais.

Fechando a organização, o artigo de Lucybeth Camargo de Arruda aborda, por meio de documentação e de imagens fotográficas, a política

---

<sup>3</sup> Exemplo claro da nova orientação nesta sub-área da Sociologia é TELLES; CABANES (2006).

indigenista do extinto ‘Serviço de Proteção aos Índios’. O recurso à imagem é eficaz: nela se fundem cotidiano, identidade e discurso assimilador. Na interface entre História e Antropologia Visual, a discussão de Arruda vai ao cerne do par político-cultural porquanto demonstra de forma clara como qualquer projeto de dominação (nacional e nacionalizante, neste caso) passa necessariamente pela alusão a um imaginário ‘cultural’.

No seu todo, este dossiê é uma tentativa de explorar e de pluralizar o debate acerca das relações entre Cultura e Política. Ao reconhecerem a recíproca determinação entre essas esferas, os textos aqui apresentados trazem a marca de sua origem disciplinar e, nesse sentido, veiculam a limitada capacidade de interlocução entre as três áreas – Antropologia, Sociologia e Ciência Política. A diversidade de objetos que perpassa este dossiê (injustiça social ou projetos de nação, por exemplo) expressa de forma nítida as vantagens de pensar ambas as dimensões (cultura e política) em sua reciprocidade. Entretanto, a despeito dessa indissociabilidade, para falar com Dagnino, as formas de enfrentar tal relação se mostram muito distantes e restritas a cada uma das três áreas. Cabe ao leitor examinar se, frente a temáticas que exigem do analista o reconhecimento do par político-cultural, é válido empreender uma análise estritamente antropológica ou, na outra ponta, calcada numa ‘ciência política *hard*’? Em caso de resposta negativa, o desafio passa a ser a articulação fina entre o domínio consistente de dada tradição disciplinar e a incorporação de contribuições de uma disciplina *outsider*, construindo modelos teoricamente mais abertos que permitam falar, ainda, em Ciências Sociais.

*José Eduardo Szpak*

*Luiz Domingos Costa*

Dezembro de 2007

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARDOSO, R. (org.) *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- PEIRANO, M. “Os Antropólogos e Suas Linhagens”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 6, 1991.
- REIS, F. W. O Tabela e a Lupa: teoria, método generalizante e idiografia no contexto brasileiro. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 6, 1991.
- TELLES, Vera da Silva; CABANES, Robert. (orgs.) *Nas tramas da cidade: trajetórias urbanas e seus territórios*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, IRD, 2006.

# TRABALHADORES E BANDIDOS: CATEGORIAS DE NOMEAÇÃO, SIGNIFICADOS POLÍTICOS

*Gabriel de Santis Feltran\**

**RESUMO:** Este artigo apresenta a trajetória de uma família, moradora de uma favela na zona Leste de São Paulo, estudada entre 2005 e 2007. A partir dessa trajetória, discutem-se as implicações políticas da categorização social, muito difundida no senso comum, que opõe “trabalhadores” e “bandidos”. O texto está dividido em quatro partes. Na primeira parte, apresenta-se o contexto de transformações recentes da organização social das periferias de São Paulo. Na segunda, aparecem as características da etnografia empreendida. Na terceira, verificam-se as formas como o “mundo do crime” invade as dinâmicas domésticas das famílias de favela, e como ele passa a disputar espaço, nelas, com outros marcos discursivos socialmente mais legítimos. Na quarta parte, argumenta-se que este processo de disputa, no tecido social, é simultâneo à nomeação bipolar, no mundo público, de “trabalhadores” e “bandidos”. Verifica-se, então, a plasticidade destas categorias e seus modos de operar politicamente.

**PALAVRAS-CHAVE:** periferias, marcos discursivos, “mundo do crime”, categorias de nomeação.

## INTRODUÇÃO

*Ab, minha família... é complicado. Minha família, meus irmãos, tenho dois, três irmãos presos. No total, lá em casa somos em oito. Cinco irmãos já foram presos, mas agora tem três que estão presos, e dois estão soltos. (...) Um [Lázaro] chegou até a dar aula de vôlei [no*

---

\* Doutor em Ciências Sociais pela Unicamp.

*bairro], mas acabou não dando certo. Ele também não se ajudava, acabou indo roubar e sendo preso. Um. O outro [Raul] foi o que vem antes de mim, ele era o mais certo de casa, o mais trabalhador. Casou novo, tem um filho novo, (...) trabalhava, estava tudo certo. Mas acho que não agüentou ver ele trabalhando, trabalhando, trabalhando, e nunca ter nada, e um monte de gente que não trabalha ter tudo. (...) Não resistiu, e foi roubar também. Aí foi preso. Aí teve uma fuga, ele fugiu. Quando ele fugiu, ele fugiu arrependido, já. Aí foi trabalhar numa firma ali [no bairro], chegou lá, o patrão era muito chato. Era daquelas pessoas que não sabem respeitar os empregados. Não tinha calma para chegar, assim e falar: 'não, tá errado, não faz desse jeito, faz daquele jeito'. Já chegava gritando. (...) Ele ficou acho que três meses e saiu. Aí voltou a roubar de novo. Aí foi preso, está respondendo a dois processos. (...) Falou que vai mudar quando sair. O outro [Anísio] também já está para sair também, já está montando um negócio. E o outro [Fernando] é o 'de menor', o mais novo, (...) ele está na FEBEM<sup>1</sup>. [Faltou a Marcela, também detida naquele momento](...) E estamos esperando. Acho que até o final do ano estão todos juntos, de novo. Faz tempo que não estão. [Neto, em 2005]*

A despeito da expectativa, o ano terminou sem reunir os irmãos. Foi assim também em 2006 e 2007. Segue sendo assim, em 2008. Este artigo apresenta a trajetória dessa família, moradora de uma favela do distrito de Sapopemba, na zona Leste de São Paulo<sup>2</sup>, e discute as implicações políticas da categorização, bastante difundida no senso comum brasileiro, que opõe “trabalhadores” e “bandidos”. A partir do estudo deste percurso familiar, atento aos tipos de relação entre seus integrantes, o mundo social e o espaço público, e argumento pela “expansão do marco discursivo do crime” nas periferias urbanas. A partir disso, discuto a disputa que este marco discursivo

---

<sup>1</sup> Fundação Centro de Atendimento Sócio-Educativo (antiga Fundação Para o Bem Estar do Menor), instituição pública responsável pelas unidades de internação para adolescentes autores de atos infracionais.

<sup>2</sup> A favela do Jardim Elba, no distrito de Sapopemba, um dos 96 distritos do município de São Paulo. Trata-se de região da periferia consolidada de São Paulo, com uma população estimada, para 2008, de 308 mil habitantes (estimativa com base no último censo, de 2000). A área do

passa a travar pela legitimidade, tanto no plano local quanto em esferas sociais mais amplas e, sobretudo, no mundo público<sup>3</sup>.

O texto que segue está dividido em quatro partes. Na primeira, apresento um breve contexto das transformações na organização da vida social nas periferias de São Paulo, nas últimas décadas, com foco nas transformações no mundo do trabalho e na emergência do “mundo do crime”<sup>4</sup>. Na segunda parte, apresento minha aproximação da família de Ivete (mãe de Neto) e de seus oito filhos, de modo a contextualizar como foi empreendida a pesquisa de campo. Na terceira parte, descrevo em linhas gerais o percurso familiar estudado, dos anos 90 até hoje, a partir de seus eventos mais marcantes e inflexões importantes. Verifico como o “mundo do crime” invade as dinâmicas domésticas, e como ele passa a disputar espaço, no interior da família, com outros marcos discursivos socialmente mais legítimos, até se estabilizar como dimensão constitutiva da organização familiar.

---

distrito é completamente urbanizada, com taxa de crescimento anual pequena (o centro da cidade vem se esvaziando lentamente, e a periferia mais longínqua continua a crescer a taxas elevadíssimas por ano). Em 2000, havia 37 favelas em Sapopemba, e metade dos domicílios do distrito eram chefiados por pessoas com renda inferior a três salários mínimos (equivalente a US\$ 600 mensais; neste momento, o desemprego ultrapassava 20% da população economicamente ativa. A vulnerabilidade da população jovem é, a despeito da situação socioeconômica intermediária do distrito, no contexto paulistano, das mais elevadas da capital paulistana. A taxa de homicídios entre jovens chegou a mais de 300/100mil, em 2000, e declinou pela presença mais forte do crime organizado no arbítrio da resolução dos conflitos locais.

<sup>3</sup> O estudo desta trajetória familiar se insere em pesquisa mais ampla, de perfil etnográfico, realizada entre 2005 e 2007 em Sapopemba, São Paulo, para minha tese de doutorado - Feltran (2008).

<sup>4</sup> A expressão “mundo do crime” significa, aqui, uma representação do conjunto de relações sociais e discursivas que se estabelecem, prioritariamente no âmbito local, em torno dos negócios ilícitos do narcotráfico, dos roubos, assaltos e furtos. Mais especificamente ainda, o “mundo do crime” aqui é uma representação construída sobretudo pelos adolescentes e jovens de Sapopemba que o integraram ou integram, e que desde esta perspectiva me narraram suas vivências nele. Assim, o “mundo do crime” é também um ambiente de sociabilidade, e o argumento é que ele tem se expandido para além dos praticantes de atos ilícitos. Não trato aqui, portanto, de qualquer ambiente criminal, nem de suas dimensões como “negócio” para além dos bairros estudados ou de suas ramificações para além dos circuitos dos adolescentes e jovens de Sapopemba. Por ser uma noção tomada em sua acepção “nativa”, mantenho sua utilização sempre entre aspas.

Na quarta parte, argumento que a divisão entre “trabalhadores e “bandidos”, até por também operar social e publicamente, é plástica e variável a depender do contexto em que se formula. Esta plasticidade, no entanto, especialmente nas esferas mais amplas da sociedade, e no mundo público, é acompanhada da construção de uma alteridade radical entre as categorias. Desta alteridade, surge um tipo específico de ação oficial de repressão ao conjunto – variável – daqueles identificados como “bandidos”, que por ser quase sempre ilegal, embora legitimada, limita o “direito a ter direitos” nas periferias urbanas, e retro-alimenta a “expansão do mundo do crime” nas ordens social e política.

### **DESLOCAMENTOS RECENTES NAS PERIFERIAS URBANAS, OUTROS PARÂMETROS DE ANÁLISE**

Entre 1998 e 2004, meu trabalho de pesquisa esteve centrado na escuta de uma geração de militantes que tentava representar, politicamente, a população migrante que ocupou as periferias de São Paulo para trabalhar, sobretudo na indústria, a partir dos anos 60. Tratava-se, então, de conhecer a vida privada e pública de ativistas de movimentos populares urbanos, que em contexto específico, articulados a um campo discursivo heterogêneo, obtiveram um estatuto de locução pública relevante no cenário nacional<sup>5</sup>. Nessa época, me acostumei a ouvir as histórias de moradores das periferias, sempre com idade entre 45 e 65 anos, que invariavelmente me narravam uma vida “de luta”: a chegada a São Paulo, as carências materiais, o trabalho, a organização da população para reivindicar melhorias, os sindicatos, os padres, os partidos, a “comunidade”, as conquistas coletivas de bens e direitos sociais.

Mas as histórias não terminavam aí. Em seguida, também era muito comum que estes militantes me narrassem suas frustrações recentes, as disputas internas aos bairros que construíram, aos movimentos de que participaram e ao Partido dos Trabalhadores (que hegemonizou este campo em São Paulo). Também não era raro que se referissem ao cansaço e às frustrações com a

---

<sup>5</sup> Feltran (2005).

militância, às mudanças radicais na vida das periferias nos últimos anos, basicamente centradas nas dificuldades recentes para arrumar trabalho e, quase sempre, na presença da violência e do tráfico organizado de drogas, cada vez mais próximos das famílias.

Eu atentava mais para a primeira parte das narrativas. “Periferias” eram então, para mim, territórios onde viviam lideranças comunitárias, dos movimentos sociais e associações de bairro, que organizavam donas de casa, operários e “trabalhadores” (autônomos, aposentados, desempregados) para reivindicações de melhorias sociais. Periferias eram, portanto, espaços de relações sociais estruturadas pelo valor e pela categoria trabalho, apesar do desemprego crescente<sup>6</sup>; pela presença de ações coletivas populares, embora sua representatividade fosse mais e mais questionada<sup>7</sup>; pela dominância da moral popular católica, apesar do crescimento dos evangélicos neopentecostais; pela manutenção da perspectiva de ascensão social da família, apesar da frustração do sonho operário, e da individualização marcante dos projetos de ascensão, na sucessão geracional. Todas estas esferas da vida social (o trabalho, a família, a religião, a perspectiva de mobilidade social) mantinham sua coesão interna, e eram todas elas portas de legitimação da ação política popular, até porque se confrontavam à presença da violência e do “crime”, mais presentes entre os jovens. Em suma, até 2004 eu lia as dinâmicas sociais das periferias a partir de uma série de *crises*: a crise do emprego formal, do trabalho, do projeto de mobilidade social, dos movimentos sociais e da família operária, todas elas vinculadas, em negativo, ao crescimento da criminalidade violenta.

Mas conforme os anos passavam, a segunda parte das narrativas começou a fazer mais sentido. Até porque elas faziam emergir, em negativo, a disputa ativa por espaços de legitimação que se travava, nestas periferias, entre

---

<sup>6</sup> Dados da PIED (Pesquisa Emprego e Desemprego – Convênio SEADE-DIEESE) na Região Metropolitana de São Paulo indicam Taxa de Desemprego Total de 9,6% em 1986; com pico de mais de 20% em vários meses entre 2002 e 2005 (últimos dados anuais disponíveis), e declínio a partir de 2006, chegando a 13,5% em dezembro de 2007. A pesquisa indica ainda uma diminuição significativa nos rendimentos reais dos trabalhadores empregados no período democrático, apesar da pequena recuperação visualizada nos últimos anos.

<sup>7</sup> Feltran (2008a).

a narrativa do trabalho e uma sociabilidade renovada, marcada pela violência do “mundo do crime” local. Sobretudo entre os mais jovens, esta disputa pela legitimidade se mostrava evidente. Fui me dando conta que, na passagem da geração, uma nova camada de tecido social se assentava sobre os processos sociais fundadores das periferias da cidade. Foi então que comecei, nas minhas investigações, a *colocar em perspectiva* tanto os discursos dos primeiros militantes e “trabalhadores” dali, quanto os discursos de sua geração jovem (tanto dos filhos deles, quanto dos adolescentes e jovens moradores das favelas, que cresceram nestas periferias).

Esta mudança de perspectiva, por si só, alterou significativamente minhas formas de compreender as periferias de São Paulo. Pois, para a geração que nasceu e cresceu nesses territórios nos anos 90, todas aquelas crises (do trabalho, da família, da religião, do projeto de mobilidade) já são elementos constitutivos do estar no mundo<sup>8</sup>. Os modos de vida dos mais jovens já são, majoritariamente, conformados pela permanência destas “crises”, e por sua inescapabilidade. Para eles, o projeto de ascensão do grupo familiar, especialmente centrada no modelo operário do trabalho estável, não é sequer pensável. Esta geração não é mais, tampouco, migrante ou católica como a anterior. Os mais jovens já nasceram e cresceram “na periferia” e ali as regras são bem menos estáveis do que entre os operários que as fundaram. Mesmo os significados do trabalho já não são os mesmos: não há projeto de longo prazo, e a curto prazo hoje já é possível consumir sem ter renda fixa (no padrão da expansão do crédito popular e dos financiamentos de baixíssimo custo *à la Casas Bahia*).

A presentificação do projeto de consumo casa-se, também, com a teologia neopentecostal, muito mais conectada às transformações do capitalismo recente do que a católica, e por isso também em expansão significativa<sup>9</sup>. Além

---

<sup>8</sup> A metáfora mobilizada por Hannah Arendt, para descrever como a passagem geracional impacta o universo de questões em jogo, é a seguinte: *aquilo que são ‘questões’ para nós, está ‘embutido na carne e no sangue dos jovens’*. Arendt (2001, p.22 citando Spender, 1969, p.179).

<sup>9</sup> Para excelente caracterização da expansão das igrejas neopentecostais, em especial nas periferias de São Paulo, ver Almeida (2004).

disso, o “mundo do crime” que se organiza nestas periferias, mais centralmente nos últimos vinte anos, se torna um ambiente de geração de renda e trabalho dos mais capilares – ali, nem a escolarização, nem a experiência de trabalho anterior ou os atestados de antecedentes criminais são necessários para se obter um posto. Entre os jovens com possibilidades mais remotas de encontrar um bom trabalho lícito, a alternativa de obter renda através de atividades criminais apresenta-se mais claramente. Uma pequena minoria entre eles adere efetivamente ao “mundo do crime”. O ingresso no universo ilícito do tráfico de drogas, ou das sub-contratações para assaltos, propicia mesmo aos adolescentes, e de imediato, o que o trabalho traria idealmente: renda, acesso a bens de consumo e ampliação do *status* individual no grupo.

Em poucos anos, assim, os analistas das periferias urbanas, mesmo sem modificar seus locais de estudo, “migraram” de um ambiente em que se encontrava um padrão relativamente estável de organização (familiar, social e político, centrado no projeto operário e em seus desdobramentos diretos) para a análise de uma experiência social em que este padrão, em crise, cede espaço e passa a coexistir com alternativas de vida muito mais individualizadas e heterogêneas, entre as quais a “opção pelo crime” passa a figurar. É a presença desta “opção” (categoria de uso corrente nas periferias) nas histórias de vida, a disputar legitimidade no plano da sociabilidade, que sugere a formulação do que chamo, neste artigo, de “expansão do mundo do crime”<sup>10</sup>.

Dadas estas transformações (nada triviais) das dinâmicas sociais das periferias urbanas, os parâmetros de análise também são forçados a se deslocar. Não é à toa que, nos últimos anos, há tantas tentativas renovadas de interpretação das periferias de São Paulo. Da releitura da Escola de Chicago à

---

<sup>10</sup> Vale aqui uma advertência: esta idéia de “expansão” é utilizada em seu sentido preciso, que não se confunde com “predominância”, “dominância”, “hegemonia” ou termos correlatos. Esta expansão, nítida, não me parece ser totalizante, nem encontrar campo ilimitado de desenvolvimento, e nem mesmo é dominante se contraposta ao conjunto das dinâmicas sociais das periferias urbanas. Mesmo em crise entre as gerações mais novas, os valores do “mundo do trabalho” ou do “mundo religioso”, em transformação, seguem sendo os “marcos discursivos” predominantes na estruturação das sociabilidades.

antropologia simétrica de Bruno Latour, da psicologia social à filosofia política, passando pela ciência política dos *surveys* e por análises geo-referenciadas, há toda uma gama renovada de referências para interpretar estes espaços, que recolocam os parâmetros do debate<sup>11</sup>. Este texto tenta contribuir para esses esforços, através da descrição de situações recentes de investigação empírica, em que as análises que desenvolvo adiante se apóiam.

### APROXIMAÇÃO: UMA FAMÍLIA DE FAVELA, EM SAPOPEMBA

*Em casa somos nós e minha mãe. (...) São seis homens e duas mulheres. Dos seis homens, eu sou o terceiro, os dois maiores tem filho, as duas meninas tem filho, e dois menores do que eu têm filho. Tem dois que não têm, e eu sou um dos dois. É que sou muito novo, acabei de estudar agora [o ensino médio], e pretendo entrar na faculdade. [Neto]*

Neto sempre retomava o contraste entre as opções tomadas por ele, e aquelas seguidas pelos irmãos. Ele era professor de capoeira numa entidade do bairro, e personificava o “tipo ideal” das histórias de “resgate” dos meninos de favela por projetos culturais. Praticava a capoeira havia oito anos, e o grupo de relações feitas ali oferecera ao rapaz uma “oportunidade”<sup>12</sup>. Aproveitou a “chance” que teve e conseguiu, ao contrário de seus irmãos, continuar os estudos e obter renda com um trabalho lícito, começando uma trajetória “de trabalhador”. Em 2007, ele conseguiu ainda um emprego melhor, numa loja de departamento no shopping Tatuapé, como balconista. Chegou a comprar uma aliança de noivado, mas resolveu adiar o casamento em seguida.

---

<sup>11</sup> Entre a produção mais recente sobre as periferias de São Paulo, essa multiplicidade dos parâmetros e pontos de chegada das abordagens, todas consistentes internamente, é nítida. Ver por exemplo Caldeira (2000); Marques e Torres (2005); Telles & Cabanes (2006) ou Villaça (2001).

<sup>12</sup> As aspas justificam-se pelo uso do termo que, no senso comum, é substituto corriqueiro da noção, muito mais política, de “direitos”. Há uma literatura extensa, desde os anos 70, sobre a “cultura da dádiva” na sociabilidade política brasileira, e sobre as dificuldades de conformação de um universo público igualitário tendo como substrato sua construção histórica.

Era melhor esperar ter mais estabilidade. Neto queria dar um passo de cada vez, para ter um destino diferente dos irmãos. Essa era sua questão.

Interessou-me estudar este contraste entre os irmãos, mais a fundo; perguntei ao Neto se poderia conhecer sua família. 'Claro'. Poucos dias depois, liguei para seu telefone celular, para agendar uma entrevista com a sua mãe, Ivete. Neto me levou até sua casa. Entramos por um portão pequeno, de ferro, sempre aberto, de frente para o asfalto. Limite de uma das favelas do Jardim Elba, bairro de Sapopemba. O acesso fácil me deixou tranquilo, eu poderia voltar sozinho depois. Entre o portão e a porta de entrada da casa há um espaço cimentado. Ali, um dos irmãos de Neto cortava o cabelo de um amigo, com uma máquina elétrica. Era Alex, e aquele espaço era seu ganhão: sob telhas de amianto, havia ali também duas máquinas de videogame, e à tarde as crianças pequenas da favela podiam se divertir, fichas de cinco e dez centavos. À noite, eram os adolescentes que apareciam.

Ivete me esperava no quarto, penteando os cabelos. Sala com cozinha, um quarto no fundo e um no andar de cima. Mais um quarto no alto, com entrada autônoma, onde vive a filha mais velha, Ivonete, e seu filho Vitor, então com 12 anos. O anúncio da entrevista gerara expectativa; havia vários moradores na casa, e todos queriam contar suas histórias. Sentei-me no sofá, a fisionomia de Ivete era muito séria, meio ausente. Os braços e pernas tremiam involuntariamente, seu aspecto confirmava as informações de que ela estava muito deprimida.

Foram quase duas horas de conversa com ela, nesse primeiro dia. Quando julgou ter terminado seu depoimento, Ivete passou a chamar cada um dos filhos presentes para gravar testemunhos rápidos. Em seguida, também as crianças e, por último, as cunhadas. Postada ao lado de cada um deles, interrompia a conversa de tempos em tempos, para pontuar o que considerava importante ser dito. Casos de desrespeito e de violência policial mereciam mais destaque. Períodos de forte privação material, superada, ganhavam acento por serem sinais de que a trajetória tinha valido à pena. Ivete contou histórias da sua vinda de Salvador para São Paulo, disse que o tráfico tinha ajudado muito sua família, deu exemplos. Pediu para Marcela descrever com detalhe o que era a vida na cadeia, as formas de conseguir sobreviver ali. Interrompeu Alex para contar sobre o seqüestro que Lázaro (outro de seus filhos) tinha cometido, no próprio bairro. A tarde caiu.

Ao final de quase quatro horas de conversa, na casa, Ivete já estava muito mais solta, tinha parado de tremer, mostrava-se uma mulher decidida, de fala bem postada e firme. A transformação de sua aparência, mediada pela narrativa, me chamou a atenção (e me comoveu). O dia terminou, e o impacto pessoal tinha sido enorme, embora me restasse a sensação de entender muito pouco. Os depoimentos tinham uma lógica que, naquele momento, para mim, misturavam a família, a “comunidade”, o “crime” e a cadeia em uma mesma chave. A narrativa de Ivete, então, não tinha nada a ver com as narrativas das famílias “trabalhadoras” das periferias, sempre centradas numa trajetória linear que gravita em torno do trabalho (ou das tentativas de consegui-lo), e da oposição radical entre o trabalho e o crime. Eu estava acostumado a esta narrativa bipolar, em que violência e crime apareciam como entes indesejados no seio da família, e no entanto, na forma de Ivete estruturar seu depoimento, a criminalidade aparecia como dimensão constitutiva das atividades e das rotinas da família.

Naquela família, portanto, a demarcação da moral familiar e do que seria desviante, com relação a ela, não era clara. Não se distinguia ali, com nitidez, a linha que separava a família, e seus valores, daqueles vividos no mundo social ou no mundo do crime. Era como se a família tivesse sido tomada por estes mundos, que passavam a ditar seu ordenamento. Entretanto, não se tratava, tampouco, de uma família que compartilhasse os valores do “mundo do crime”, que o integrasse sem conflito. O depoimento de Ivete é claro a esse respeito, e a trajetória demonstra isso nitidamente: foi justamente pela adesão dos filhos à vida criminal que Ivete caiu em depressão, e nos últimos anos, foi esse seu maior problema. Os relatos de sofrimento pela “opção” dos filhos em viver a “vida do crime” foram sempre constantes.

De qualquer forma, havia ali uma modificação no padrão de demarcação da família como comunidade moral, que me pareceu incompreensível, a princípio. Mas em outras duas famílias, também moradoras de favelas de Sapopemba, que estudei com detalhe nos anos seguintes, tive a mesma percepção. A trajetória de Ivete e seus filhos aparece aqui, então, como geradora de argumentos que, ao que me parece, podem ter envergadura mais ampla (embora ainda necessitem de muito mais pesquisa para serem confirmados).

Depois dessa primeira visita, percebi que não saberia dizer nem mesmo quantas pessoas moravam na casa de Ivete. A “população flutuante” era grande: como Neto já tinha me prevenido, cinco dos oito irmãos estão no circuito de idas e vindas entre a casa e a prisão<sup>13</sup>. Como nunca coincide um período em que os cinco estão privados de liberdade, nem libertos ao mesmo tempo, a população da casa varia com frequência. Como estão habituados a isso, os relatos continuam computando os filhos presos como moradores, mesmo os dois casados (a volta da cadeia é sempre tempo de retomar ou terminar casamentos). A conta fica mais complicada porque, dos cinco que vão e vêm, quatro têm filhos. E nos períodos em que os pais estão presos, as crianças circulam mais frequentemente entre as casas dos tios, avós e vizinhos. E aí, são por vezes contados como integrantes da casa<sup>14</sup>.

Ao transcrever as primeiras entrevistas, fui montando um quadro geral com as dinâmicas da família. Deu trabalho cruzar a imensidade de nomes citados com os fatos marcantes de cada trajetória e as inflexões de cada percurso. Transcrever ajuda a compreender. Fiz outra visita, e tanta informação nova apareceu, que meu quadro teve de ser refeito. A cada visita o quadro de referência, para compreender este grupo, foi crescendo e juntaram-se a ele novas questões. No meio de 2007, passei este quadro a limpo, e esta história de família abria para tantos temas que, o que seria um quadro para simplificar as coisas, tornou-se também ele uma imagem muito complexa.

As visitas seguiram, e nelas eu sempre conhecia mais histórias de crimes praticados pelos filhos de Ivete. Entretanto, a gentileza invariável da recepção e a facilidade dos sorrisos, a beleza dos rostos e o sotaque pausado de Salvador não casavam com o estereótipo do “bandido”. Quando caminhava sozinho até a casa, por vezes a idéia de que visitaria “bandidos” me contaminava, e eu sentia medo. Mas era só chegar lá, e me sentia mal por ter tido medo, era um absurdo. As ações criminais do grupo de irmãos “envolvidos” (outra expressão

---

<sup>13</sup> Os filhos de Ivete (50 anos), e as idades, em 2008, são: Ivonete (32); Marcela (31); Anísio (29); Raul (28); Neto (25); Alex e Lázaro (gêmeos, 24) e Fernando (19).

<sup>14</sup> Evidentemente, rompe-se aqui também com o padrão operário de organização familiar, que representa uma transição entre a família rural e a família nuclear, composta por pai, mãe e filhos. Nem um, nem outro.

para indicar participação em atividades criminais) sempre foram encaradas como “trabalho” e, portanto, eram restritas aos momentos em que saíam para “trabalhar”. Da mesma forma, os códigos internos às atividades criminais estiveram sempre contidos às reuniões de planejamento e execução das ações. O espaço da casa, e seus cotidianos, sempre foi neutro à resolução de problemas de modo violento e, ali, os que eram “*bandidos*” socialmente, eram, antes de mais nada, os *filhos* de Ivete.

Permaneci em contato com mãe e filhos por três anos, em visitas espaçadas às vezes por mais de um mês. A cada visita um quase ritual se processava: quem estava na porta me recebia, me dizia para me sentar, mas me prevenia que não havia café. Em seguida, começava a me contar o que vinha acontecendo na família. Eu perguntava de um por um, e sempre havia muita novidade. As histórias da família martelaram tanto na minha cabeça, que a cada nova incursão a Sapopemba decidia fazer uma nova visita à casa. Deixei ali um volume imenso de entrevistas transcritas, em 2006. E deixei de gravar os depoimentos, aos poucos, conforme me habituava com o ritmo da casa. Fiquei mais conhecido da família, e embora ninguém parecesse muito interessado em saber o que é que eu faço, em detalhe, era só me verem que começavam a contar o que tinha acontecido com cada um. Tinha a sensação de que sabiam o que eu queria ouvir. Até por isso, apesar de conhecer bem o quadro geral, nunca me livreí da sensação de uma certa distância ou desconfiança, maior do que em outros casos, no início de cada conversa.

Da última vez em que estive na casa, no final de 2007, tinha acabado de nascer o sétimo neto de Ivete, filho do Fernando, o caçula. Contaram-me histórias de bebê, da relação com a família da moça, que Fernando estava pensando em sair do crime. Em seguida, soube que Lázaro tinha saído da cadeia, mas já tinha sido preso de novo. Marcela, que estava detida na visita anterior, já tinha saído e tinha os cabelos mais longos, estava mais bonita, o ar mais saudável. Parecia ter melhorado do vício do crack. Entretanto, Ivete me conta que agora era a prostituição que a rondava. Raul tinha dito para Ivete que, saindo da prisão, ia melhorar; Anísio já disse que essa era a vida dele mesmo, que ela não sofresse por ele. Alex abandonou o negócio do videogame e voltou para o emprego antigo: cromaço de peças de bicicleta. Ivonete e

Neto, sempre os dois mais estáveis, seguiam trabalhando respectivamente na fábrica de componentes eletrônicos e na loja de departamentos no shopping. As crianças que permaneciam na casa eram agora quatro, duas filhas da Marcela, uma do Alex e uma agregada<sup>15</sup>. As outras ficavam, sobretudo, com as esposas dos filhos casados. Nas visitas conheci e conversei com doze dos moradores; faltou falar só dos dois filhos casados de Ivete, Raul e Anísio, que estiveram pouco tempo fora da cadeia, nesse período.

### PERCURSO FAMILIAR. DE SALVADOR PARA SÃO PAULO, EM OITO ANOS

*A minha vida lá em Salvador era muito sofrida. É... tão sofrida quanto aqui [pausa longa]. Era muito sofrida. Eu passava necessidade com os meus filhos, tinha um marido que me batia, me maltratava muito, que é o pai dos meus filhos. Então por isso que eu fugi Dele, e vim pra aqui. Fugida. [Ivete]*

Ivete chegou em São Paulo em 1987. Deixou para trás marido e sete filhos. A mais velha tinha 10 anos, os mais novos eram os gêmeos, Alex e Lázaro, que tinham dois anos de idade. Uma conhecida de Ivete já morava em São Paulo; quando a violência e as ameaças se acirraram, Ivete fugiu para a casa dela. Morou de favor alguns dias, não se lembra em que lugar ficava a casa. Recorda-se, entretanto, que saiu de lá “maltratada”. Que foi parar na rua, e que encontrou outros lugares para viver de favor com o tempo. Cinco anos se passaram, sem ver os filhos. Uma irmã de Ivete, que permanecera em Salvador, tinha telefone. Era a única comunicação possível no período, mas esporádica, porque cara. A vida melhorou um pouco quando Ivete conheceu um rapaz, e foi

---

<sup>15</sup> Até a última visita eu achava que Janaína, uma menina de 7 anos, era filha da Marcela. Mas Ivonete me corrigiu: *Janaína é filha de uma prima minha da Bahia, que está aqui [desde bebê]. É só a Janaína. Mas a Janaína tem que ir embora já, porque ela está querendo ficar danadinha, sabe? Então, antes que minha mãe tenha mais dor de cabeça... [Ivete]*. Sobre a circulação das crianças no universo popular, ver o trabalho de Fonseca (2002, 2006)

viver com ele. Este homem deu a ela uma casa na favela do Elba e o seu oitavo filho, Fernando, “o único que eu quis”. Ao todo, Ivete me conta que teve 14 gestações: fez 4 abortos e teve 10 partos normais. Oito filhos sobreviveram à primeira infância, e seguem vivos: *todo dia agradeço a Deus de ter todos os filhos vivos*.

O novo marido trabalhava, e a vida na favela, sem pagar aluguel, possibilitou que Ivete conquistasse uma certa estabilidade. Daí, uma rede de relações, e a partir dessa rede ela conseguiu alguns “bicos”, como diarista. Em 1992, conseguiu juntar dinheiro para uma primeira tentativa de trazer os filhos da Bahia para São Paulo. Viajou para Salvador, mas lá soube que já havia perdido a guarda legal das crianças, e não poderia recuperá-la rapidamente. Retornou para São Paulo sem os meninos, e permaneceu mais três anos sem vê-los. Em 1994 conseguiu, finalmente, um trabalho estável, na linha de montagem de uma fábrica de peças de metal. Pensou em retornar para uma nova tentativa de trazer as crianças, e na mesma época recebeu um telefonema da Bahia. Era Marcela, sua segunda filha, que teria câncer de mama e pedia socorro.

Resolveu ir vê-la. Fez acordo no emprego para ser demitida, precisava do dinheiro da rescisão para a viagem. Chegando lá, viu que os filhos estavam em situação muito pior do que há alguns anos. Ivonete, na época com 18 anos, sofria abuso sexual regular, praticado pelo próprio pai. Marcela, com 16, havia na verdade inventado a história do “câncer de mama”, em tentativa desesperada de trazer a mãe de volta. E tendo tido sucesso no propósito, mutilou um dos seios quando Ivete chegou, para provar sua doença. Todos os meninos eram vítimas de violência doméstica freqüente: o pai já estava desempregado há tempos, chegava em casa bêbado todos os dias. Ao menos, nessa situação era possível que Ivete, na justiça, recuperasse a guarda das crianças. Foi o que ela fez, com a ajuda de conhecidos e vizinhos. Três meses de trâmites burocráticos em Salvador, e Ivete pôde retornar para Sapopemba para retomar sua vida, agora acompanhada de mais sete filhos. Era a primeira vez que os oito se reuniam.

Mas o segundo marido, em São Paulo, achou demais. A chegada dos filhos foi o fim do segundo casamento de Ivete que, no entanto, pôde permanecer na casa em que morava, em que mora ainda hoje. Em 1995,

agora sem marido e sem emprego, e com oito filhos para criar, o mínimo de estabilidade alcançada se perdera. A fase seria de novo complicada.

## ESTRANGEIROS EM SÃO PAULO

*Vimos de ônibus, nós vimos, vive Maria, comendo taioba. Só tinha farofa pra comer, só farofa pra comer no ônibus. Eu lembro que eu vomitei dentro do ônibus, vomitei farofa, só tinha farofa. Chegando aqui, acho que foi no dia mesmo que nós chegamos aqui, veio um senhor alto e também pediu. Dividimos a farofa com ele. [Lázaro] Minha mãe conta que foi a maior barra, quando nós chegamos. Que ela foi buscar nós, ela se separou do marido, porque o marido não queria que ela fosse buscar [os filhos]. Mas ela falou que ia buscar. [Alex]*

*Ah, foi muito difícil. Porque eu estava sem emprego, mãe sozinha, tinha eles... não tinha asfalto nessa rua, os únicos negros nessa rua eram meus filhos. Uma amiga ainda chegou para mim, que morava aí na frente, olhou pra mim dando risada e falou pra mim que eu ia criar meus filhos para serem trombadinhas. 'Como é que você vai criar seus filhos tudo sozinha?' Eu falei para ela que eu tinha fé em Deus que eles não iam dar pra isso, não é? [Ivete]*

*Era, muito diferente, muito frio, a gente chegou a passar fome. Quando a gente chegou aqui a gente comia cabeça de peixe, pé de galinha, sopa de fubá. Foi muito triste o começo da vida da gente. Mas até hoje a gente tá aqui, vivo. [Marcela]*

*Estava um frio que nem hoje, aí perguntei para minha mãe: 'cai neve aqui?', e minha mãe 'não!' [riso] (...) Eu lembro que até para beber água na torneira era tudo frio, gelado. A coisa que mais estranhei aqui foi a feira, que todo dia a feira era em um lugar diferente. Os legumes também, tudo grandão, tudo maior. Tomate bem vermelhinho, grandão. Estranhei bastante. E o jeito de falar daqui também é diferente, bem diferente. [Ivonete]*

Para Ivete, foi preciso recomeçar. Recomeço marcado por mudanças: agora não havia mais a culpa do abandono das crianças, cultivada durante oito anos; agora os filhos por perto reatavam os vínculos com seu passado

em Salvador, no entanto sem a ameaça da violência do primeiro marido. Para seus filhos era também um recomeço, o reencontro com a mãe. Crianças e adolescentes, os meninos adentravam os espaços mais amplos de sociabilidade quando chegaram em São Paulo. As meninas se livravam da ameaça de violência sexual, os meninos da violência doméstica. No entanto, tudo ali era novo, e não havia muitas referências de apoio: a família ampliada restara em Salvador. As histórias do período misturam privação material e estranhamento.

A família vivia da feira. Nos finais de semana os meninos iam para lá, em grupo, guardar carros. Da feira traziam cabeças de peixe, folhas de cenoura e beterraba, entre outros restos. Com o dinheiro que obtinham, Irene comprava farinha, fazia pirão e sopa, que todos comiam durante a semana. Às terças e quartas-feiras uma granja no bairro descartava carcaças de frangos mortos, e as famílias mais pobres se juntavam ali para recebê-las, logo cedo. Irene não dispensava a oferta, a renda regular da casa era somente a pensão do segundo marido (pouco mais de meio salário mínimo). E então era preciso que todos trabalhassem: ela e Ivonete, a filha mais velha, conseguiram alguns meses depois trabalhos de limpeza, como diaristas. As crianças ficavam com os irmãos mais velhos, ou em situação de rua, em busca de alguns trocados. Os primeiros anos foram assim<sup>16</sup>.

## A BUSCA DE PROTEÇÃO: POLÍCIA E TRÁFICO

*Os meninos, no final de semana, iam para a feira tomar conta de carro. Ai tinha uns meninos aqui embaixo que batiam neles, tomavam o dinheiro deles. (...) Um dia o tráfico bateu em minha porta, porque eu chamei a polícia para esses meninos. O traficante veio em minha porta. Ai viu que eu era sozinha, era tudo escuro aqui... viu que eu era sozinha, só me ameaçaram, né? Que eu ia embora se eu chamasse a polícia de novo. (...) Só que eu sou uma mulher determinada, no*

---

<sup>16</sup> Dificuldade... aí com o tempo foi melhorando. Um começou a trabalhar, outro começou a fazer bico, nós íamos cuidar de carro na feira, e assim foi indo. (...) Acho que com uns 11 anos de idade a gente já ia cuidar de carro. (...) Aí o dinheiro que nós pegávamos, a gente ia, dava pra ela [para a mãe] comprar comida, ou então levava comida pra casa. Mas sempre foi assim. [Ncto]

*outro dia eu fui trabalhar e voltando do trabalho eu fui procurar o tráfico. Eu fui procurar ele. (...) Cheguei lá e expliquei pra ele a situação que eu vivia, a situação que eu me encontrava, e a situação que os meus filhos passavam na feira. Que quando eu ia trabalhar, e quando eu voltava, os meus filhos estavam presos dentro de casa, porque os meninos da rua espancavam eles, jogavam pedra aqui dentro de casa, que era aberto aqui na frente. E eles eram todos pequenos, a mais velha era a Ivonete e ela era muito tímida, né? Então eles me deram razão. Mas só que pediram pra eu não chamar mais a polícia, que quando eu precisasse, procurasse eles, que eles iriam resolver. E realmente eu precisei, dias depois eles voltaram. (...) Ai a minha menina ligou, que os meninos estavam mexendo aqui na casa, jogando pedra. Ai eu mandei que ela fosse, procurasse o rapaz. Ai ela foi lá, procurou o rapaz, esse rapaz desceu aqui, mandou descer, nem veio, mandou descer... e avisou, né? Que se eles continuassem a incomodar a família, a minha família, que eles desceriam, e não desceriam pra conversar. (...) E aí, a partir desse dia, eu passei a ter, assim, um... um... como é que eu posso te explicar? Uma comunicação [com o tráfico local]. [Ivete]*

Garantia de segurança, numa situação como a de Ivete, fazia toda a diferença. E, nesse caso, a polícia não era a força mais adequada para garantir segurança. Nas favelas de São Paulo, nos últimos dez anos fui me deparando, a cada vez com maior frequência, com um padrão de depoimentos que situa o “mundo do crime” local como parte da “comunidade”, e não seu oposto. Se há dez anos, quando se referiam à “comunidade”, os moradores falavam sobretudo das paróquias, agora se trata de uma referência aos territórios de favela, marcados também pela presença organizada do crime. A explicação é simples: *‘quem protege a comunidade? A polícia protege? Não. Então ela tem que se proteger’*<sup>17</sup>. Os grupos armados do crime local, pouco a pouco, assumem o

---

<sup>17</sup> A frase é de Mano Brown, líder do principal grupo de rap paulistano, no programa Roda Viva, da TV Cultura, exibido em outubro de 2007. No mesmo programa, e para consolidar esta percepção, o cantor recusou-se a usar o termo “traficante”, optando pela expressão, mais neutra, “comerciante”.

papel da força de coerção que normatiza as regras de convivência nas favelas (permitidos e interditos), e que implementa a justiça no varejo. Este uso da força, desde aproximadamente 2003, com a entrada do Primeiro Comando da Capital (principal facção criminosa de São Paulo) no comando do tráfico em Sapopemba, é marcado por uma violência sumária, porém normatizada estritamente, e considerada “legítima”, no plano local. Legítima, porque amparada em uma regra coletivamente aceita, ainda que por falta de outra opção<sup>18</sup>.

Ivete consegue essa “comunicação” com os traficantes do local, e os problemas com os vizinhos diminuem. Começa a participar de outras redes de sociabilidade na favela, e por essas redes consegue uma vaga como Agente Comunitária de Saúde, numa das duas equipes do Programa de Saúde da Família (Qualis) vinculados ao posto de saúde do Jardim Elba. A vaga foi obtida em seleção, na qual pesou seu engajamento voluntário em atividades comunitárias e de apoio na implantação da Unidade Básica de Saúde. O salário mínimo, que passou a receber, não garantiu uma mudança do panorama econômico da família; mas a rede de contatos no bairro aumentou significativamente. Quando eu me perdia pelas margens da favela, era só perguntar onde vivia a Ivete, que não tinha erro.

---

<sup>18</sup> Um jovem de Sapopemba me contou, em pesquisa, que seu primo fora assassinado depois de um “debate”. Perguntado o que é o debate, respondeu: *debate, discutir, o porquê, discussão; ver quem está certo e quem está errado, não é? (...)*. E depois explicou: *“se fez errado no passado, no presente você vai pagar, de qualquer jeito. Se você mata uma pessoa hoje, com certeza algum dia você vai morrer, de uma forma feia você morre. O meu primo, o meu primo matou, já... morreu de uma forma feia, na mão de ladrão. Não tem como, matou um filho do traficante, morreu... na mão de um amigo do dono, não é? Isso é confiar demais no colega... meu primo foi muito burro, confiar em colega, acabou morrendo por causa de colega. (...) Só que foi no debate, não sei direito [o que foi], o filho do cara tava bastante errado, não sei, ia matar, não sei o que. Meu primo acabou matando o filho [do traficante], aí foi no debate, (...), com os ladrão, testa a testa, aí ele falou assim: “tô certo – e era bem respeitado – e já era”. Aí os caras: “não, sou de tal lugar, sou de tal ladeira”, começaram a esquentar a discussão. Vamos junto, aí tinha dinheiro para um táxi, vamos embora, testa a testa. Você vai até lá, se estiver certo você pode ir embora, se tiver errado, você morre. Então ele estava certo, mas...[morreu]”. O debate é, portanto, um julgamento. Com testemunhas, acusação e defesa, juízes e advogados. A argumentação é ampla, mas as sentenças são sumárias. Para uma amostra impressionante deste procedimento, adotado com frequência, ver reportagem televisiva em que se constituiu um destes “debates”, a partir de escutas telefônicas: <http://br.youtube.com/watch?v=XVs9y11XfZQ>.*

Mas quando a vida da família parecia começar a se acertar, os filhos se tornaram adolescentes. A mais velha conseguiu um emprego numa casa de família, engravidou do dono da casa e foi viver com ele. Depois de alguns anos, trabalhou como vendedora de porta em porta, em outra casa de família, e numa metalúrgica. Só depois da separação é que voltou a viver com Ivete. Marcela, por outro lado, nunca trabalhou, nem estudou<sup>19</sup>; aos 15 anos de idade já tinha se aproximado do tráfico de drogas local, e se tornou dependente do crack aos 17. E havia mais cinco meninos mais novos que ela, entre 10 e 15 anos, todos crescendo mais ou menos próximos do “mundo do crime” desde esse período. Conforme eles cresciam, tinham as vidas mais tocadas pela violência da sociabilidade que estrutura esse universo. *A violência era demais*, me diz Ivete. Para tentar escapar dela, e daí fugir da sina de “bandidos”, era preciso “trabalhar”. E todos trabalharam, desde cedo.

#### OS FILHOS ADOLESCENTES: DO TRABALHO LÍCITO AO ILÍCITO

*Sempre fui um bom aluno, mas eu nunca gostei de estar lá na escola. Mas toda vez que eu estava lá eu aprendia. Minha mãe nunca foi assim, uma mãe chata. Acho até que ela foi muito legal, desse lado. Quando nós chegamos, estudei até a quarta série e depois parei para ir trabalhar. E não arrumava vaga [na escola] à noite. A gente estava naquele período em que até certa idade não estudava à noite. Ai eu trabalhava e não estudava. [Neto]*

O trabalho infantil esteve presente na totalidade das trajetórias estudadas em Sapopemba. Aqui, ele aparece mais claramente vinculado à evasão escolar. Neto e os irmãos deixaram de estudar para trabalharem juntos na feira, para cuidar de carros, ou para pedir dinheiro ou comida nas ruas. Por estarem na feira, onde se costuma vender caldo de cana, conseguiram uma outra

---

<sup>19</sup> *Ab, a Marcela nunca prestou para trabalhar. Ela deu muito trabalho para trabalhar. Todo trabalho que ela entrou, ela aprontou para sair logo. Ela ficava doídiinha, nunca ficou no trabalho, na escola então ela nem ia. Eu fazia matrícula dela e ela não ia. Tem a irmã dela de prova. [Ivete]*

“oportunidade”: foram agenciados, em grupo, para ajudar a descarregar fardos de cana-de-açúcar de caminhões, num depósito do bairro, em troca de gorjetas.

*Tinha um depósito de cana ali em cima. Ai nós ficávamos lá, e tipo, ganhávamos caixinha dos fregueses. Eles davam dinheiro pra nós. Passou um tempo, aí eu comecei a trabalhar mesmo. [Pergunta: Você não tinha salário, no começo?] No começo não, mas depois teve. Eu sei que passou cinco irmãos lá, trabalhando. [Neto]*

Quando começaram a ser remunerados, efetivamente, a renda vinha pela produção: R\$ 25 por “milheiro”. Um milheiro são mil dúzias de cana, descarregadas do caminhão, descascadas, cortadas e preparadas para serem vendidas aos engenhos de feira. Por precário e pesado que fosse, o trabalho dos meninos garantiu boa parte da renda da família. Os proprietários do depósito de cana eram comerciantes locais. Os adolescentes trabalharam três ou quatro anos ali, conheceram esta família dos donos do estabelecimento, eram “ajudados” por eles. Há muitas histórias contadas, sobre este período, e pela forma como se conduzem os depoimentos sobre a relação entre as duas famílias, sugere-se que, de certa forma e por algum tempo, reproduziu-se nesse trabalho uma relação *à la* Casa Grande & Senzala<sup>20</sup>. Como é usual nesta relação, o período foi repleto de fofocas, pequenos dramas cotidianos e pelas tentativas de “harmonização dos opostos”. Mas em Sapopemba, em 1999, as coisas já não funcionavam como no nordeste de Gilberto Freyre. Lázaro classificou assim o trabalho que faziam: *uma escravidão, mano*. Veio dele, a partir dessa percepção, a primeira ruptura explícita com o ordenamento social do trabalho. Aos 15 anos de idade, Lázaro seqüestrou a filha adolescente dos patrões, donos do depósito de cana.

*Na época que aconteceu isso [o seqüestro] eu trabalhava lá, era funcionário da família. E eu nunca fui de mexer, mas meu irmão...*

---

<sup>20</sup> Refiro-me, evidentemente, ao modelo de relações de trabalho centrado na relação entre grupos que ocupam, hierarquicamente, posições muito díspares, associada discursivamente às estratégias de “harmonização”, modelo descrito no clássico de Gilberto Freyre (2003, original de 1933).

*não sei o que acontecen, que caiu na boca deles [dos patrões] que alguns dos meus irmãos iam seqüestrar um filho deles. Isso foi uns 15 dias antes. E passou uns 15 dias já acontecen o seqüestro. Ai ela [a patroa] já foi falando que eram meus irmãos. Eu estava perto na casa dela, na hora. Eu fui buscar minha namorada na escola, que é minha esposa agora, a hora que eu virei a esquina eu ouvi os gritos... ai eu voltei e vi a viatura na frente da casa dela. Ai eu vim aqui, peguei minha mãe e falei: 'vamos lá ver o que tá acontecendo'. Na hora que eu cheguei lá, o sobrinho dela estava vindo aqui me chamar. Ai eu entrei dentro do carro e nós fomos procurar. Mas até então eu não sabia o que tinha acontecido. Ai ele foi me explicando... ó, seqüestraram a Érica, vamos atrás pra ver se nós achamos... andamos tudo, só que não achamos. Ai depois nós voltamos e ficamos na casa deles. Minha mãe falou pra mim que eles desconfiavam que era um dos meus irmãos... eu fiquei quieto. [Alex]*

*Na hora eu não tinha certeza, na hora mesmo que aconteceu [o seqüestro] eu não tinha certeza de que o Lázaro estava envolvido, mas só que o Alex chegou correndo, dizendo que a policia tava lá, na casa do patrão dele. E que estava na [Avenida] Água Espraiada. Que era para eu ir lá ver o que é que era. (...) Chegamos lá, a mãe da menina estava dizendo que era o Raul, que o Raul tinha seqüestrado a menina deles. Só que o Raul tinha sido preso oito dias antes. Falou: ou foi o Raul ou foi o Lázaro. Ai eu vim atrás do Lázaro, cheguei aqui não encontrei o Lázaro, e o Lázaro costumava entrar pra casa cedo. Ai foi que começou a desconfiança. Ai encostei [os outros meninos] na parede, fui perguntando. Ai Lázaro chegou, e falou. E os meninos falaram: foi ele mesmo, com o Teco e tal. Deu o nome dos meninos. Então a gente foi atrás. Eu chamei um menino que era do tráfico e pedi ajuda, pra resgatar a menina. Porque eu não podia chegar para o outro cara, e eles já tinham conversado por telefone, olha, devolve a menina, que eles já estão sabendo que o Lázaro está envolvido, vocês vão cair. Ai ele [o Teco] disse: 'eu só devolvo depois que derem o dinheiro', quer dizer, ele não ia respeitar a menina. Eu precisei pedir ajuda ao tráfico. Ai o rapaz que era do tráfico me ajudou. [Ivete]*

Inflexão. Numa passagem rápida, todo o quadro de referências de figuração da família na sociedade se altera. Lázaro era funcionário, e de uma hora para outra se torna seqüestrador. Alex era amigo dos sobrinhos e dos

filhos da família, e num golpe era suspeito de cumplicidade. As fofocas já haviam informado dos planos dos adolescentes. Lázaro já havia se articulado a outros amigos do bairro, a ação tinha sido preparada, os rumores circularam rápido. O desenrolar da história demonstra a que instâncias as famílias recorrem, em casos de necessidade: em primeiro lugar, às relações pessoais diretas; em segundo, ao tráfico de drogas, instância de resolução dos conflitos nessas relações.

*Então eu pedi a ajuda do traficante, porque eu fiquei sabendo que o outro menino que estava no seqüestro trabalhava na “boca”, trabalhava para essa pessoa. Ele [o traficante] se arriscou, pediu pra tirar a polícia do caso, que a polícia já tava envolvida, não é? Ele se arriscou, foi lá comigo, fui eu, ele e a dona da casa [mãe da menina seqüestrada]. (...) Fomos buscar a menina, resgatamos a menina do seqüestro. Eles [os funcionários da “boca”] respeitam o patrão. Têm medo do patrão. Chegamos lá, a menina estava lá, estava bem. (...) Se não fosse o traficante, ele [Lázaro] poderia estar ou morto, ou ter sido preso, por causa desse seqüestro. [Ivete]*

Lázaro não foi nem morto nem preso, por isso, mas foi repreendido pelo patrão, passou a lhe dever sua vida. Publicamente, foi um pequeno problema, uma denúncia desmentida. Na favela, o episódio reforçou a confiança da população no poder de arbítrio legítimo do crime, também como instância de autoridade para mediação e de resolução de conflitos. Hierarquias respeitadas, hierarquias reforçadas. Ivete salvou a menina e o filho, mas não conseguiu evitar a demissão paulatina de todos os outros da pequena empresa de cana.

*Passou algum tempo, o rapaz me mandou embora... eu perguntei pra ele se foi por causa do que meu irmão fez, né? Ele falou que não. Mas pra mim foi. (...) Não tiro a razão dele não. [Alex]*

Todos compreenderam que a demissão vinha da ruptura do acordo tácito anterior, depois de uma ação extrema. “Não tiro a razão dele não”. Mas em pouco tempo, a falta do “emprego” dos filhos homens não significaria

mais problema. A lógica da viração na rua tinha sido aprendida desde muito cedo, desde o período de guardar carros na feira. Os meninos sabiam que, mesmo que não houvesse mais serviços lícitos a desempenhar, o bairro ofertava uma série de serviços ilícitos que valiam à pena, alguns bem lucrativos. E ademais, alguns deles já haviam se acostumado a cometer pequenas infrações para complementar a renda doméstica. A aproximação das atividades organizadas do “mundo do crime” local foi progressiva, conforme eles cresciam.

*Você vai se envolvendo, vai crescendo, vai se envolvendo, você acaba se envolvendo num crime mesmo de verdade, alguém te apresenta a arma, você vê os caras voltando da fita<sup>21</sup> cheio do dinheiro, aí você quer também. Sua renda familiar é pouca, e tal, minha mãe não tinha dinheiro nem pra comprar um presente de natal pra nós, primeiramente [antigamente], então nós nos virávamos. Cada qual comprava a sua, fui conhecendo os caras, fui me envolvendo. [Lázaro]*

Lázaro repete o depoimento padrão, que escutei diversas vezes durante minhas pesquisas de campo: a “necessidade” em casa, a presença dos colegas próximos do “mundo do crime”, o monte de dinheiro de quem volta da “fita”. A apresentação às armas, o ritual da primeira ação criminal, e a recompensa. As coisas dão certo, “vamos tentar”<sup>22</sup>. Em geral vindos das famílias de menor renda entre os moradores (mas não só delas), os meninos e meninas que entram no “mundo do crime” encontram possibilidade de inserção em uma atividade remunerada, marcada por riscos, mas também pela promessa e efetiva possibilidade de consumo imediato. A remuneração pelo serviço é variável, mas sempre atrativa, e cresce conforme o nível de vinculação dos indivíduos à estrutura do negócio. Em Sapopemba, o plano de carreira da “firma” é claro e interessa: se os olheiros do tráfico (em geral

---

<sup>21</sup> A palavra “fita” tem significados distintos, a depender do contexto; aqui, trata-se de uma ação criminosa pontual.

<sup>22</sup> A fase inicial de envolvimento é de experimentação, e não são nada raros os casos de entrada e saída precoce do universo do crime, o que também desmistifica os termos do senso comum: “entrou, não sai mais”.

crianças pequenas, ou viciados em estágio avançado) varam noites nas vielas para ganhar até cinco reais, ou um “papel”, um menino de 17 anos chega a ganhar R\$ 100 numa noite, “passando” drogas na “boca” (ou “biqueira”). Seu superior direto chega a receber de R\$ 200 a R\$ 300 no mesmo período. “Às vezes R\$ 500”.

O acesso às armas de fogo e a inserção nessa “comunidade” facilita a associação das atividades no tráfico a outros tipos de crime, o que amplia ainda mais a renda potencial. Em Sapopemba, há redes organizadas de assaltos e roubos de carro, que subcontratam os adolescentes mediante pagamentos fixos. O dinheiro obtido é garantia de usufruto imediato dos bens fundamentais à vida “social” do jovem da periferia: tênis sofisticados, telefones celulares de último tipo, roupas de marca e, se possível, motos e carros com acessórios e aparelhagem de som. Quem ingressa no “mundo do crime” passa a dominar, para além dos códigos cotidianos da sociabilidade da periferia, uma série de códigos simples de conduta, mas estritos, distintos daqueles que situam “o favelado” nos degraus mais baixos da ordenação social. Entretanto, embora sejam distintos, estes códigos também são centrais, na “comunidade do crime”, para determinar a hierarquia e a coesão entre os indivíduos, como se viu no caso do seqüestro<sup>23</sup>.

Dos filhos de Ivete, Lázaro e Anísio começaram a fazer furtos à residência desde os 14 anos de idade, depois roubo de carros, depois assaltos à residência. Fernando e Raul também roubavam, mas principalmente traficavam. Marcela era a única, nesse período, que já estava no crime sem obter ganhos secundários: ela usava crack, já tinha se tornado dependente, e já dava muito trabalho para a família<sup>24</sup>. Ninguém tinha sido preso, embora a

---

<sup>23</sup> A “comunidade” na qual se ingressa, ao adentrar o mundo do tráfico, embora oposta aos códigos do “rapaz trabalhador da favela”, curiosamente também inclui o trabalho, o status e a ascensão social como medidas de hierarquização dos grupos. Um e outro universo (o tráfico e a sociabilidade oficial), por compartilharem-se e negarem-se simultaneamente, convivem lado a lado e coexistem em todas as favelas estudadas.

<sup>24</sup> Marcela circulava pelas bocas da favela, e nelas ocupava o mais baixo degrau hierárquico. Vigíando as vielas em troca de pedras de crack, ela seguia a rotina de manter-se acordada, por vezes dois ou três dias seguidos, desaparecendo de casa. Quando voltava, Ivete lhe dava

violência policial fosse freqüente, desde a chegada a Sapopemba. Ivete sabia de boa parte das ações criminais dos filhos, e sofria. Sofria pela dificuldade em mantê-los no caminho dos “trabalhadores”, e pelo medo de que algo ruim lhes acontecesse, sabia do risco que eles corriam. Orientava os meninos a não “optarem por este caminho”, acreditava que seria uma fase. Entretanto, tornando-se “ladrões” e “traficantes” mais conhecidos no bairro, os cinco meninos de Ivete que entraram no “mundo do crime”, como também é muito regular nas trajetórias de vida estudadas, tornaram-se mais visados pela polícia. E foram todos presos, diversas vezes, entre 2000 e 2007.

### O COMEÇO DAS PRISÕES, CRISE FAMILIAR

*Fui fazer um assalto lá no Jardim Santo André, numa pizzaria. Eu tinha 15 anos, fui pego pela polícia e fui preso. Acho que era o terceiro que eu fazia, naquela região ali mesmo. E depois, eu comecei a trabalhar um pouco, fiquei parado um tempo, desempregado, sem mexer com nada. Devido à situação estar ruim, eu comecei a me envolver com o crime de novo. Ai eu comecei a roubar, e no final de 2004, 11 de setembro de 2004, eu fui preso de novo. 11 de setembro de 2004. Assalto à residência, e tal, fiquei no 51º DP, não, foi na região do São Lucas. (...) Fiquei preso por um ano e sete meses. [Lázaro]*

Lázaro passa pela sua primeira unidade de internação para adolescentes aos 15 anos de idade. Corria o ano de 2000, a família estava em São Paulo havia cinco anos. A primeira prisão sempre significa uma passagem fundamental, que modifica o estatuto individual frente aos grupos de

---

remédios “tarja preta” para que dormisse, na tentativa de mantê-la sob sua proteção. Mas depois de algumas horas “apagada”, Marcela comia algo e retornava à “crackolândia” para mais alguns dias. Foi sua prisão em 2003 que interrompeu um ano e meio nesse ciclo. Outras instituições totais (utilizando o termo de Goffman, 2003) já o haviam interrompido antes: Marcela tem algumas internações para tratamento de dependentes químicos, em bairros distantes de Sapopemba, e foi internada em clínicas de saúde mental outras vezes. Trabalho especificamente com a história de Marcela em Feltran (2007).

sociabilidade e ao sistema político. Logo depois de Lázaro, Anísio foi preso por roubo. Marcela foi a terceira, assaltando um ônibus na Avenida Sapopemba.

Ivete diz que a primeira prisão de Marcela fez pensar que todos os seus filhos virariam “bandidos”, como havia profetizado a vizinha, desde a chegada deles ao bairro. Como sempre, depois da prisão de um dos familiares, a dinâmica doméstica se modifica. É preciso reestruturar as rotinas, para incluir nelas espaço para as audiências nos tribunais, as visitas às instituições de assistência jurídica e os grupos de apoio familiar. Tempo também para recompor as responsabilidades de cada membro da casa, e para ativar as redes de sociabilidade, que vão dar conta das crianças dos filhos presos. Hora de refazer a troca de favores com vizinhos, o que gera novas fofocas, e de repensar o orçamento doméstico, que passa a demandar recursos para as visitas e deslocamentos, que deixa de contar com os ganhos obtidos por quem agora está detido. O deslizamento nas figurações da família, frente às forças policiais, também é inevitável – agora, a casa de Ivete, que abriga “bandidos”, passa a ser alvo de invasões, em busca de seus filhos, a cada ação criminosa ocorrida no bairro<sup>25</sup>.

Imersa nesse turbilhão de mudanças, Ivete tenta refazer as expectativas de futuro, reconstruir as identidades e os lugares no mundo de onde olha para a vida. Como em todo momento reflexivo, que marca uma inflexão na trajetória, sobreveio uma crise. E no caso de Ivete, como a reflexão era gerada por processos radicais, a crise foi muito profunda.

*Quando meu primeiro [filho] foi preso eu tive uma crise muito forte, mas fiquei lúcida. Fiquei muito nervosa, muito abalada e tal, mas... fiquei lúcida, continuei a trabalhar e tudo. Quando o meu segundo filho foi preso, eu também ainda agüentei. Agora quando minha terceira filha foi presa... pelo fato dela usar droga, dela ter saído de casa, de eu ter lutado muito, muito mesmo, pra tirar ela das drogas... ter ido várias vezes na boca pra ir buscar ela, de saber que ela tava assaltando ônibus, do risco que ela tava correndo, de eu ter lutado... e*

---

<sup>25</sup> Trabalhei com detalhe esse processo em Feltran (2007).

*eu tomo conta dos dois filhos dela... então eu acho que com isso foi que eu vim ter a crise, né? (...) A minha filha ela foi presa e ela era usuária [de crack] dentro do tráfico. E eu senti que eu tinha perdido ela pras drogas, perdi uma batalha pras drogas. E isso me jogou mesmo em cima da cama, me deixou mesmo bem mal.*

*Eu tive um distúrbio mental. Eu cheguei a ficar, como dizem no popular, eu cheguei a ficar louca. Eu não reconhecia ninguém, não comia, não bebia água... café, era um gole de café, eu cheguei a emagrecer, fiquei bem magra. E eu levei 25 dias sem reconhecer ninguém. Nem mesmo meus filhos. Eles entravam no quarto, saíam, e eu ficava debaixo das cobertas. Ou era chorando ou era dormindo, ou era chorando ou era dormindo. (...) Eu cheguei a um ponto que se eu fosse pro hospital, eles me internariam no hospício. Cheguei ao ponto de perder toda a lucidez, toda a lucidez. [Ivete]*

A recorrência e a intensidade do sofrimento, vivido em casos assim, lançam por terra qualquer interpretação que enxerga a violência nas periferias como algo que está “banalizado”. Nada é banal, como se vê. O colapso nervoso pelo qual Ivete passa, associado à aparição de diagnóstico de distúrbio mental e depressão, foi também encontrado com frequência na pesquisa de campo. Deparei-me diversas vezes, nesses anos, com situações-limite, como estas. Há toda uma camada da população, muito submetida ao sofrimento cotidiano de quem lida com os limites entre a vida e a morte, que se torna muito vulnerável às patologias psíquicas<sup>26</sup>. No caso de Ivete, a crise foi ainda intensificada, na seqüência, pela prisão do Raul – um filho que parecia resistente aos convites para o crime, o “mais certo de casa”, como disse o Neto – e, finalmente, pela primeira internação na FEBEM de Fernando, o caçula.

---

<sup>26</sup> Instituída essa realidade, por vezes também se monta um ciclo de “medicalização” da pobreza, semelhante ao da criminalização. Nas unidades de internação da FEBEM é muito comum o diagnóstico de doença mental, para que, por exemplo, após as rebeliões, justifique-se o isolamento de adolescentes, que recebem remédios psiquiátricos para “acalmarem-se”. Foram três casos semelhantes obtidos apenas nessa pesquisa de campo. Uma dirigente de entidade especializada no trabalho com moradores de rua, no centro da cidade, me confirmou a impressão: *Nesse público nosso, Aldol [medicamento psiquiátrico] já virou bala.*

*Falei com ele [Fernando] que ele era o meu único filho que tinha tudo que eu podia dar. E era o único filho que eu tive condições de dar um tênis de 200 reais, porque o pai dá pensão. É pouca, mas dá. Que ele não tinha necessidade de roubar, que ele procurasse fazer um curso e que todo mês eu daria 50 reais a ele, da pensão dele, pra ele tomar sorvete com a namoradinha, pra passear... mas que ele não entrasse nessa vida, que essa vida não levaria ele a nada. Então, na semana seguinte ele foi preso, foi preso roubando um carro. Então eu não me culpo, né? Sofro muito por ele estar lá... porque eu tive ele, tive muito carinho por ele, porque ele foi o único filho que eu quis mesmo, que foi do meu segundo casamento. Os outros filhos foi na base do sofrimento, que eu tive. Sofro muito hoje, sou muito triste com isso, mas estou aceitando.[Ivete]*

Isso foi em 2003, e dois anos depois Ivete começava a elaborar frases com alternativas: *sou muito triste com isso, mas estou aceitando*. Em 2007, ela estaria já muito melhor, até porque, embora os filhos seguissem alternando períodos presos a períodos em liberdade, não havia mais muita novidade. Eram os mesmos cinco filhos os que “davam trabalho”. Os outros três seguiam sua vida de “trabalhadores”. Sete anos depois da primeira internação de Lázaro, e estável nesta distensão interna entre os filhos “trabalhadores” e os “bandidos”, a família tentava se recompor. E essa tentativa era, justamente, realizada no jogo de interações entre esses dois grupos.

### “TRABALHADORES” E “BANDIDOS” EM CASA

Hoje eu não me sinto culpada por eles. Por ter cada um optado pela vida do crime. Tem o Neto, tem o Alex, tem a Ivonete, não é? Os três não entraram pra vida do crime, não pegaram em droga. O Neto mesmo é um orgulho: ele tá passando a maior dificuldade, praticamente ele está desempregado [ainda não havia conseguido o emprego no shopping], a prefeitura não ajuda em nada, (...) tá ganhando pouco [como professor de capoeira no bairro]. A gente tá passando muita dificuldade em casa, mas ele continua firme. Que nem ele falou pra mim: ‘eu vou lutar pra fazer uma

faculdade; a senhora tem oito filhos, aqui em casa, no mínimo, era pra quatro, quatro fazerem faculdade. Mas não, todos eles optaram pela vida do crime... porque quiseram. Não foi porque a senhora quis. Foi porque quiseram. A senhora não fez por onde eles irem. Se a senhora fizesse por onde eles irem, eu ia, Alex ia, Ivonete ia. Mas não, eles foram porque quiseram. E não adianta, a senhora não vai mudar isso. A senhora precisa agora cuidar da senhora’.

[Ivete]

Neto e os outros dois filhos “trabalhadores” mantém a mãe firme com esta narrativa. Tentam tirar dela a responsabilidade pela trajetória dos irmãos. É preciso admitir a realidade - “não adianta, a senhora não vai mudar isso” – e há, portanto, que *conviver* com o fato de parte da família estar no crime. Sete anos depois, toda a família já sabe dos caminhos de cada um. “Não é algo tão incomum no bairro, afinal”. Nos últimos anos, amparada nessa idéia, inicia-se um processo de recomposição dos parâmetros e critérios de coesão do grupo familiar, com “trabalhadores” e “bandidos” *coexistindo* em seu interior.

Conforme a pesquisa prosseguiu, foi ficando cada vez mais clara a polarização discursiva no interior da família, e os modos como ela possibilitava uma síntese para fazê-los coexistir. Os filhos “trabalhadores” sempre falam muito sobre eles mesmos, contrastando sua experiência com a dos irmãos. Sempre reforçam sua resistência e as dificuldades que passam para manterem-se firmes no caminho. Diferenciam-se dos que estão no crime o tempo todo. Criticam a “opção” dos irmãos.

*É tipo assim: um trabalhador não consegue comprar um tênis que custa... agora tá barato, mas que custa R\$ 500. Ou um carro que custa R\$ 5 mil. Um trabalhador, pra conseguir comprar um negócio desse, ele vai ter que trabalhar dez, 15 anos, pra poder comprar. E no tráfico não, você trabalha 12 horas, o que você ganha em 12 horas no tráfico é o valor de tipo 15, 20 dias de trabalho, dependendo do seu salário. Então muitos rapazes se iludem. [Alex]*

*Do meu ponto de vista, é melhor você ser um trabalhador do que ser um traficante. É outra, também por causa que tráfico só dá dinheiro pro dono, o trabalhador [do tráfico] nunca que consegue, não é,*

*juntar muito. O trabalhador [do tráfico] muito que consegue é comprar um carro, comprar as roupas e mobiliar a casa dele. Mas nunca tem sossego. Você vai dormir, às vezes a polícia invade sua casa, é assim que funciona. Tipo você ser traficante, ou um ladrão, sempre tem um ou outro que cresce os olhos no que você tem, então você já vai arrumando inimizade, e chega uma hora que tem pessoas que cresce os olhos no que você tem, vem e te mata. Num adianta nada. Por isso é melhor você não ter nada... e o verdadeiro chefe mesmo nem aqui mora, não é? Não vai ficar aqui... vai para um lugar longe, que ninguém sabe onde mora. E só recolhendo dinheiro.[Alex]*

*Se todo mundo trabalhasse, tivesse emprego direitinho, registrado, você acha que tinha necessidade dessa casa ser assim do jeito que é? Não tinha nem necessidade da minha mãe trabalhar; se todo mundo contribuísse, a gente ia ter uma vida boa, não é? Salário bom para todo mundo, direitinho. Mas não, eles querem é ficar nessa vida mansa aí. Dormir, acordar meio-dia. [Ivete interrompe: “Vida de ladrão”; e Ivonete continua:] É... de ladrão não. De otário mesmo, porque eu penso assim, e não é porque sou evangélica não, porque eu sempre vivenciei assim: se fosse para eu partir para uma vida errada, eu ia ter que ganhar muito dinheiro. (...) Porque é isso, os caras roubam, traficam, vão presos e não têm uma toalha para levar, não tem um lençol, não tem uma cueca. (...) Se eu quisesse, eu tive muita chance de ir [para o crime]. (...) Olha, e não é problema de cabeça, essas coisas assim não. É safadeza deles mesmo. Porque se fosse para ser problema de cabeça, quem ia ter problema aqui sou eu. Quem era para ter problema sou eu, porque fui eu que mais sofri com meu pai. Eu sempre tive mais problema, no meio deles todos, sempre passei mais dificuldade, e nem por isso eu passei para a vida do crime, nem usei droga nem nada. [Ivonete]*

Alex diz que o tráfico só dá dinheiro para o dono, que os “trabalhadores do tráfico” não conseguem o que almejam, que é uma ilusão. Ivonete diz que, se ao menos os irmãos ganhassem dinheiro de verdade, aí “o crime compensaria”. Que quem teria justificativa para entrar no crime era ela, que sofreu mais do que todos, não eles. Na argumentação dos “trabalhadores”, sugere-se que o problema central seria que *o crime não rende o quanto deveria, o*

*quanto promete*. Aqui o problema da justificação é invertido: Ivonete, Alex e Neto é que são obrigados a encontrar justificativas para o fato de não terem “optado” pelo crime. O esforço incessante nessa argumentação coloca mais água no moinho – a necessidade de reafirmação dos argumentos, e de sua sofisticação progressiva, evidencia que a escolha oposta precisa de argumentação sofisticada para ser vencida.

Talvez até por isso, os cinco integrantes do “mundo do crime” não precisem falar muito. Nenhum deles se esforça por criar uma contra-argumentação convincente contra os irmãos, ou por tentar elaborar entre eles um grupo de aliados. Não comentam nem mesmo sobre esta divisão, dos “trabalhadores” contra os “bandidos”. Falam sempre por si mesmos, e só justificam sua entrada no crime se estimulados. Nunca se colocam fora da família, entretanto, e o que eles sempre reforçam, em seus depoimentos, é que *agora trazem dinheiro para casa*. Que ninguém mais “passa necessidade” ali.

Uma situação de observação me parece paradigmática deste novo código. Eu estava na casa de Ivete, acompanhado do Almir, um amigo da família, também morador do bairro, quando Lázaro chegou. De carro, som alto, boné para o lado, “estilo ladrão”. Parou em frente de casa, deixou o carro aberto. Mas desligou o som e tirou o boné, antes de entrar em casa. No portão, já sacou do bolso um maço enorme de dinheiro, que contou e recontou diversas vezes, exibindo-o. Vendo a cena, Alex pediu imediatamente R\$ 50, para a gasolina do carro; foi prontamente atendido. Comentaram rapidamente, entre si, que um colega, um conhecido da favela do Elba, tinha sido assassinado. Alex saiu, com o carro de Lázaro. Almir pediu para ele guardar o dinheiro, era “sujeira” ficar expondo tudo aquilo na porta de casa; se a polícia chegasse, ia todo mundo preso. Um minuto depois, Lázaro abriu a bolsa da mãe e colocou ali algumas notas de dez reais, sem que ela percebesse. Outros dez reais entraram em sua própria carteira. Caminhou então até a frente da casa; deu um grito para um menino que estava na esquina; de no máximo dez anos. Entregou-lhe todo o restante do dinheiro. O pequeno saiu correndo para entregar a encomenda ao patrão. Lázaro seguiu a conversa com Almir, são grandes amigos<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Este não foi o único caso, embora o mais explícito, em que vi os filhos de Ivete exibindo notas de dinheiro pela casa. As crianças buscavam R\$ 5 no armário do quarto, um dos filhos deixava

Para os cinco filhos envolvidos com o “crime”, não há necessidade de justificação discursiva. A validação de sua presença na família é de outra ordem, e a contribuição financeira me parece ser o elemento crucial dela. Para possibilitar um conforto maior para a mãe, retribuir-lhe de algum modo o esforço e o sofrimento que eles causaram, para auxiliar nas despesas, seja como for percebida essa colaboração financeira, ela se tornou estrutural na coesão da família, hoje. É desta polaridade que surge a condição de reciprocidade entre os dois grupos no interior da família. Mesmo que feita em termos distintos, essa reciprocidade os faz manterem-se como integrantes de um mesmo todo. O crime não “venceu” a moral familiar: lá dentro eles não falam de carros, motos, música e mulheres, temas e objetos dominantes na sociabilidade em seus grupos de amigos. Ao chegar em casa, Lázaro desliga o som, tira o boné, e saca o dinheiro do bolso. A família tampouco “venceu” o crime: ninguém mais exige que os rapazes deixem as atividades criminais, até porque elas ajudam no sustento de todos.

*[Tem um caso aqui que] a família toda é envolvida com o tráfico. A mãe é sozinha e até ela é envolvida. Você vê a situação de vida dela, é igual a minha. Uma situação de vida carente, que não tem condições financeiras nenhuma. Então ela criou os filhos e nisso ela entrou no mundo do crime, tá até hoje, e os filhos também. Todos também envolvidos com o mundo do crime. (...) E eu não posso mudar. Eu tento, até tento... tento dando conselho a um e a outro: ‘ah, porque você tá nessa vida? Sai dessa vida’. Mas o dinheiro, é muito dinheiro. É muito dinheiro. E você passar fome, não é? [Ivete]*

No plano simbólico, são os filhos “trabalhadores” que sustentam a estrutura do grupo. São o orgulho da mãe. No plano material, entretanto, o sustento da casa é garantido pelos filhos “do crime”. A família ganha provedores

---

RS 50 para as compras, outro tirava RS 10 da carteira do irmão para ir à padaria. Talvez a demonstração de que agora havia recursos se devesse, em alguns casos, à minha própria presença. Mas quase certamente era uma demonstração de relevância dos indivíduos, também para eles mesmos.

simbólicos e materiais, o que permite que se restabeleça. E assumida esta nova condição, a crise tende a passar (desde que nenhuma tragédia sobrevenha sobre ela, o que não é improvável). Entre o padrão discursivo daqueles depoimentos sobre a época das primeiras prisões dos filhos, que deixaram Ivete de cama, e o padrão encontrado nas últimas visitas, há um deslocamento evidente. No final de 2007, ela fazia até piada do vai e vem dos filhos: *estou só querendo ver quem vai ser o próximo a ser hospedado pelo governador*. A crise moral é controlada racionalmente, a condenação dos atos criminosos deixa de ser o centro da atenção. Trata-se de uma “opção” pela vida do crime, como outra qualquer<sup>28</sup>. O crime ou o trabalho passam a ser uma escolha individual – e cada escolha leva a um conjunto de conseqüências, um estilo de vida etc. Todos conhecem os códigos de uma ou outra “opção”, e ambas passam a caber dentro da família. A primeira garante mais claramente o sustento, mas torna a família vulnerável à polícia e às tragédias; a segunda é menos rentável, embora seja mais legitimamente aceita, no mundo social.

### “TRABALHADORES” E “BANDIDOS” NA LEITURA PÚBLICA: CATEGORIAS PLÁSTICAS

Até aqui, tratei da diferenciação entre “trabalhadores” e “bandidos” no universo privado, ou melhor, tratei das formas como esta categorização, oriunda das práticas sociais (a participação ou não na sociabilidade e nas ações próprias do “mundo do crime”), é traduzida no universo privado de uma família moradora de favela. Tentei demonstrar como essa categorização acelera suas reconfigurações, para finalmente conformar suas dinâmicas domésticas. Este processo de aproximação do “mundo do crime” das famílias, como no caso de Ivete, nunca opera sem tensão ou crise, nem é generalizado nas favelas

---

<sup>28</sup> *Eu continuo sendo respeitada por eles [os traficantes]. Onde eu estou, eles me cumprimentam, sabem que eu sou uma pessoa que não sou de incomodá-los, ou de mexer com a polícia. Ao contrário, se um chegar correndo e quiser se esconder, por mim se esconde, porque eu não posso fazer nada, não vou entregá-los. Porque eles levam a vida deles, cada um tem sua opção de vida, não é? [Ivete]*

ou periferias de São Paulo. Entretanto, esta “comunicação” entre família e praticantes de atos ilícitos e violentos passa a ser mais freqüente, redundando no que chamo de “*expansão do mundo do crime*” nas periferias, expansão entendida como alargamento do marco discursivo e das formas de relação social deste universo, que se nutre, como visto, da crise de outras perspectivas discursivas de ordenamento social nas periferias, notadamente o trabalho industrial, o horizonte de mobilidade ascendente das famílias e a religiosidade católica<sup>29</sup>.

Dado este passo, passo a tratar da distensão entre “trabalhadores” e “bandidos” em espaços mais amplos, ou seja, no universo social e nos debates públicos. Pois é justamente aí, nas dimensões mais amplas da organização social, que aparecem os sentidos políticos desta categorização, e que emerge com mais clareza o tema das relações entre cultura e política, nos termos tratados nessa publicação. Até porque, esferas mais amplas da organização social, e sobretudo nos espaços públicos, a categorização que opõe “trabalhadores” e “bandidos” opera de modo muito distinto do que acontece na família de Ivete, ou em outros espaços privados. Social e publicamente, estas categorias são muito mais plásticas, e não necessariamente se referem aos praticantes de atos criminais. Mais do que isso, nestas esferas não há composição possível entre “trabalhadores” e “bandidos” – ali, é consensual que os “trabalhadores” merecem *proteção*, e que os “bandidos” carecem de *repressão*. As forças sociais e públicas destinadas a um e outro, portanto, são opostas e complementares: a repressão dos “bandidos” significa proteção dos “trabalhadores”. Os conjuntos não se misturam (mas as categorias que os classificam incluem mais ou menos indivíduos em seu interior, a depender da situação).

Vejam, por exemplo, como as categorias de “bandido” e “trabalhador” são modificadas quando estudadas a partir de uma etnografia das formas de repressão que, em tese, seriam destinadas apenas aos primeiros. Durante minha pesquisa de campo, conheci três formas diferentes de ação das forças da ordem, na favela onde vive a família de Ivete: i) a repressão de rotina, pontual; ii) as operações policiais mais amplas, focadas em determinado

---

<sup>29</sup> Feltran (2008).

tema; e iii) a ação policial nas “crises de segurança pública”, como a que se seguiu aos “ataques do PCC” em maio de 2006<sup>30</sup>.

Estas três modalidades de ação repressiva tocaram o cotidiano da família de Ivete. Notei, entretanto, que nestas formas de ação policial, em alguns casos foram reprimidos apenas os meninos envolvidos com o “mundo do crime”, mas que, em outros casos, todos eles foram incluídos como “público-alvo” da polícia, inclusive os “trabalhadores”. Entretanto, pude notar que a disposição destas formas de repressão nunca foi alcatória. Havia regras para aplicá-la. E são justamente estas regras, variáveis caso a caso, que permitem a *plasticidade* na definição de quem são os “bandidos” a reprimir e, por exclusão, quem são os “trabalhadores” a proteger. Nas formas de definir quem são os “bandidos”, diferentes caso a caso, é que reside a dimensão propriamente política desta forma de nomeação e categorização social. É destas regras que retiro os argumentos conclusivos deste texto.

Parto de uma hipótese, um tanto preliminar, sobre como se definem as regras da disposição da repressão contra os “bandidos”. Proponho que, quanto mais “pública” (no sentido de centralmente organizada pelos atores dominantes do espaço público realmente existente) é a ação policial repressiva, menos especificamente voltada aos atos ilícitos, e mais claramente dirigida contra os indivíduos e grupos hierarquicamente inferiores, ela se torna. Quanto mais “pública” a repressão, por conseqüência, maior é o conjunto dos “bandidos”, mais inclusiva a categoria. Essa hipótese é desenvolvida nos três tópicos que seguem.

1) Nos períodos de “normalidade”, a ação policial repressiva é pontual, reativa a ações criminais pontuais, e muito seletiva: ela é dirigida praticamente apenas contra aqueles *indivíduos* já bem identificados como praticantes de atos criminais (os que têm “passagem pela polícia”, que são conhecidos por policiais e pelo bairro como “bandidos”, que seguem praticando crimes, como cinco dos oito filhos de Ivete). Esta repressão específica é teoricamente legal (porque os atos criminais ferem a lei, e devem ser reprimidos pelas forças da ordem) e, embora muitas vezes seja exercida ilegalmente (abusos, agressões, extorsão,

---

<sup>30</sup> Para discussão em torno destes episódios, ver Adorno & Salla (2007); Feltran (2008 – cap. 5).

tortura e mesmo execuções sumárias), ela é *legitimada*, social e publicamente. Afinal, reprimir os “bandidos” é um dever. Mesmo na família de Ivete, ninguém considera injusto (ou ilegítimo) quando os filhos “bandidos” são presos, mesmo que eles sejam agredidos pelos policiais ou torturados na delegacia. Até a possibilidade da morte de um deles, numa destas ações, é de certa forma esperada, pois atribuída aos riscos inerentes da atividade criminal. Para os que estão “na vida errada”, portanto, mesmo a repressão ilegal é legitimada. Entre os setores médios e as elites compartilha-se enormemente desta percepção, e ali considera-se plenamente justificável – quando não *desejável* – que a polícia assassine “bandidos” em suas ações. O noticiário sempre faz questão de destacar, na contabilidade dos mortos em chacinas e ações policiais em favelas, quantos entre eles tinham antecedentes criminais. Pois se tinham antecedentes criminais eram “bandidos”, e matar “bandidos” seria um acréscimo à ordem pública.

ii) Uma dimensão desta violência quase sempre é naturalizada. Trata-se da passagem entre a repressão ao *ato ilícito* e a repressão ao *indivíduo que o pratica*, que no senso comum se identificam. Nela, o ato ilícito preenche o corpo do indivíduo que o pratica. E absoluto no corpo do praticante, ato e indivíduo se identificam. Esta identificação não permite remissão – por onde este indivíduo circular, estará ali a ameaça do crime. A naturalização da imagem dos *indivíduos fora-da-lei* exige uma forma concreta de identificá-los. É possível, então, encontrar formas de identificar publicamente os “trabalhadores” e os “bandidos”. É então que aparecem os critérios sensoriais de identificação: os “bandidos” têm cor de pele escura, vestem-se e falam de maneiras próprias, têm modos de se portar e idade específica, enfim, quase sempre identificam-se com os “jovens das periferias”. Identificados socialmente os “bandidos”, a partir de critérios diacríticos, a ação pública concreta de repressão vai dirigir-se a eles.

É por isso que, nas *operações policiais ostensivas*, sempre mais “públicas” que as de rotina, também os grupos de amigos, vizinhos e familiares daqueles que praticam os atos ilícitos passam a contar entre os “bandidos”. Na “Operação Saturação” da Polícia Militar<sup>31</sup> na favela do Jardim Elba, no final

---

<sup>31</sup> Trata-se de um tipo de operação em que a polícia ocupa a favela por cerca de dois meses, com o intuito de inibir o tráfico de drogas. A ocupação se faz de surpresa, com cavalaria, veículos de

de 2005, as incursões da polícia à casa de Ivete foram marcadas por repressão indistinta, a todos os moradores. Ali, não havia diferença entre Neto e Lázaro: ambos eram jovens negros, moradores de favela, portanto “bandidos”. O *alargamento* do perfil identificado como alvo a reprimir foi muito claramente notado, e amparava-se na identificação diacrítica do “bandido”<sup>32</sup>. Os moradores reclamaram muito desta operação policial, muito mais do que reclamam das operações policiais de rotina, porque para eles, também tinham sido reprimidos nela alguns dos “trabalhadores” (considerados agora “bandidos”, pelas forças da ordem).

*iii)* Em maio de 2006, a hipótese da plasticidade da categoria “bandido” se tornou mais evidente. A facção criminosa PCC fez uma demonstração de força sem precedentes, em São Paulo, e em três dias assassinou mais de 50 policiais, em ataques armados contra suas bases e viaturas (inclusive uma em Sapopemba). Ao mesmo tempo, a organização provocou rebeliões em mais de 100 presídios e unidades de internação para adolescentes, no estado de São Paulo. Os “ataques do PCC”, como ficaram conhecidos os eventos, provocaram pânico na metrópole: o comércio e as escolas foram fechados, parte dos transportes deixou de circular, e todas as autoridades políticas foram forçadas a se pronunciar. Como reação, e demonstração de que a situação estava sendo controlada, a Polícia Militar iniciou uma ofensiva contra as periferias urbanas e sua população jovem. O saldo destes confrontos foi de 493 mortos, em uma semana<sup>33</sup>. Reconhecia-se que as ações da facção eram extremamente bem coordenadas e centralizadas, profissionais, e no entanto não se questionava que os alvos da repressão policial fossem adolescentes e jovens das periferias urbanas.

---

diversos modelos, helicópteros e policiais descendo deles de “rapel”. No Jardim Elba, foram inúmeras as denúncias de ilegalidade e arbitrariedade durante essa operação, lançadas em especial pelo Centro de Direitos Humanos de Sapopemba (organização civil de base local).

<sup>32</sup> Nestas operações, vêm às favelas muitos policiais que não estão no cotidiano do trabalho local, e que por isso não distinguem bem, entre os moradores, os que têm “envolvimento com o crime” dos que não têm. E, então, todos passam a ser “bandidos” até que provem o contrário.

<sup>33</sup> Segundo pesquisa realizada junto a 23 Institutos Médicos Legais do estado. Ver Adorno & Salla (2007).

Acompanhei a investigação de alguns casos de homicídio ocorridos próximos da área de minha pesquisa de campo, naqueles dias. Em São Mateus, ao lado de Sapopemba, cinco jovens, entre eles o sobrinho de um dos meus informantes de pesquisa, foram executados em uma chacina, na manhã seguinte ao início dos “ataques”. Os jovens seguiam à pé para seu trabalho, numa fábrica do bairro, quando foram abordados por um carro, colocados contra a parede e executados. A chacina foi praticada por policiais à paisana, no início da “vingança” pelos colegas mortos<sup>34</sup>. Sendo ou não “trabalhadores”, estes meninos pareciam-se com “bandidos”, e foram computados neste conjunto. Centenas de outros jovens moradores das periferias foram mortos, em uma semana, por partilharem os sinais físicos que identificam os “suspeitos”, no senso comum. Já não importava se eles praticavam ou não atos ilícitos. Mais do que isso, o assassinato destes jovens, computado publicamente pelo noticiário como morte de “suspeitos”, contribuía para acalmar a opinião pública sobre os eventos, e fazer a metrópole retomar as rotinas. Essas mortes, nitidamente ilegais, geraram protestos no plano local, mas no mundo público foram consideradas uma defesa do Estado democrático de direito, contra uma insubordinação inédita do “mundo do crime”.

Em suma, na repressão policial de rotina, o conjunto dos “bandidos” é específico: trata-se daqueles indivíduos que praticam atos ilícitos e participam do “mundo do crime”. Nas operações policiais mais amplas, este conjunto se alarga para incluir aqueles que vivem e se relacionam com eles. E em situação de “guerra” dos “trabalhadores” contra os “bandidos”, todos os jovens moradores das periferias urbanas tornam-se “bandidos”. A plasticidade da categoria “bandido” mostra-se de modo notável, e nota-se também que, em todos os casos, a parte da identificação prévia do ato ilegal ao corpo daquele a quem se pretende atribuir a nomeação de “bandido”. A partir desta identificação, quaisquer ilegalidades da repressão podem ser legitimadas como combate ao “crime”.

---

<sup>34</sup> Por ser importante para o argumento apresentado aqui, é preciso dizer que nenhum deles tinha envolvimento com o “mundo do crime” local.

Se a divisão entre “trabalhadores” e “bandidos” não tem se demonstrado um problema de ordem legal, mas de repartição da *legitimidade*, esta forma de nomear a divisão do conjunto social se torna, então, inteiramente política: a categorização bipolar entre “trabalhadores” e “bandidos” define nada menos que o acesso ao “direito a ter direitos”<sup>35</sup>, elemento central na conformação do mundo público. Esta nomeação define, então, quem pode e quem não pode estabelecer-se como sujeito nos espaços públicos, e quem são os adversários a serem reprimidos. Esta é a chave, bastante preliminar, que utilizo para compreender o ciclo ascendente de violência ilegal, portanto criminosa, que se legitima social e publicamente, e, assim, passa a coexistir com os mecanismos democráticos de resolução dos conflitos sociais, no Brasil contemporâneo.

Se há algum sentido nisso, deve-se reconhecer que o funcionamento democrático brasileiro tem incluído, como parte constitutiva de seu desenho normativo *de fato*, o emprego tanto da violência legal quanto da violência ilegal para a manutenção das fronteiras de acesso à legitimidade e à política. A violência que seria disposta para limitar a expansão do crime e garantir a normalidade democrática, portanto, tem reforçado o registro imanente da criminalidade (a ilegalidade), e assim tem fechado um ciclo que garante o crescimento do “mundo do ilícito” também para além das periferias urbanas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Sérgio; SALLA, Fernando. “Criminalidade organizada nas prisões e os ataques do PCC”. *Estudos Avançados*, Dossiê Crime Organizado, São Paulo, n. 61, 2007.
- ALMEIDA, Ronaldo. “Religião na metrópole paulista”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n.56, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

---

<sup>35</sup> Arendt (2000, p. 330).

- \_\_\_\_\_. *O declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos do Homem. Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 2000.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. *Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Campinas: Unicamp, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Vinte anos depois: a construção democrática brasileira, vista da periferia de São Paulo”. *Lua Nova Revista de Cultura e Política*. São Paulo, 2008a.
- \_\_\_\_\_. “A fronteira do direito: política e violência na periferia de São Paulo”. In: DAGNINO, Evelina; TATAGIBA, Luciana. *Democracia, sociedade civil e participação*. Chapecó: Argos, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Desvelar a política na periferia: histórias de movimentos sociais em São Paulo*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/FAPESP, 2005.
- FONSECA, Cláudia Lee Williams. “Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse”. *Cadernos Pagu*, n. 26, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez, 2002.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Global, 2003.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- MARQUES, Eduardo, TORRES, Haroldo. (orgs.). *São Paulo: segregação, pobreza e desigualdades sociais*. São Paulo: Editora SENAC, 2005.
- TELLES, Vera da Silva, CABANES, Robert. (orgs.) *Nas tramas da cidade: trajetórias urbanas e seus territórios*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, IRD, 2006.
- VILLAÇA, Flávio. *Espaço intra-urbano no Brasil*. São Paulo: Studio Nobel, FAPESP, Lincoln Institute, 2001.
- Temáticas*, Campinas, **15**(30):11-50, jul./dez. 2007

# AS RELAÇÕES ENTRE CULTURA E POLÍTICA NA PÓS-MODERNIDADE: REFLEXÕES SOBRE O ‘CASAMENTO GAY’

*Gustavo Gomes da Costa Santos\**

**RESUMO:** Nos últimos anos, as demandas em torno do reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo têm ganhado grande visibilidade no debate político em vários países do mundo. O presente texto propõe refletir sobre as intrincadas e complexas relações entre cultura e política a partir da análise das temáticas da cidadania, direitos sexuais e, mais especificamente, sobre a polêmica em torno do “casamento gay”. A partir do debate acadêmico e de resultados preliminares da pesquisa de doutorado que desenvolvo atualmente no Brasil e na África do Sul, tentarei demonstrar como a questão da nomenclatura atribuída nos textos legais a estas uniões (união civil, parceria civil ou casamento) refere-se não só ao leque de direitos concedidos, mas também ao estatuto simbólico conferido a estas uniões. O texto busca também contribuir com o debate e a reflexão mais amplos em torno da garantia de direitos e do reconhecimento legal destes “novos” arranjos conjugais.

**PALAVRAS-CHAVE:** reconhecimento, cultura e política, casamento gay, cidadania.

## INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, as demandas por reconhecimento e garantia de direitos para gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais (doravante GLBT<sup>1</sup>) têm conquistado uma crescente visibilidade em diversos países, principalmente

---

\* Doutorando em Ciência Política pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

<sup>1</sup> Para maiores detalhes sobre a proliferação do uso das “letrinhas” como forma de abarcar os diversos sujeitos políticos internos ao movimento homossexual, consultar Facchini (2005).

em virtude da proliferação das Paradas do Orgulho GLBT nas grandes cidades do mundo. Antes apontados como indivíduos com comportamentos sexuais “patológicos” e moralmente repudiados, os homossexuais têm ocupado cada vez mais o espaço público, de onde demandam a legitimidade e o reconhecimento de suas práticas e identidades frente à sociedade.

Em consequência destas reivindicações, diversos países do mundo têm reconhecido o direito à privacidade e à expressão legítima da homossexualidade, ao aprovar várias leis anti-discriminação e ao despenalizar a prática da sodomia, considerada crime sujeito à prisão em vários países<sup>2</sup>, inclusive em diversos estados dos EUA. Além de demandas contra a homofobia e por não-discriminação, os GLBT têm crescentemente demandado por parte da sociedade civil, mas principalmente frente ao Estado, o reconhecimento legal, e os direitos correlatos, das uniões entre pessoas do mesmo sexo. Diversas leis e regulamentos já foram aprovados em vários países e reconhecem, com diferenças significativas no estatuto legal e na amplitude de direitos garantidos, estas uniões. Já em outros países, grupos de defesa dos direitos de GLBT encontram grande resistência por parte de grupos conservadores em aprovar leis que concedam, em alguma medida, direitos a estes casais. A resistência em reconhecer a legitimidade das uniões entre pessoas do mesmo sexo aponta para o impacto que estes “novos arranjos conjugais” têm nas noções correntes de privacidade, conjugalidade, parentalidade e família. Mais ainda, a arena da disputa política pelo reconhecimento das uniões entre pessoas do mesmo sexo têm se constituído como um importante espaço de elaboração dos chamados “direitos sexuais” como parte integral e indivisível dos direitos humanos universais (Vianna & Lacerda, 2004).

A reivindicação pelo casamento gay, termo amplamente utilizado na opinião pública para se referir às demandas por reconhecimento de casais do mesmo sexo, suscita intensos debates não só na opinião pública como também entre ativistas dos direitos de GLBT e feministas. Há um amplo questionamento

---

<sup>2</sup> Nos EUA, as leis anti-sodomia só foram revogadas após serem declaradas inconstitucionais pela Suprema Corte na decisão *Lawrence vs. Texas* em 2003.

nestes movimentos sociais sobre a relevância de reivindicar o direito de casais do mesmo sexo ao casamento e sobre as possíveis potencialidades emancipatórias e/ou “perigos” normatizadores resultantes do reconhecimento legal destas uniões. Os diferentes termos atribuídos a elas nos textos legais ao redor do mundo (união civil, parceria civil, pacto de solidariedade, pacto de convivência ou casamento) atestam para a importância que a nomenclatura tem não só no leque de direitos concedidos, mas também no estatuto assumido por estas uniões em relação aos casais heterossexuais (Auchmuty, 2004 e Kitzinger & Wilkinson, 2004). É na chave da disputa em torno dos conteúdos e dos significados atribuídos a estas uniões no âmbito legal que este texto propõe refletir sobre as intrincadas e complexas relações entre cultura e política.

Para isso, proponho refletir de forma sucinta sobre as temáticas de cidadania e direitos sexuais, de forma a contextualizar o debate sobre o “casamento gay” numa discussão mais ampla não só das relações entre cultura e política, mas também sobre a formulação de “novos” direitos (no caso específico, o direito à diferença). Posteriormente, farei um pequeno resumo do debate acadêmico e da polêmica suscitada por ativistas feministas e pró-direitos GLBT em torno do casamento gay. Como tentarei demonstrar, este debate tem diversas facetas que vão além da polarização entre posições favoráveis e contrárias ao reconhecimento legal destes casais. Por fim, a luz do debate acadêmico e dos resultados empíricos preliminares da pesquisa de doutorado que estou desenvolvendo sobre direitos sexuais no Brasil e na África do Sul, tentarei contribuir com o debate e a reflexão em torno da garantia de direitos e reconhecimento legal destes “novos” arranjos conjugais.

## **CIDADANIA E DIFERENÇA: A CONTRIBUIÇÃO FEMINISTA E A FORMULAÇÃO DOS DIREITOS SEXUAIS**

O tema da cidadania tem suscitado intensos debates em várias correntes acadêmicas dentro das Ciências Sociais. Apesar das diversas formulações dadas ao conceito de cidadania e das críticas subseqüentes, ele tem sido uma importante ferramenta na luta de diversos grupos em busca de reconhecimento

e transformação sociais em vários contextos sócio-políticos. Uma das clássicas formulações do conceito foi dada por T.H.Marshall (1967). Para ele, a cidadania seria um *status*, garantido pelo Estado, àqueles reconhecidos como pertencentes a uma determinada comunidade política. Ela seria constituída de três dimensões, a saber, a dimensão dos direitos civis (liberdade e garantias individuais, como direito à vida e à propriedade), dos direitos políticos (direito ao voto, à livre associação) e dos direitos sociais (direito a serviços sociais como saúde, educação, previdência). Para Marshall, estas dimensões estariam vinculadas, no caso inglês, a diferentes momentos de luta dos atores sociais, em um processo de alargamento crescente do conteúdo da cidadania.

Embora amplamente utilizada, a noção de cidadania enquanto *status* de pertencimento a uma comunidade política foi alvo de diversas críticas, dentre elas, das teóricas feministas. Para elas, o conceito de cidadania, assim formulado, acabaria por reproduzir a separação, cara ao pensamento político ocidental, entre a esfera pública e privada. A esfera pública seria o espaço do exercício da cidadania, dos direitos e da participação política. Nela encontraríamos o Estado, que regula minimamente a sociedade, provendo segurança e garantia dos direitos de propriedade aos cidadãos. A estes também seria garantido o direito de eleger os seus representantes, responsáveis por influir nas decisões tomadas pelo Estado. Já na esfera privada, encontrar-se-ia tanto o espaço da intimidade pessoal (vida conjugal, família, sexualidade) quanto da reprodução material (Arendt, 1997). A esfera privada seria o espaço do exercício da liberdade individual, da busca dos interesses e da realização pessoal.

Para a crítica feminista, no entanto, esta separação pressuporia a exclusão das mulheres da esfera pública, relegando-as ao papel de mantenedoras do espaço privado do homem. A associação das mulheres à esfera privada vincular-se-ia também a idéia de que a mulher estaria presa à natureza, responsável pela reprodução e cuidado da prole. Haveria, portanto, uma subordinação do espaço privado pelo público, em que o privado forneceria as condições materiais para o exercício da cidadania (masculina) no âmbito público. A exclusão da mulher da esfera pública relegava-a ao papel de mera “propriedade” do homem, presa a esfera privada e incapaz de expressar seus desejos e direitos no âmbito público (Dietz, 1992).

Outro pressuposto ao conceito de cidadania, segundo a crítica feminista, seria a idéia de universalidade. Dado que todos os indivíduos seriam detentores do status da cidadania, portanto iguais em direitos e deveres perante a lei, estaria presente a idéia de que, no espaço público, todos seriam cidadãos e, com isso, suas particularidades estariam “suspensas”. Estes cidadãos seriam considerados “iguais”, independentes das suas diferenças e desigualdades (Young, 1989). Porém, ao proceder desta forma, o universalismo criaria uma situação na qual os grupos sociais subordinados (mulheres, negros, homossexuais) teriam que renunciar a suas experiências particulares para adotar um ponto de vista comum que serviria apenas para reforçar os privilégios dos grupos dominantes (homem-branco-heterossexual) (Young, 1989). O universalismo promoveria a homogeneização dos grupos sociais, negando seus contextos específicos, quando não oprimindo e assimilando-os ao ‘modelo universal’ de cidadão.

Outra apropriação do conceito de cidadania foi feita, segundo Dagnino (1994), por vários movimentos sociais brasileiros nas décadas de 80 e 90. Ao contrário da ênfase, dada por Marshall, ao conceito de cidadania enquanto um status jurídico de pertencimento a uma determinada comunidade política, a autora demonstra como a prática destes movimentos sociais fez emergir a idéia de cidadania enquanto uma estratégia política, o que significa, segundo a autora:

*(...) enfatizar o seu caráter de construção histórica, definida, portanto, por interesses concretos e práticas concretas de luta e pela sua contínua transformação. Significa dizer que não há uma essência única imanente ao conceito de cidadania, que o seu conteúdo e seu significado não são universais, não estão definidos e delimitados previamente, mas respondem à dinâmica dos conflitos reais, tais como vividos pela sociedade num determinado momento histórico. Esse conteúdo e significado, portanto, serão sempre definidos pela luta política. (Dagnino, 1994, p. 107)*

Dentre suas principais características, esta “nova cidadania” pressupõe a redefinição da idéia de direitos enquanto “direito a ter direitos”, isto é, inclui a “invenção/criação de novos direitos, que surgem de lutas específicas e de

suas práticas concretas” (Dagnino, 2000, p. 86). O conceito pressupõe também a constituição de sujeitos políticos ativos, que definiriam os seus direitos e lutariam pela sua garantia. Mais do que inclusão em um dado sistema político, a nova cidadania implica participar na própria definição do sistema. Ela vai para além do sistema político-institucional, ao propugnar uma nova forma de sociabilidade, em um formato mais igualitário. Neste sentido, a idéia da nova cidadania afirmaria o nexo constitutivo entre as dimensões da cultura e da política, na medida em que é uma estratégia política que enfatizaria o caráter intrínseco e constitutivo da transformação dos valores e práticas culturais para a construção de uma sociedade democrática.

A questão da diferença, cara à teoria feminista, também é contemplada visto que, enquanto uma estratégia, o conteúdo da cidadania é “sempre definido pela luta política e é, portanto, capaz de incorporar dimensões da subjetividade, aspirações e desejos, em suma, interesses (...) na medida em que esses interesses, através da luta política, consigam se generalizar como interesse coletivo e se instituir em direitos” (Dagnino, 1994, p. 113).

E é dentro desta formulação da cidadania que podemos vislumbrar as lutas do movimento GLBT em prol da livre orientação sexual. Visto que a noção de nova cidadania contempla a dimensão da transformação cultural e a invenção/criação de novos direitos, é possível localizar a formulação dos direitos sexuais como um modo de articular a luta do movimento GLBT (e em grande medida, também do próprio movimento feminista) dentro do discurso mais amplo da cidadania. Porém, devido à própria natureza do conceito de nova cidadania, no qual os significados e conteúdos dos direitos não são um dado e estão intrinsecamente ligados à luta política, os direitos sexuais ainda estão em debate e o seu conteúdo ainda em disputa.

Por sinal, este debate tem ganhado grande visibilidade nos últimos anos na arena internacional<sup>3</sup>. Ele está inserido em um processo mais amplo de especificação dos direitos humanos iniciado em 1966, com a assinatura dos

---

<sup>3</sup> Em grande medida, este debate tem sido levado a cabo por acadêmicos, ativistas e juristas empenhados na luta pela defesa dos direitos humanos.

Pactos Internacionais de Direitos civis e Políticos e o de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. A preocupação crescente com os direitos reprodutivos e sexuais das mulheres aponta para a importância que a reprodução e a sexualidade vêm ganhando na definição do que ficou conhecido como os “direitos humanos de segunda geração” (Vianna & Lacerda, 2004). Foi a partir das Conferências Internacionais sobre Populações e Desenvolvimento, realizada no Cairo, e sobre a Mulher, realizada em Pequim, que a temática da sexualidade foi incluída nos debates sobre direitos humanos, a partir das preocupações em torno da reprodução e da sexualidade femininas (Raupp Rios, 2006). Embora vários grupos feministas tenham tentado ampliar a questão dos direitos sexuais, a fim de abarcar questões relacionadas à livre expressão sexual, a forte oposição das delegações do Vaticano e dos países islâmicos na Conferência do Cairo, em 1994, fez com que o documento final se restringisse à saúde reprodutiva e aos direitos reprodutivos (Vianna & Lacerda, 2004). Por sua vez, a Conferência da Mulher realizada no ano seguinte, definiu de forma mais explícita a relação entre direito e sexualidade, ao tratar da questão da “saúde sexual”. Com isso, aumentou-se o leque de preocupações dos direitos sexuais para além da reprodução, ao estabelecer, na sua plataforma de ação, o direito da mulher “a ter controle sobre os aspectos relativos à sexualidade, incluída sua saúde sexual e reprodutiva, e de decidir livremente a respeito destas questões” (Vianna & Lacerda, 2004, p. 28).

Mesmo levando em conta a relevância das discussões sobre os direitos reprodutivos e sexuais a partir da perspectiva feminina, Raupp Rios (2006) aponta para a restrição do discurso dos direitos sexuais apenas à idéia de “saúde sexual”. Mais ainda, o autor exorta a necessidade de ampliar a discussão, a fim de abarcar questões como a livre expressão sexual, a pornografia e os/as profissionais do sexo. Além disso, o foco na idéia de “saúde sexual” pode acarretar conseqüências negativas, visto que, ao remeter a regulação dos direitos sexuais ao âmbito das ciências médicas, acabar-se-ia por, mais uma vez, definir o que é “bom” ou “mau” em relação à sexualidade (Carrara, 2004). A fim de evitar tais conseqüências, Raupp Rios (2006) propõe alguns elementos básicos para a formulação de um “direito democrático da sexualidade” que se insere num contexto mais amplo de reivindicações pela democratização de vários

setores da vida individual e coletiva. Para ele, o direito democrático da sexualidade não pode se restringir apenas a proteger grupos socialmente subalternos, em função do gênero e da orientação sexual. Baseando-se nos princípios da liberdade, igualdade e dignidade, o autor afirma ser necessário alargar e aprofundar a compreensão dos direitos sexuais e propiciar instrumentos para a proteção jurídica de condutas e preferências sexuais, sem a necessidade de se fixar a identidades e práticas sexuais definidas a priori por um quadro monolítico de classificações sexuais. Nas suas palavras:

*(...) o direito da sexualidade pode propiciar proteção jurídica e promoção da liberdade e da diversidade, sem fixar-se em identidades ou condutas meramente toleradas, ou limitar-se às situações de vulnerabilidade social feminina e suas manifestações sexuais. É necessário invocar princípios que, velando pelo maior âmbito de liberdade possível e igual dignidade, criem um espaço livre de rótulos ou menosprezos a questões relacionadas à homossexualidade, bissexualidade, transgêneros, profissionais do sexo (Raupp Rios, 2006, p.14).*

Destes princípios emergiriam uma série de direitos, dentre eles, o direito à liberdade, autonomia, integridade, prazer e segurança sexuais, além dos direitos às escolhas reprodutivas livres e responsáveis e à informação sexual livre de preconceitos e discriminações (Raupp Rios, 2006).

Outro importante trabalho acerca da temática dos direitos sexuais foi apresentado por Corrêa (2006), que aponta as diversas polêmicas e os vários entrecruzamentos entre enredos teóricos e visões políticas. Tal como Raupp Rios, Corrêa demonstrou as dificuldades encontradas por várias ativistas feministas em ampliar o debate em torno dos direitos sexuais para além das questões da saúde sexual e da reprodução feminina em vista da intensa homofobia existente em diversas instâncias internacionais. Contudo, ela salienta a importância que outras instâncias supra-nacionais, a exemplo da Comissão Européia de Direitos Humanos, têm tido na ampliação deste debate, ao julgar situações de discriminação, casamento, adoção, identidade de gênero e até mesmo referente à privacidade de grupos sadomasoquistas.

Vários países têm aprovado legislações reconhecendo o direito à diversidade sexual e outros tantos têm discutido a possibilidade de aprovação de leis que reconhecem as uniões entre pessoas do mesmo sexo (Corrêa, 2006). Para Corrêa, a “revolução sexual” dos anos 60 fez da sexualidade um tema político na era contemporânea e as várias teorias pós-modernas, ao criticarem o essencialismo e extraírem o sexo da ordem do natural e do biológico, foram imprescindíveis para movimentos que se mobilizam em torno das questões da sexualidade e de direitos sexuais. Porém, na visão da autora, o ponto fundamental que perpassa estas demandas por direitos sexuais é que os sujeitos da política sexual “ultrapassaram a linha vermelha”; isto é, não mais restringem seus esforços intelectuais e políticos apenas na desconstrução dos dispositivos da sexualidade e das identidades por eles definida. As demandas por direitos sexuais prosperam “definitivamente no espaço discursivo e institucional da produção da própria ‘lei’” (Corrêa, 2006, p. 105). Apesar do grande ceticismo em relação às noções clássicas de “sujeito político”, “lei”, “direito” e até mesmo a possibilidade de “emancipação” de grupos subalternos presentes na literatura filosófica, estes sujeitos da política sexual estão intensamente envolvidos com discursos e plataformas institucionais comprometidas com a lei e os direitos humanos (Corrêa, 2006).

É neste último ponto que os trabalhos de Raupp Rios e Corrêa se aproximam e apresentam uma pergunta, explícita ou implicitamente, recorrente na literatura: será possível a elaboração dos direitos sexuais (ou de “um direito democrático da sexualidade”) que possibilitem o reconhecimento e amparo legais e a proteção jurídica das diversas expressões de identidades e práticas sexuais, sem com isso negar o caráter fluído, instável e contingente destas mesmas identidades e práticas? Mais ainda, é possível formular estes direitos sexuais sem criar novas hierarquias e exclusões, contemplando assim o maior número de identidades e práticas sexuais? Esta parece ser uma das principais perguntas que perpassam todo o debate em torno dos direitos sexuais concernentes à orientação sexual e principalmente em torno da questão do casamento gay. É o que será discutido a seguir.

## CIDADANIA E DIREITOS SEXUAIS: REFLEXÕES SOBRE O RECONHECIMENTO LEGAL DAS UNIÕES ENTRE PESSOAS DO MESMO SEXO

É difícil definir com precisão o momento em que a discussão sobre conjugalidade e parentalidade de gays e lésbicas surgiu internamente no movimento homossexual em nível mundial. Nos seus primórdios, o movimento de liberação gay lutou pela afirmação de uma identidade homossexual que recusava os estereótipos que vinculavam a homossexualidade a uma suposta “patologia” ou “transtorno sexual”. Além disso, afirmava a necessidade de liberação da sexualidade e criticava ferozmente o machismo e o sexismo existente na cultura e nas relações sociais (Engel, 2001 e MacRae, 1990). Na década de 80, com o advento da AIDS e a morte de vários ativistas, o movimento homossexual teve uma mudança radical no foco de ação em vários contextos nacionais e passou a trabalhar intensamente com campanhas de prevenção à doença junto à comunidade homossexual. No auge da epidemia, muitos homossexuais buscaram estabelecer relacionamentos monogâmicos e estáveis como forma de proteção contra a doença. Neste sentido, é provável que a AIDS tenha tido impacto na importância que as demandas por direitos concernentes à conjugalidade homossexual obtiveram no movimento nos últimos anos.

Embora existam registros de reivindicações pelo direito ao casamento entre homossexuais na década de 70 nos EUA (Josephson, 2005), a questão do reconhecimento de direitos de casais do mesmo sexo ganhou projeção mundial quando a Suprema Corte do estado do Havaí, em 1993, chegou a veredicto que abria a possibilidade de reconhecimento destes casais pela lei (Fassin, 2001 e Chauncey, 2004). Desde então, a questão dos *same-sex marriages* passou a povoar constantemente os debates na opinião pública por todo o mundo. Vários países europeus aprovaram legislações que reconheciam a legitimidade destes casais e garantiam direitos patrimoniais, mas em sua maioria, vedavam a adoção de crianças (Kitzinger & Wilkinson, 2004). Nos EUA, a reação conservadora veio com a aprovação do “Ato de Defesa do

Casamento”<sup>4</sup> em 1996, definindo a instituição do casamento como a “união legal entre um homem e uma mulher enquanto marido e mulher” e facultando aos estados o direito de não dar efeito a uniões entre pessoas do mesmo sexo realizadas em outros estados. Isto, no entanto, não evitou que vários estados aprovassem legislações que garantiam direitos patrimoniais para casais homossexuais, a exemplo do estado de Vermont.

No Brasil, o debate sobre conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo tem como marco a apresentação, na Câmara dos Deputados em 1995, do projeto de lei de união civil pela então deputada Marta Suplicy (PT/SP). Tachado de “casamento gay” pelos seus opositores e pela grande imprensa, o projeto gerou diversas polêmicas. A principal delas foi sobre o uso do termo “união civil” no projeto. Ele fazia alusão à união estável heterossexual e poderia fazer com que o projeto fosse barrado na Comissão de Constituição e Justiça por ir de encontro ao parágrafo 3 do artigo 226 da Constituição de 1988, que estabelece que “para efeito da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre homem e mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento”. Esse fato contribuiu para a aprovação de um substituto ao projeto<sup>5</sup>, denominando-o de “Parceria Civil Registrada”. O substitutivo também adicionou um artigo que expressamente vetava a adoção de crianças pelo casal e a mudança do estado civil dos parceiros (Lopes, 2003).

Ao analisar o processo de discussão da matéria na Câmara dos Deputados, Mello (2005) aponta que toda a argumentação dos defensores da aprovação do projeto reiterava, a todo o momento, que estas uniões não constituíam uniões estáveis ou casamento e, portanto o projeto era constitucional. O interessante é que ao apresentarem argumentos favoráveis à aprovação do projeto, alusões à união estável e à dimensão familiar do casal homossexual estavam sempre presentes. Vários argumentos foram apresentados a favor da aprovação do projeto, dentre eles: o princípio de

---

<sup>4</sup> Defense of Marriage Act (DOMA).

<sup>5</sup> Apresentado pelo seu relator, o então deputado Roberto Jefferson (PTB/RJ).

igualdade entre homossexuais e heterossexuais, a necessidade de amparo legal às uniões homossexuais existentes e de combate ao preconceito por orientação sexual, a existência do afeto como base destas uniões (Mello, 2005). Por sinal, este último aspecto foi reiterado em vários momentos pelos defensores, o que apontaria para uma redefinição dos conceitos de família e conjugalidade. A ambigüidade dos deputados em, por um lado, reconhecer laços familiares, e por outro, negar o estatuto de união estável aos casais do mesmo sexo, segundo o autor, seria uma estratégia política. Ela visava garantir a constitucionalidade do projeto, ao mesmo tempo em que enfatizava a relevância e a urgência de se reconhecer direitos previdenciários e patrimoniais a casais homossexuais. Nas palavras do autor:

*É comum [aos parlamentares favoráveis a aprovação do projeto] a preocupação com a garantia da constitucionalidade do projeto, o que parece impedi-los de reconhecer explicitamente as uniões homossexuais como entidades familiares. Talvez por essa razão, seus posicionamentos são marcados por uma ambivalência, traduzida na negação, em termos formais, e na afirmação, em termos substantivos, da dimensão familiar das uniões homossexuais. Essa ambivalência encontra-se particularmente expressa nas tentativas de enunciar distinções entre a união/parceria civil, de um lado, e o casamento/união estável, de outro, simultaneamente à defesa do amparo legal a uniões homossexuais (Mello, 2005, p. 103).*

A negação do estatuto de família às uniões homossexuais (e os direitos correlatos, como a adoção de crianças) também esteve presente nos debates em torno da aprovação do PaCS (Pacte Civil de Solidarité) na França. Segundo Uziel (2002), embora a lei francesa dissesse respeito a um pacto de “solidariedade” entre duas pessoas, independente de sua orientação sexual, a dimensão da sexualidade estava presente, haja vista a interdição expressa da bigamia (união entre mais de duas pessoas) e do incesto (proibição de parentes estabelecerem o pacto entre si). Da mesma forma, a adoção conjunta de crianças estava proibida, assim como a mudança do estado civil dos parceiros. Este último aspecto criou ambivalências na lei, visto que ela garantia direitos

patrimoniais concernente a “casais” (por exemplo, a declaração conjunta de bens) a pessoas oficialmente “solteiras” (Uziel, 2002).

Tal como notado também no caso brasileiro, estas ambigüidades presentes em diversos textos legais apontam para a tentativa de manutenção da idéia de família enquanto instituição formada por uma mulher e um homem e seus descendentes como a única legitimamente reconhecida pelo Estado, ao mesmo tempo em que se busca dar algum amparo legal às uniões homossexuais. Butler (2003), também ao analisar o caso francês, aponta como os opositores à aprovação do PaCS “naturalizaram” a noção de cultura e de parentesco. Partindo do pressuposto de que a diferença anatômico-sexual seria o ponto fundacional da cultura (e as referências ao complexo de Édipo de Freud e ao tabu do incesto de Lévi-Strauss são recorrentes), os opositores ao reconhecimento das uniões entre pessoas do mesmo sexo defendiam que o “parentesco gay” seria tanto “não-natural” como um “perigo” à cultura e à ordem simbólica. A autora refuta estes pressupostos, demonstrando que em várias culturas a definição do parentesco não está necessariamente vinculada ao tabu do incesto. Da mesma forma, demonstra que esta definição estrita do parentesco como exclusivamente heterossexual vincula-se a tentativa de manutenção de uma suposta “cultura francesa”, o que configuraria, no atual contexto de grande imigração e dos conflitos étnicos recentes, uma extensão de novas formas de racismo (Butler, 2003). Outra crítica da autora diz respeito aos “perigos” de se defender de forma acrítica o casamento gay. Por um lado, a defesa do reconhecimento de uniões entre pessoas do mesmo sexo acaba por reiterar a legitimidade do casamento em detrimento de outros arranjos afetivo-conjugais possíveis. Por outro, a defesa do casamento gay tornaria uma discriminação coletiva contra os homossexuais em uma discriminação seletiva contra aqueles homossexuais que não se encaixassem em arranjos conjugais análogos ao casamento. Essas críticas não levam a autora a relevar a importância de garantir a legitimidade e direitos aos casais homossexuais e aí estaria o “dilema” do casamento gay. Em suas palavras:

*De um lado, viver sem normas de reconhecimento provoca sofrimento significativo e formas de ‘desempoderamento’ que frustram as próprias distinções entre as conseqüências psíquicas, culturais e materiais. De*

*outro, a demanda por reconhecimento, que é uma demanda política muito poderosa, pode levar a novas e odiosas formas de hierarquia social, a uma renúncia apressada do campo sexual, e a novas maneiras de apoiar e ampliar o poder do Estado, se não se institui um desafio crítico às próprias normas de reconhecimento fornecidas e exigidas pela legitimação do Estado* (Butler, 2003, pp. 239-240).

Na mesma chave de crítica ao “casamento gay”, R. Miskolci (2007) afirma que a possibilidade de casais formados por pessoas do mesmo sexo se casarem e terem suas uniões reconhecidas pelo Estado automaticamente relegaria relações fora do padrão hegemônico (por exemplo, relações entre pessoas de distintas gerações, classes sociais ou grupos étnicos) à ilegitimidade. O autor afirma que o casamento sempre foi uma instituição que prezou pela homogamia (entendida como a preferência ao casamento com indivíduos da mesma raça, religião e/ou profissão) e que tal instituição teria o poder de moldar os termos das relações conjugais, enquadrando-as ao padrão convencional e normativo de relações amorosas e sexuais. Mesmo reconhecendo as transformações ocorridas no casamento e na família entre heterossexuais, Miskolci (2007) afirma que as demandas do movimento gay e lésbico por reconhecimento legal de uniões de pessoas do mesmo sexo esvaziariam o potencial de crítica da ordem social, deixando seus componentes “reféns de formas coletivamente prescritas de comportamento” (Miskolci, 2007, p. 123).

Outro argumento presente no debate sobre conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo apóia especificamente a aprovação do casamento, e não de outras formas de reconhecimento (parceria civil ou união estável), como forma de garantia plena de direitos para a comunidade GLBT. Ao analisarem o debate contemporâneo e as diversas leis aprovadas, Kitzinger e Wilkinson (2004) demonstram os problemas oriundos do não-reconhecimento das uniões entre pessoas do mesmo sexo enquanto casamento. Mesmo quando estas leis garantem todos os direitos concernentes ao casal heterossexual, inclusive a adoção de crianças (*marriage in all but name*), não atribuir a nomenclatura “casamento” a estas uniões acabaria por reproduzir a idéia de um status inferiorizado das uniões homossexuais em relação às heterossexuais. Na visão

das autoras, a diferença na nomenclatura funciona como forma de exclusão de gays e lésbicas, ao garantir a eles uma “cidadania de segunda classe” e reproduzir o princípio de “iguais mas separados” que sustentou por anos a opressão de negros em países tão diversos como EUA e África do Sul.

Da mesma maneira, várias teóricas feministas, ao se posicionarem contra a atribuição do nome “casamento” às uniões entre pessoas do mesmo sexo, afirmam o caráter eminentemente conservador do mesmo e seu papel na reprodução da monogamia e da dominação de gênero. Esta postura, na visão das autoras acaba por reiterar, em grande medida, a posição dos críticos ao reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo. Os defensores da idéia de casamento como a união entre “um homem e uma mulher” afirmam que a instituição do casamento é algo “natural”, “a-histórico” e pré-político. O casamento seria “a” instituição responsável pela manutenção da ordem social, caracterizada pela coabitação monogâmica de um “homem” que provê o sustento familiar e uma “mulher” que garante a paz e a harmonia do “lar”. Neste sentido, as feministas e os conservadores conjugarão de argumentos comuns do que significa a instituição do casamento, seja para propor a sua estrita manutenção (no caso dos conservadores) ou a sua total extinção (no caso de várias autoras feministas).

Além do mais, a recusa de nomear as uniões entre pessoas do mesmo sexo de “casamento”, afirmada por diversas feministas radicais e seguida também por vários ativistas GLBTs, esquece duas importantes questões. A primeira diz respeito à possibilidade de resignificação da instituição do casamento. Kitzinger e Wilkinson apontam diversas mudanças pelas quais o casamento tem passado nas últimas décadas e o impacto que a luta feminista teve, mesmo que muitas vezes de forma parcial, em estabelecer uma relação mais igualitária entre os parceiros numa relação marital. Vários estudos (Giddens, 2003 e Heilborn, 2004) aprontam mudanças no sentido de relações mais igualitárias ocorridas em casais heterossexuais. A própria Constituição brasileira demonstra isso ao reconhecer a igualdade entre os parceiros no casamento<sup>6</sup>, quebrando legalmente com a secular supremacia masculina na

---

<sup>6</sup> Constituição de 1988, artigo 226, parágrafo 5 e Artigo 1.511 do Código Civil de 2002.

relação conjugal. A segunda questão é que o direito ao casamento foi utilizado em diversos contextos históricos como forma de marginalização de determinados grupos sociais. Ao excluir estes grupos do direito a se casar, as autoras demonstram como esta negação tem uma dimensão tanto concreta (em termos de direitos) quanto simbólica. Em suas palavras:

*Systematic exclusion of any group of people from the institution of marriage has been (and continues to be) a powerful way of oppressing that group in terms both of concrete rights and responsibilities and – more crucially – in terms of the symbolic message that the group so discriminated against is unworthy of equality, and is less than ‘human’* (Kitzinger & Wilkinson, 2004).

Estas posições contrastantes demonstram as inúmeras facetas presentes no debate de conjugalidade homossexual e apontam as diversas polêmicas em torno do tema. A partir dos desdobramentos recentes das reivindicações por reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo no Brasil e na África do Sul, tentarei agregar outros pontos relevantes à discussão sobre as intrincadas relações entre cultura e política neste princípio de século.

## **DIREITOS SEXUAIS E CASAMENTO GAY: REFLETINDO SOBRE BRASIL E ÁFRICA DO SUL**

A demanda por reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo tem como marco no Brasil a apresentação na Câmara dos Deputados do projeto de lei da então deputada federal Marta Suplicy (PT-SP) em 1995, que visava reconhecer a união civil entre pessoas do mesmo sexo (Santos, 2007a). Como já colocado anteriormente, o próprio uso do termo “união civil” no projeto já gerou grande polêmica dado que fazia alusão à união estável. Na medida em que a união civil entre duas pessoas do mesmo sexo contrariava a Constituição, o mesmo projeto, se continuasse tal como havia sido inicialmente formulado, teria que se apresentado não como um projeto de lei ordinária, mas sim como um projeto de emenda

constitucional. De acordo com a Constituição, toda emenda tem que ser aprovada por três quintos dos votos dos deputados e senadores, em dois turnos em cada casa<sup>7</sup>, enquanto que uma lei ordinária é aprovada pela maioria absoluta dos votos em apenas um turno em ambas as casas do Congresso Nacional<sup>8</sup>. Sendo assim, os defensores do projeto optaram por apresentar um substitutivo, denominando-o de “Parceria Civil Registrada” e restringindo o escopo de garantia de direitos ao âmbito de direitos sucessório e patrimonial, adicionando dois artigos que expressamente vedava o direito destes casais de adotarem conjuntamente, além de proibir a mudança do estado civil. Apesar das restrições em termos dos direitos garantidos, Mello (2005) aponta que isso foi uma estratégia por parte dos defensores do projeto para garantir a aprovação do mesmo na Comissão de Constituição e Justiça (CCJ), e que assim ele fosse levado a plenário como um projeto de lei ordinária e não como uma emenda constitucional, tendo maiores chances de ser aprovado. Mesmo assim, o projeto foi retirado duas vezes da pauta de votação pelos seus defensores pelo receio de que o mesmo fosse rejeitado no plenário.

Até hoje o projeto espera votação no Congresso Nacional com outros projetos de lei considerados “polêmicos” como a reforma política, a diminuição da maioridade penal e o fim do nepotismo nos três poderes<sup>9</sup>. A questão do reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo é tão polêmica que o próprio movimento GLBT nos últimos anos deixou de lado este debate para focar seus esforços na aprovação do projeto de criminalização da homofobia, que já obteve aprovação na Câmara dos Deputados e agora aguarda votação no Senado. A resistência de diversos parlamentares em discutir o tema parece ser outra “pista” de que a questão principal é exatamente se se deve ampliar ou não o conceito legal de conjugalidade para contemplar os casais do mesmo sexo.

Dado que a aprovação de uma lei em nível federal que reconheça estes casais parece improvável no curto e médio prazo, diversos casais têm

---

<sup>7</sup> Constituição Federal, artigo 60, parágrafo 2.

<sup>8</sup> Constituição Federal, artigo 65.

<sup>9</sup> “Cemitério de projetos polêmicos no Congresso”. In: *Correio Brasileiro*, 04/02/2008.

buscado os tribunais como forma de obter reconhecimento legal de suas uniões e com isso garantir direitos. Para isso, os operadores do direito têm feito uso de algumas decisões importantes de tribunais superiores que reconhecem, de alguma maneira, as uniões entre pessoas do mesmo sexo. A primeira destas decisões foi proferida pelo Supremo Tribunal de Justiça (STJ) em 1998, reconhecendo a “sociedade de fato”<sup>10</sup> entre dois homens e o direito do parceiro sobrevivente em receber a metade do patrimônio adquirido por esforço comum (no caso, um apartamento). Ao ler o texto desta decisão, é interessante notar que o voto do juiz relator deixa claro que esta união em nada se assemelharia a uma união estável heterossexual, negando o pedido do autor da ação de que sua união fosse regulada pelo direito de família. Mais ainda, o juiz reconheceu como legítimo o princípio moral que recrimina a homossexualidade como “um desvio da preferência sexual”, embora também tenha reconhecido que a sociedade de fato entre os dois indivíduos existira de fato e que o autor da ação tinha direito a metade dos bens construídos por esforço comum. Conforme estabeleceu a decisão:

*A hipótese dos autos não se equipara aquela, do ponto de vista do Direito de Família, mas nada justifica que se recuse aqui aplicação ao disposto na norma de direito civil que admite a existência de uma sociedade de fato sempre que presentes os elementos enunciados no Artigo 1363 do Código Civil; mútua obrigação de combinar esforços para lograr fim comum. A negativa da incidência de regra assim tão ampla e clara, significaria, a meu juízo, fazer prevalecer princípio moral (respeitável) que recrimina o desvio da preferência sexual, desconhecendo a realidade de que essa união - embora criticada - existiu e produziu efeitos de natureza obrigacional e patrimonial que o direito civil comum abrange e regula (Kotlinski, 2007, p. 104).*

---

<sup>10</sup> A noção de “sociedade de fato” foi amplamente utilizada pelos juizes para reconhecer a existência de um laço conjugal que não estava formalmente legalizado. A lei do concubinato (Lei 9.279/94) veio para regular os casos de união estável entre heterossexuais que não haviam sido formalizados.

As outras decisões que garantem direitos aos parceiros do mesmo sexo remetem-se a outras áreas do direito que não o direito civil, responsável pela regulação do casamento e da união estável. As decisões mais relevantes no que concerne aos efeitos e a amplitude da jurisdição foram proferidas pelo STJ (direito previdenciário) e pelo Tribunal Superior Eleitoral (TSE) (direito eleitoral). A primeira diz respeito ao indeferimento de recurso impetrado pelo INSS<sup>11</sup> contra a Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público e por grupos de militância homossexual no Estado do Rio Grande do Sul que garantiu ao companheiro(a) homossexual o direito à pensão por morte e o auxílio-reclusão previstos no artigo 201 da Constituição Federal. Esta Ação Civil Pública teve como efeito a Instrução Normativa no. 25 de 2000 do INSS que estendeu para todo o país o direito do companheiro(a) homossexual a pensão por morte e o auxílio-reclusão. A Instrução Normativa do INSS está na origem da decisão de vários grupos de militância GLBT em disponibilizar livros de registro de união homoafetiva, para servirem de prova para a garantia destes direitos previdenciários<sup>12</sup>. A outra decisão, proferida pelo TSE em 2004, indeferiu o registro de candidatura da companheira da então prefeita da cidade de Viseu (PA). De acordo com a decisão, os parceiros de uma relação estável homossexual, à semelhança da união estável e do casamento heterossexual, teriam “forte vínculo afetivo, capaz de unir pessoas em torno de interesses políticos comuns” e por esta razão, se sujeitariam a regra constitucional que define que “são inelegíveis, [...] o cônjuge e os parentes consangüíneos ou afins, até o segundo grau ou por adoção, do Presidente da República, de Governador de Estado ou Território, do Distrito Federal, de Prefeito (....)”<sup>13</sup>. Paradoxalmente, ao negar o direito da companheira da então prefeita de Viseu de se candidatar ao cargo, a decisão do TSE abriu precedente para que as uniões entre pessoas do mesmo sexo fossem reconhecidas como união estável. Este fato tem grande relevância para os direitos sexuais de GLBT

---

<sup>11</sup> Instituto Nacional de Seguridade Social.

<sup>12</sup> Para uma análise acurada dos dados dos registros em cartório das uniões homoafetivas, consultar Santos (2007b).

<sup>13</sup> Constituição Federal, artigo 14, parágrafo 7.

na medida em que com as alterações previstas no Código Civil aprovado em 2002, do ponto de vista material, isto é, dos direitos garantidos, não há diferença substancial entre a união estável e o casamento<sup>14</sup>. A decisão do TSE seguiu uma tendência já existente no Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul de reconhecer as uniões entre pessoas do mesmo sexo como união estável, tratando da matéria no âmbito do direito de família e não no do direito das obrigações (responsável por regular as relações econômicas entre os indivíduos). Este mesmo tribunal tem avançado no reconhecimento de direitos sexuais para GLBTs, possibilitando até mesmo a adoção conjunta de crianças por casais do mesmo sexo.

No que se refere ao caso sul-africano, a grande excepcionalidade é que o país foi o primeiro no mundo a garantir textualmente em sua constituição a proibição de discriminação em virtude da orientação sexual. Fruto de um intenso trabalho de sensibilização e mobilização de ativistas homossexuais junto às lideranças do ANC (African National Congress), partido que liderou a luta de resistência ao regime segregacionista conhecido como apartheid, a aprovação da equality clause significou para os homossexuais o reconhecimento de seus direitos sexuais como direitos humanos. Mais ainda, a promulgação da constituição pode ser considerada o primeiro passo para o “desmonte” do arcabouço jurídico existente no país que criminalizava vários aspectos da sexualidade<sup>15</sup>. Em 1994, 43 organizações de todo o país haviam se unido para formar a NCGLE (National Coalition for Gay and Lesbian Equality), que

---

<sup>14</sup> De acordo com a atual legislação, a diferença existente entre a união estável e o casamento é que este último possibilita aos parceiros escolherem o regime de partilha de bens (comunhão total ou parcial ou separação total de bens). Já no que se refere à união estável, o regime de partilha de bens é o da comunhão parcial (os bens adquiridos depois da união são comuns aos parceiros).

<sup>15</sup> Aqui encontramos uma importante diferença entre Brasil e África do Sul. Enquanto no Brasil, desde a independência, inexistia legislação condenatória das práticas homossexuais, na África do Sul, a sexualidade foi campo de uma extensa legislação regulatória, com leis contrárias à prática da sodomia e ao casamento heterossexual entre pessoas de raças distintas (Prohibition of Mixed Marriage Act de 1949). Este fato pode explicar a importância dada pela militância homossexual sul-africana às demandas de cunho legal.

foi o ator político primordial na garantia da equality clause na constituição (Croucher, 2002). Após esta grande vitória a NCGLE iniciou um intenso trabalho de contestação junto à Corte Constitucional, da legislação existente contrária aos homossexuais (a exemplo do Sexual Offences Act de 1957) (Louw, 2005). Com estas ações, vários outros direitos foram sendo garantidos, a exemplo do reconhecimento do direito de homossexuais adotarem crianças e a garantia de permanência no país de cônjuge estrangeiro em união estável com cidadão sul-africano.

Estes ganhos jurídicos culminaram na decisão favorável, proferida pela Corte Constitucional em 2005, à regulamentação da união entre pessoas do mesmo sexo. A mesma decisão exortou o Parlamento sul-africano, no prazo máximo de um ano, a aprovar uma lei ou a modificar o *Marriage Act*, a fim de garantir o mesmo estatuto legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo em relação às heterossexuais. Em agosto de 2006, o Parlamento aprovou dois projetos de lei, um deles criando o instituto da união civil apenas para casais do mesmo sexo e outro criando o mesmo instituto para casais heterossexuais e homossexuais. Esta medida gerou o repúdio por parte da militância homossexual, já que reiterava o princípio do “iguais mas separados” que permeou a história política sul-africana durante o apartheid<sup>16</sup>.

A discussão do projeto também levou a uma grande mobilização popular comandada por entidades religiosas e pelo partido ACDP (African Christian Democratic Party) contrários à aprovação do projeto. Diversos parlamentares do partido governista ANC entenderam que a bancada deveria ser liberada para votar de acordo com a consciência. Porém, em outubro de 2006, as lideranças decidiram que o partido iria apoiar a aprovação da lei, o que significou o apoio total do mesmo, que possui mais de 60% das cadeiras no Parlamento. Mesmo assim, a votação do projeto de lei foi adiada várias vezes.

A oposição de ativistas gays e lésbicas à votação de uma lei de união civil para casais do mesmo sexo e não a modificação do *Marriage Act* fez com que o governo adotasse na última hora uma solução de consenso. Foi aprovada

---

<sup>16</sup> “Separate law on marriage is apartheid”, The Cape Argus, 07.07.2006. Pesquisado em <http://www.iol.co.za>

uma lei de união civil (Civil Union Act of 2006) que previa em um dos seus artigos uma fórmula na qual ficaria a critério dos cônjuges a decisão de se a sua união será referida como “casamento” ou como “parceria civil”<sup>17</sup>. Com isso, a África do Sul possui hoje três leis que regulamentam as uniões conjugais: o Marriage Act de 1961, o Customary Marriage Act de 1998 e o Civil Union Act de 2006. Do ponto de vista substantivo, as três leis garantem os mesmos direitos, embora os casais formados por pessoas do mesmo sexo possam registrar suas uniões apenas pelo Civil Union Act, enquanto que os casais heterossexuais podem escolher entre as três leis existentes. A aprovação da lei colocou a África do Sul no rol dos poucos países do mundo que garantem amparo legal às uniões entre pessoas do mesmo sexo.

## **APONTAMENTOS FINAIS: CULTURA E POLÍTICA NA PÓS-MODERNIDADE**

Como tentei demonstrar ao longo do texto, o debate acadêmico e político em torno do reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo tem diversas facetas e nuances de acordo com os diferentes contextos nacionais. Em grande medida, a polêmica em torno do casamento ‘gay’ é útil para refletir sobre como se dão as intrincadas e complexas relações entre cultura e política no mundo contemporâneo. Para isso, os exemplos do Brasil e da África do Sul são bem ilustrativos dos diversos aspectos envolvidos neste debate.

Ao compararmos os dois casos, observa-se que a nomenclatura atribuída a estas uniões está no cerne do debate e do conflito político e aponta para duas faces deste conflito. Uma delas diz respeito à garantia ou não aos casais do mesmo sexo dos direitos oriundos do reconhecimento legal dos laços conjugais (herança, possibilidade de declaração conjunta de bens, direito à adoção conjunta, garantia de visto de permanência de parceiro estrangeiro,

---

<sup>17</sup> “Same-sex marriage in South Africa”, pesquisado em [http://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex\\_marriage\\_in\\_South\\_Africa](http://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex_marriage_in_South_Africa)

permanência em hospital em caso de doença do parceiro entre outros). A outra face refere-se à equiparação “simbólica” ou não das uniões entre pessoas do mesmo sexo e as uniões entre pessoas de sexos opostos.

Ao que parece, os dois casos são ilustrativos destas duas faces da questão. No Brasil, a dicotomia entre “sociedade de fato” e “união estável” parece constituir um importante eixo na disputa em torno do reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo. Embora ambos garantam em alguma medida direitos aos casais do mesmo sexo, do ponto de vista de amplitude do amparo legal, reconhecer estes casais como uma união estável é qualitativamente “superior”, na medida em que admite que estas uniões constituem uma entidade familiar e com isso garante-se toda uma gama de direitos que vão além da mera partilha de bens conjuntamente construídos<sup>18</sup>. Ao olharmos o exemplo da África do Sul, a aprovação de uma legislação específica para os casais do mesmo sexo (*Civil Union Act*) ao invés da alteração da legislação existente que regula o casamento entre heterossexuais (*Marriage Act*) aponta para a limitação do Parlamento em garantir a plena equidade legal e simbólica entre casais homossexuais e heterossexuais. Afinal, se ambas as leis prevêm os mesmos direitos e deveres para ambos os casais, qual a razão para a manutenção de duas leis distintas? Ao que tudo indica, manter o casamento como uma instituição acessível apenas aos casais heterossexuais representa em grande medida a manutenção de um “privilégio” e um entrave a plena igualdade entre casais homossexuais e heterossexuais.

Por fim, sem deixar de lado o importante debate sobre os significados possíveis atribuídos ao casamento pelos diferentes atores sociais, conclui-se que a polêmica em torno do reconhecimento legal ou não do “casamento gay” aponta diversos aspectos das intrincadas relações entre cultura e política. Da mesma forma, garantir ou não aos GLBT o direito a se casar funciona,

---

<sup>18</sup> Ao analisar os casais signatários do documento de união estável na APOGLBT (Associação da Parada do Orgulho GLBT) de São Paulo, observei que a grande maioria dos casais não possuía bens conjuntos e buscava apenas garantir os direitos já previstos na legislação, como a pensão por morte do INSS, além do direito de visita em caso de doença do parceiro. Para maiores detalhes, consultar Santos (2007b).

como bem formulou Vale de Almeida, como um símbolo em disputa, seja para promover a “inclusão, cidadania, reconhecimento e prossecução da modernidade [...]”; ou [para a] manutenção da ordem e do regime de gênero e sexual tradicional” (Vale de Almeida, 2007, p. 162).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- AUCHMUTY, R. “Same-sex marriage revived: feminist critique and legal strategy”. In: *Feminism & Psychology*, v. 14 (1), 2004.
- BUTLER, J. “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”. In: *Cadernos Pagu*, n. 23, 2003.
- CARRARA, S. “Uma reflexão sobre direito sexual”. RIOS, V. et al. (orgs.) *Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde*. Rio de Janeiro: ABIA, 2004.
- CHAUNCEY, G. *Why Marriage? The history shaping of today's debate over gay equality*. Cambridge: Basic Books, 2004.
- CORRÊA, S. “Cruzando a linha vermelha: questões não resolvidas no debate sobre direitos sexuais”. In: *Horizontes Antropológicos*, ano 12, n. 26, 2006.
- DAGNINO, E. “Cultura, cidadania e democracia: a transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana”. ALVAREZ, S. et al. (orgs.) In: *Cultura e política nos novos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- DAGNINO, E. “Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania”. DAGNINO, E. (org.) *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- DIETZ, M. “Context is all: feminism and theories of citizenship”. MOUFFE, C. (org.) *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*, Verso, 1992.

- ENGEL, S. M. *The unfinished revolution: social movement theory and the Gay and Lesbian movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FASSIN, E. "Same sex, different politics: 'gay marriage' debates in France and the United States". In: *Public Culture*, 13(2), 2001.
- GIDDENS, A. *As transformações da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.
- HEILBORN, M. L. (org.) *Família e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.
- JOSEPHSON, Jyl. "Citizenship, Same-sex Marriage, and Feminist Critiques of Marriage". In: *Perspective on Politics*, vl. 3, n. 2, 2005.
- KITZINGER, C. & WILKINSON, S. "The re-branding of marriage: why we got married instead of registering a civil partnership". *Feminism & Psychology*, v. 14 (1), 2004.
- KOILINSKI, K. *Legislação e jurisprudência LGBTTT*. Brasília: Letras Livres, 2007.
- LOPES, M. A. S. "União civil e a dessacralização da família nuclear: uma análise do projeto de parceria civil registrada entre pessoas do mesmo sexo". In: *Revista Urutágua*. Pesquisado em [http://www.urutagua.uem.br/005/16soc\\_lopes.htm](http://www.urutagua.uem.br/005/16soc_lopes.htm). Maringá, 2003.
- LOUW, R. "Advancing human rights through constitutional protection for gays and lesbians in South Africa". In: *Journal of Homosexuality*, v. 48, n.3/4, 2005.
- MACRAE, E. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Zahar Editores, 1967.
- MELLO, L. *Novas Famílias: conjugalidade homossexual no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

- MISKOLCI, R. “Pânicos Morais e Controle Social – Reflexões sobre o Casamento Gay”. In: *Cadernos Pagu*, n. 28, 2007.
- RAUPP RIOS, R. Para um direito democrático da sexualidade, Documentos e Relatórios CLAM/IMS, pesquisado em [http://www.clam.org.br/pdf/roger\\_dirdemsex\\_port.pdf](http://www.clam.org.br/pdf/roger_dirdemsex_port.pdf), 2006.
- SANTOS, G.G.C. “Mobilizações homossexuais e Estado no Brasil: São Paulo (1978-2004)”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.22, no. 63, 2007a.
- SANTOS, G.G.C. *Conjugalidade homossexual e direitos sexuais no Brasil: um estudo sobre as uniões estáveis entre pessoas do mesmo sexo*. Texto apresentado no 31º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 2007b.
- UZIEL, A. P. *Família e homossexualidade: velhas questões, novos problemas*. Tese de Doutorado (IFCH-Unicamp). Campinas, 2002.
- VALE DE ALMEIDA, M. “O casamento entre pessoas do mesmo sexo: sobre ‘gentes remotas e estranhas’ numa ‘sociedade decente’”. In: GROSSI, M. et al (orgs.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- VIANNA, A. & LACERDA, P. *Direitos e políticas sexuais no Brasil: o panorama atual*. Rio de Janeiro: CEPESC, 2004.
- YOUNG, I. M. “Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship”. In: *Ethics*, n. 99, 1989.

# CULTURA POLÍTICA E DEMOCRACIA: EXPLORANDO AS RELAÇÕES ENTRE VALORES E INSTITUIÇÕES POLÍTICAS

*Ednaldo Aparecido Ribeiro\**

**RESUMO:** O artigo apresenta e discute as teses centrais da teoria da cultura política, concentrando-se sobre suas proposições acerca das complexas relações existentes entre as orientações subjetivas individuais e as instituições políticas. Inicialmente são expostos os argumentos centrais da primeira tentativa de formulação sistemática do programa de pesquisas culturalista, produzida por Almond e Verba na obra *The Civic Culture*. Na seqüência são analisadas as principais críticas endereçadas a essa primeira geração de estudos, sobretudo, aquela que questiona a relação de causalidade entre cultura e estruturas políticas. Por fim, através da apresentação de teses propostas por estudos recentes, novos argumentos sobre essa questão controversa são apresentados com o objetivo de afirmar a complementaridade entre fatores subjetivos e institucionais na produção de explicações consistentes para os complexos processos de democratização contemporâneos.

**PALAVRAS- CHAVE:** cultura política, democracia, instituições políticas.

## APRESENTAÇÃO

A complexidade dos fenômenos políticos e, particularmente, dos processos de democratização tem levado os estudiosos das ciências sociais a adotarem cada vez mais uma perspectiva multicausal em suas análises através da incorporação de diferentes fatores e condicionantes em suas explicações,

---

\* Doutorando do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná e Professor Assistente da Universidade Estadual de Maringá.

dentre os quais um conjunto de elementos culturais ou subjetivos tem emergido com significativo destaque.

É preciso lembrar, entretanto, que a preocupação com questões dessa ordem no campo da política não é algo recente. Antecedentes importantes desse interesse podem ser encontrados em autores clássicos como os filósofos Platão e Aristóteles. A título de exemplo, na célebre tipologia das formas de governo construída por esse primeiro pensador, podemos encontrar longa discussão sobre as características morais necessárias à estabilidade política na aristocracia, tirania ou democracia. Poderíamos nos alongar indefinidamente na listagem de antecedentes teóricos como esse, pois ao longo da história do pensamento político são vários os exemplos de autores interessados no tema.

Atualmente, com o avanço das técnicas de pesquisa social, novas luzes têm sido lançadas sobre esse tema e cada vez mais a relevância dos elementos ligados ao que se convencionou chamar de cultura política tem sido afirmada. Apesar disso, uma significativa polêmica sobre a primazia causal nos processos de democratização continua viva, opondo principalmente abordagens institucionalistas e culturalistas.

O presente artigo pretende apresentar um conjunto de reflexões acerca dessa última abordagem, concentrando-se especialmente sobre a problemática da causalidade, que acreditamos ser uma das mais relevantes no contexto dos estudos sobre democratização realizados atualmente. Como pretendemos afirmar ao longo do texto, não acreditamos que explicações parcimoniosas ou monocausais possam dar conta de um fenômeno tão multifacetado quanto a democracia, portanto, defendemos uma complementaridade entre as perspectivas mencionadas anteriormente.

Para defender essa posição optamos por dividir o artigo em três partes. Na primeira delas expomos os elementos centrais da obra de Almond e Verba, *The Civic Culture*, que estabeleceu as diretrizes principais da abordagem culturalista. Ainda que sua primeira publicação tenha ocorrido na década de 1960, impressionantemente esse livro continua sendo referência obrigatória para os estudos contemporâneos sobre o tema, merecendo portanto alguma atenção. Na segunda parte nos dedicamos à apresentação daquelas que consideramos serem as principais críticas endereçadas ao estudo original e à

primeira geração de pesquisas que o mesmo inspirou. Nesse momento nos interessam particularmente as críticas que questionam a capacidade explicativa do conjunto de variáveis que compõem a cultura política, penetrando assim na discussão sobre a polêmica da causalidade entre orientações subjetivas e instituições. Por fim, na terceira seção apresentamos uma pequena amostra de trabalhos da chamada retomada dos estudos da abordagem culturalista que ocorre a partir da década de 1980, enfatizando suas posições acerca da relevância dos valores para os processos de implantação e consolidação de formas democráticas de governo.

## PRIMEIRAS FORMULAÇÕES

Como afirma Almond (1989) o emprego de noções e conceitos relacionados à cultura política tem uma história tão antiga quanto o interesse do homem acerca de assuntos políticos. Platão, Aristóteles, Maquiavel, Tocqueville, são alguns dos clássicos que empregaram em suas obras categorias próprias de uma abordagem culturalista dos fenômenos políticos (Almond & Verba, 1989; Almond, 1990; 1989). A formulação sistemática de uma teoria que tomasse como objeto de análise essa dimensão subjetiva, entretanto, ocorreu muito tempo depois. Mais especificamente, foi apenas na segunda metade do século XX que se constituiu um programa de pesquisas consistente sobre o que se convencionou chamar de cultura política.

Tal institucionalização ocorreu quando G. Almond e S. Verba, incorporando influências de várias áreas (antropologia, sociologia e psicologia), publicaram em 1963 o livro *The Civic Culture*, considerada a primeira tentativa de formulação sistemática e aplicação rigorosa do conceito de cultura política<sup>1</sup>. Interessados em analisar as condições para a expansão da democracia na

---

<sup>1</sup> Autores como Formisano (2001) entendem que a gênese moderna dos estudos de cultura política ocorre com a publicação do artigo “Comparative Political Systems” (Almond, 1956). Ainda que neste trabalho existam importantes referências conceituais, entendemos que *The Civic Culture* deva ser identificado como o trabalho pioneiro, em especial, pela superioridade de sua sistematização teórica e pelo farto material empírico que apresenta.

segunda metade do século XX, os autores pretendem afirmar que o estabelecimento de instituições como o sufrágio universal e partidos políticos não são suficientes, ainda que sejam indispensáveis. Para além deste nível objetivo, seria necessária também a existência de uma cultura política congruente com esse arranjo institucional (Almond & Verba, 1989, p. 3).

Partindo do pressuposto de que os valores, sentimentos, crenças e conhecimentos são relevantes para explicar os padrões de comportamento político adotados pelos indivíduos, apresentam resultados de estudo que se estendeu por cinco países (Estados Unidos, Inglaterra, Itália, Alemanha e México), cujo objetivo fundamental foi identificar o grau de congruência entre este conjunto de variáveis subjetivas e os respectivos sistemas políticos.

O termo cultura política se refere ao conjunto destes elementos subjetivos e é definido nesta obra como “[...] political orientations – attitudes toward the political system and its various parts, and attitudes toward the role of the self in the system.” (Id., p. 12) Conseqüentemente, a cultura política de um país é entendida como a particular configuração de padrões de orientação em relação aos objetos políticos partilhada por seus membros. Esse padrão poderia explicar a motivação subjacente às ações praticadas pelos atores, neste caso específico, tendo como referência os objetos políticos (Id., p. 13).

As orientações, que devem ser entendidas como “[...] internalized aspects of objects and relationships [...]”, seriam divididas em três tipos básicos: cognitivas, afetivas e avaliativas. As primeiras seriam conhecimentos e crenças dos indivíduos sobre os objetos políticos. As orientações afetivas, por sua vez, se refeririam aos sentimentos de ligação e envolvimento partilhados pelos agentes em relação a tais objetos. Por fim, as orientações avaliativas envolveriam julgamentos e opiniões, que são a combinação dos dois tipos anteriores de orientações, pois para produzirem juízos sobre determinados objetos os indivíduos aliam conhecimentos e sentimentos (Id., p. 14).

Os objetos a que se referem essas orientações foram definidos de forma bastante ampla pelos autores, pois englobariam o sistema político em sua totalidade, com suas estruturas de incorporação (*inputs*) e satisfação (*outputs*) de demandas individuais e coletivas, bem como o próprio indivíduo em seus papéis e atribuições (Ibid.). Quanto a esse último objeto, alguns esclarecimentos adicionais devem ser prestados, pois levam ao desenvolvimento de um

importante conceito dentro da abordagem. Os pesquisadores afirmaram que os indivíduos que fazem parte de um sistema político, para atuarem ou absterem-se de participar, realizam uma auto-avaliação sobre seu desempenho enquanto ator relevante. Desta maneira, indivíduos que avaliam a si mesmos de maneira negativa, ou seja, que dispõem de uma baixa estima política, tendem a assumir uma posição apática no que diz respeito aos demais objetos políticos, não tomando parte ativamente dos acontecimentos. Por outro lado, aqueles que dispõem de uma alta estima seriam interessados e ativos politicamente.

A partir da identificação do conjunto dessas orientações e da forma como elas se integram, G. Almond e S. Verba estabeleceram uma classificação mínima dos tipos de culturas políticas que poderia servir de parâmetro para a interpretação de realidades nacionais ou de grupos políticos. Essa tipologia é apresentada de maneira interessante em uma tabela presente no estudo original, sendo assim, visando facilitar o seu entendimento optamos por transcrevê-la abaixo. (Tabela 1).

TABELA 1. TIPOS DE CULTURA POLÍTICA				
	Sistema como objeto geral	Estruturas de incorporação de demandas (Inputs)	Estruturas de satisfação de demandas (Outputs)	O próprio indivíduo como participante ativo
Paroquial	0	0	0	0
Sujeita	1	0	1	0
Participante	1	1	1	1
Fonte: Almond & Verba, 1989, p. 16.				

O primeiro tipo, paroquial, seria caracterizado pela ocorrência de orientações próximas de 0 em relação aos quatro grupos de objetos básicos. Uma população que se enquadrasse nesta categoria demonstraria pouco ou nenhum conhecimento sobre os objetos políticos, o que dificultaria a formação de sentimentos e julgamentos em relação aos mesmos. Apesar de

raro, este tipo seria encontrado, de acordo com os autores, em regiões isoladas de nações ainda em processo de desenvolvimento, onde a especialização política é mínima e a interface entre religião e estruturas de poder é intensa (Almond & Verba, 1989, p. 17).

A cultura sujeita se verificaria quando os indivíduos, apesar de terem uma consciência relativamente elaborada sobre os mecanismos de satisfação de demandas do sistema (*outputs*), não têm o mesmo conhecimento e interesse quanto aos instrumentos de encaminhamento de demandas (*inputs*). Desta forma, estão relativamente impedidos de desempenharem um papel ativo na determinação das ações públicas, caracterizando então uma situação de sujeição ao poder instituído que é entendido como soberano ou absoluto (Ibid.). Além disso, como podemos identificar na última coluna da tabela, essa cultura política apresenta baixos níveis de eficácia política subjetiva, o que conduz à passividade.

Finalmente, teríamos a cultura política participante, compartilhada por indivíduos dotados de conhecimentos, orientações afetivas e avaliativas em relação ao sistema como um todo. Seus sentimentos e avaliações podem ser positivos ou negativos, mas em ambos os casos os indivíduos que partilham destas condições subjetivas tendem a adotar uma postura ativa em relação aos objetos mencionados, pois possuem considerável eficácia política subjetiva (Id., p. 18).

Como o objetivo de Almond e Verba era identificar o grau de congruência existente entre essas diferentes configurações de orientações e os sistemas políticos democráticos, definiram a cultura política mais favorável como o resultado da junção entre elementos dos três tipos ideais descritos anteriormente. Seguindo os passos de clássicos como Aristóteles e também de vários teóricos contemporâneos, identificaram como principais componentes desta *cultura cívica* a moderação e a tolerância (Diamond, 1994, p. 10).

O desenvolvimento desse componente central passaria necessariamente por uma redução das disparidades sociais e por uma participação moderada dos cidadãos na política, o que não implicaria em passividade diante dos governantes. O comportamento ideal combinaria um ativismo racional, com uma boa dose de confiança no sistema e naqueles que o conduzem (Almond & Verba, 1989, p. 29-30). Não se trata de atribuir poderes infinitos aos governantes, pois esses cidadãos apesar de não participarem a todo

o momento têm pleno conhecimento dos mecanismos institucionais e, sobretudo, gozam de uma eficácia política subjetiva elevada e exercem um alto poder de fiscalização sobre as ações oficiais, inibindo possíveis desmandos.

Essa forma mista se construiria através de um processo de alterações e permanências nas bases subjetivas do comportamento político dos agentes, como os próprios autores destacam:

*The maintenance of these more traditional attitudes and their fusion with the participant orientations lead to a balanced political culture in which political activity, involvement, and rationality exist but are balanced by passivity, traditionality, and commitment to parochial values ... (Almond & Verba, 1989, p. 30).*

Para finalizar essa apresentação sumária dos contornos gerais deste trabalho pioneiro, seria interessante apresentarmos uma síntese dos resultados encontrados pelos autores em relação aos cinco países envolvidos na pesquisa. Essa missão é facilitada pelos próprios pesquisadores, uma vez que após apresentarem e discutirem dados referentes a cada um dos tipos de orientações e objetos, no penúltimo capítulo do livro constroem uma síntese da cultura política da população dessas nações.

Os italianos teriam apresentado elementos de alienação política, desconfiança e isolamento social, o que levou à definição de sua cultura política como *alienada*. Para explicar essa situação os autores recorrem à história política italiana, marcada pela fragmentação e tirania, condições desfavoráveis ao surgimento de orientações cívicas. Em razão dessa experiência, seus cidadãos “[...] tend to look upon government and politics as unpredictable and threatening forces, and not as social institutions amenable to their influence” (Almond & Verba, 1989, p. 308).

A alienação também foi apontada como uma marca da cultura política mexicana. Neste caso, entretanto, estaria associada a significativo grau de eficácia política subjetiva. Diante desse quadro, os autores identificaram uma aspiração desta nação à cultura política cívica, que poderia ser alcançada no futuro, uma vez que a experiência democrática neste país era comparativamente recente

quando da realização da pesquisa. Com isso, afirmaram que a persistência do sentimento de competência subjetiva em sua população poderia reverter a situação de alienação com o prolongamento da experiência democrática (*Ibidem*, p. 312).

No caso da Alemanha, dois elementos foram apontados como fatores explicativos de sua cultura política: o desenvolvimento econômico e industrial na segunda metade do século XX e a trágica história política no período anterior, marcada pelo nazismo e pela divisão no pós-guerra. Primeiramente, em decorrência do desenvolvimento de seus meios de comunicação e do sistema educacional, os alemães seriam bem informados sobre política e votariam com frequência. Além disto, foram encontrados índices significativos de confiança e satisfação em relação às esferas administrativas do governo.

Entretanto, a participação política menos formal, através de discussões e formação de grupos políticos, seria bastante fraca, o que refletiria sua recente e trágica história política. Os alemães, muitas vezes seriam membros de associações, porém pouco ativos nas suas ações. De acordo com os autores, muitos chegaram a afirmar que o voto é tudo que deve se esperar de um cidadão. Este tipo de comportamento levou à caracterização de uma cultura política de tipo *sujeita*, que não enfatiza as orientações em direção às estruturas de entrada do sistema.

Nos Estados Unidos da América, os dados apresentados pelos autores apontariam para o que apresentamos anteriormente como cultura política cívica. Almond e Verba afirmaram que, na maioria da população investigada neste país, foi encontrado envolvimento com os assuntos políticos associado à eficácia política subjetiva bastante desenvolvida. Além disso, “[...] they tend to be affectively involvement during political campaigns, and they have a high degree of pride in the political system [...]” o que seria extremamente positivo para a estabilidade do regime democrático (*Ibid.*, p. 313).

Como já tratamos anteriormente, esta cultura cívica não é composta apenas por ativismo e engajamento. Trata-se de uma forma mista entre os três tipos básicos definidos pelos autores, ou seja, a paroquial, sujeita e participante. Isto significa que, juntamente com este desenvolvido senso de competência, existe também a confiança e o respeito em relação à classe política e, sobretudo, às instituições que compõem o sistema.

Tal combinação apareceria também entre a população inglesa. Neste último país envolvido na pesquisa os investigadores encontraram resultados muito parecidos com aqueles verificados na América do Norte. Identificaram, entretanto, um acentuado comportamento de deferência para com as autoridades governamentais. Neste caso, teríamos então uma predominância da cultura de tipo sujeita sobre a participante e paroquial.

Essa caracterização da obra pioneira da abordagem culturalista não tem a pretensão de esgotar os seus argumentos, mas apenas chamar a atenção para essa tentativa de conectar elementos estruturais e culturais envolvidos nos fenômenos políticos complexos da contemporaneidade. *The Civic Culture*, ao incorporar na análise política moderna elementos que não se referiam ao chamado “núcleo duro” da política, assume o importante papel de *connecting link* entre o nível das atitudes e motivações subjetivas individuais e o sistema político em suas diferentes partes, tendo como principal preocupação a identificação de congruências ou incongruências entre estas duas esferas.

## CRÍTICAS E QUESTIONAMENTOS

Os contornos fundamentais dessa pesquisa inspiraram diversos trabalhos nos anos posteriores, entretanto, várias também foram as críticas formuladas, algumas delas bastante pertinentes e merecedoras de destaque. Sem pretender esgotar o debate desencadeado, apresentaremos a seguir algumas dessas críticas.

A primeira diz respeito à imprecisão em torno do termo cultura política. Como reconhece um dos seus mais importantes defensores, apesar de inicialmente ter se apresentado como um instrumento interessante de análise, esse termo passou rapidamente a ser usado indiscriminadamente e com sentidos bastante vagos, o que poderia ser explicado pela imprecisão com a qual foi definido pelos autores pioneiros (Pye, 1972).

Almond, também reconhecendo a validade da crítica, relaciona tal imprecisão ao caráter pré-teórico da formulação inicial. Ao invés de estabelecer um corpo teórico consistente, o objetivo neste primeiro momento seria afirmar a importância dos sentimentos, crenças e orientações para o entendimento dos

fenômenos políticos, o que teria sido satisfatoriamente alcançado (Almond, 1989, p. 26). A fragilidade teórica e conceitual teria sido, de acordo com o autor, gradualmente superada por sucessivos refinamentos propostos nos anos posteriores.

De fato, os estudos que se seguiram a *The Civic Culture* se dedicaram à revisão deste conceito e à identificação das variáveis que deveriam fazer parte deste conjunto de orientações subjetivas. Dentre vários outros, um exemplo interessante deste esforço é *Political Culture and Political Development* (1989), de Pye e Verba, considerado por Lane (1992)<sup>2</sup> obra fundadora de uma segunda tradição nos estudos sobre cultura política.

Uma segunda crítica, igualmente relevante, denuncia a postura etnocêntrica implícita nas conclusões do trabalho de Almond e Verba, decorrência da adoção de um determinado ponto de vista teórico. Partindo de um conceito de política restrito às instituições formais de caráter representativo, os autores em questão teriam restringido o seu campo de visão aos limites das representações culturais compatíveis com essa forma hegemônica. As conclusões da pesquisa acerca do caráter da cultura política de cada uma das nações envolvidas seriam o reflexo desta opção conceitual, colocando EUA e Inglaterra em uma posição bem mais favorável que as demais (Rennó, 1998, p. 76).

Tais conclusões indicariam que toda e qualquer manifestação de valores contrários às regras do jogo político liberal hegemônico no ocidente teriam sido interpretadas como incongruentes com a democracia em sua totalidade.

Como Pateman escreve em sua *philosophic critique*, a teoria empírica da democracia apresentada em *The Civic Culture*, ao seguir o caminho da corrente contemporânea fundada por Joseph Schumpeter, termina por se tornar essencialmente ideológica, celebrando o *status quo* existente nas sociedades de capitalismo desenvolvido (Pateman, 1989, p. 39). Essa adesão normativa à

---

<sup>2</sup> Para Lane (1992), parte importante dos estudos sobre cultura política erra ao não distinguir as duas tradições estabelecidas por *The Civic Culture* e *Political Culture and Political Development*. Para a autora a maior parte das críticas endereçadas à primeira não atingem a segunda, que seria mais refinada e cuidadosa no tratamento das subculturas e de outros temas igualmente relevantes.

concepção instrumental fica bastante clara, ainda segundo Pateman (1989) e também em Wiatr (1989), pela ausência de considerações às classes sociais na obra. As desigualdades reais existentes nas democracias ocidentais são desconsideradas e no seu lugar aparece apenas a igualdade formal da cidadania moderna.

A adoção da democracia liberal anglo-saxônica como modelo ideal é realmente explícita na obra em questão e as implicações ideológicas, teóricas e metodológicas deste procedimento são significativas. Esse viés só pôde ser superado quando os estudos sobre cultura política passaram a se orientar pela tentativa de interpretar as culturas políticas de cada nação em suas particularidades, buscando entender suas origens e relações com a estrutura política, sem a pretensão de classificar essas configurações como paroquiais, sujeitas, participativas ou qualquer outra categoria arbitrária.

Nenhuma dessas críticas, entretanto, rendeu tanta discussão quanto a que questionou a propriedade causal e a capacidade explicativa das variáveis reunidas no termo cultura política. Esses questionamentos atingiram o centro da argumentação presente em *The Civic Culture* e, como demonstraremos na seção em que serão discutidas as obras principais do renascimento dos estudos culturalistas, continuam a alimentar intensos debates acerca dos determinantes e condicionantes do sucesso democrático.

Brian Barry (1988) se destaca como um dos principais representantes desta perspectiva crítica. Para esse autor, apesar de Almond e Verba terem sido cautelosos o suficiente para evitarem o emprego de termos que explicitassem uma relação de causalidade direta entre valores e democracia, sua obra só se sustenta em sua essência através da suposição de que as variáveis que compõem a cultura política afetam os regimes democráticos. Entretanto, afirma que a natureza e extensão desse efeito não teriam sido tratadas de forma adequada, abrindo espaço para as seguintes interpretações: “some level of ‘civic culture’ could be held to be a necessary condition for the possession of a certain degree of ‘democracy’, or a sufficient condition, or a necessary and sufficient condition.” (Barry, 1988, p. 50)

Para estabelecer de maneira segura a relação entre essas duas ordens de variáveis, Barry argumenta que teria sido necessário que os autores tivessem estabelecido critérios para definição de níveis significativos de cultura cívica e

democracia ou ao menos uma escala para a disposição das nações pesquisadas, o que não foi realizado.

Em razão desta fragilidade, propõe uma inversão da relação causal, ou seja, ao invés da cultura política causar a estabilidade democrática, seria mais plausível entender que as experiências sob instituições democráticas gerariam nos indivíduos os valores, crenças e atitudes congruentes com sua consolidação (Ibid.). Pateman (1971), partilhando desta perspectiva, afirma que as experiências de socialização política proporcionadas pelas instituições de caráter democrático é que seriam responsáveis pela internalização de valores compatíveis com essa forma de governo.

Sobre esses questionamentos contundentes são interessantes os argumentos desenvolvidos por A. Lijphart (1989). Esse defensor da abordagem culturalista aponta que, embora a estabilidade democrática apareça explicitamente identificada como variável dependente em *The Civic Culture*, o mesmo não ocorre com as supostas variáveis independentes, o que tem gerado interpretações equivocadas sobre o tema da causalidade. Ao invés de um modelo bidimensional, como Barry e Pateman identificaram e a partir do qual desenvolveram suas críticas, Lijphart encontra na pesquisa de Almond e Verba uma estrutura tridimensional, composto por variáveis independentes, intervenientes e dependentes. As variáveis reunidas na rubrica *cultura política* ocupariam a posição intermediária entre a estrutura política e social, que seriam, respectivamente, as variáveis dependentes e independentes (Lijphart, 1989, p. 38). Isso teria sido explicitado já na primeira frase do primeiro capítulo do livro, na qual se lê: “this is a study of the political culture of democracy and the social structures and process that sustain it.” (Almond & Verba, 1989, p. 1).

Em sua análise, os autores pioneiros teriam investigado a cultura política e os processos sociais que a mantém a partir das orientações subjetivas de natureza política e não-política dos respondentes, chegando à conclusão de que existe uma forte associação entre essas duas ordens de orientações, ou seja, entre as orientações políticas e as relações sociais ou interpessoais. Essa associação teria levado os autores a fundirem as variáveis independentes e intervenientes em um único corpo denominado *cultura política*.

Lijphart, entretanto, chama nossa atenção para o fato de que esse status de variável independente de que goza a cultura política não pode conduzir à

conclusão de que a mesma seria causa da estrutura política. A separação das variáveis em dependentes e independentes seria puramente analítica e não excluiriam a influência mútua entre cultura e estrutura (Id., p. 47).

Nesta mesma direção, Almond (1989) afirma categoricamente que as orientações políticas subjetivas sempre foram tratadas, tanto no estudo inicial, quanto nos seus trabalhos posteriores, como variáveis que sofrem interferências de elementos externos, sendo tratadas ao mesmo tempo como dependentes e independentes, influenciando e sendo influenciadas pela estrutura política.

Acreditamos que a raiz desta polêmica possa ser encontrada no entendimento sobre quais as esferas onde o processo de socialização se daria. Se, por um lado, entendermos os processos que têm curso no período infantil como os únicos responsáveis pela transmissão dos valores, crenças e conhecimentos que irão estruturar as orientações e as atitudes dos atores para com os objetos políticos, estaremos propensos a encarar a cultura política como variável determinante na configuração das estruturas políticas. Entretanto, se por outro lado, também forem levados em conta os processos de socialização política da fase adulta, esta determinação deixa de ser automática e o unilateralismo deixa de fazer sentido.

Almond (1989) cita estudos realizados em países comunistas para apontar a complexidade desta relação. Os ideólogos destes regimes, de uma maneira geral, acreditavam muito na maleabilidade da cultura política da população, que poderia ser moldada através de ações empreendidas através de instituições oficiais como a escola, o partido e os meios de comunicação. Entretanto, a despeito de inúmeros esforços voltados para a formação de uma cultura comunista, isto de uma maneira geral não ocorreu. Valores, crenças e orientações existentes nos períodos pré-revolucionários demonstraram ter um alto poder de persistência, o que implicou em uma instabilidade crescente dos regimes que tiveram que sustentar seu poder através de ações coercitivas.

Contrastando com estas descobertas, todavia, estudos apontaram uma alteração significativa no padrão de cultura política dos ingleses, entre as décadas de 60 e 80, devido a uma performance governamental pouco convincente, o que se refletiu em tensões sociais e crescimento de uma insatisfação para com as autoridades (Kavanagh, 1989).

Tais evidências nos colocam diante da seguinte ambigüidade:

*... if these recent studies of political culture in Europe and the United States suggest that it can change relatively quickly in response to changed circumstances and experience, studies of political attitudes in communist countries suggest the persistence of certain aspects of political culture in the face of very powerful transformative efforts. (Almond, 1990, p. 148).*

Uma solução provisória para esse debate talvez seja a consideração de que a validade explicativa da cultura política não pode ser tomada como um dado *a priori*, o que ressalta então a necessidade de estudos empíricos para testá-la como categoria explicativa em cada situação em particular (Almond, 1989, p. 30). Assim como seria absurdo tratar esse conjunto de variáveis como causa não-causada (nos termos tomistas), seria igualmente sem propósito desconsiderar totalmente o seu impacto sobre as instituições democráticas, sobre sua estabilidade e consolidação. Neste sentido, nos parece muito mais justificável a perspectiva que enxerga uma mútua influência entre esses fatores culturais e institucionais.

## NOVAS PERSPECTIVAS

Em decorrência dessas críticas e também em virtude da popularização de modelos racionalistas baseados em variáveis econômicas e no pressuposto da racionalidade dos atores sociais nas análises políticas (Downs, 1999; Becker, 1976; Olson, 1999; Coleman, 1990), o conjunto dos fatores culturais perdeu muito de seu prestígio e os estudos de cultura política passaram por um período de relativo esquecimento.

Essa situação começou a se alterar nos anos 80, quando alguns autores, a partir de pesquisas empíricas de longo alcance geográfico ou histórico, recuperaram algumas das teses principais desta abordagem evitando os equívocos dos estudos iniciais. O número de livros e artigos publicados em importantes revistas de circulação internacional neste período de retomada é impressionante, de modo

que qualquer tentativa de exposição exaustiva seria incompleta ou superficial. Diante desta profícua produção, ao invés de listarmos nomes e títulos, optamos pela exposição dos argumentos centrais de um número limitado de trabalhos exemplares que se destacam dos demais pelo fato de atacarem de maneira relativamente direta o problema da causalidade.

Como a exposição dos seus elementos centrais indicará, essas obras se distinguem em muitos aspectos entre si e também em relação à tradição estabelecida pela obra seminal de Almond e Verba. Apesar disso, todas retomam, cada uma a sua maneira, o tema da capacidade explicativa das variáveis culturais a partir de novas e poderosas evidências empíricas.

Começamos por *Comunidade e Democracia*, de Robert Putnam, que tem como objeto a experiência dos chamados governos regionais implantados na década de 70 na Itália. O objetivo fundamental desta obra era averiguar o porquê destas organizações, estruturadas de forma semelhantes e dispendo dos mesmos recursos materiais, terem apresentado desde a sua fundação desempenhos diferentes entre as diversas regiões italianas, em especial quando a comparação é feita entre as províncias do norte e do sul do país.

Putnam (1996) inicia o livro discutindo as implicações desta alteração institucional de significativa importância para o modelo de administração pública italiano, marcado até então pelo centralismo burocrático. Focaliza inicialmente sua atenção sobre as consequências desta inovação sobre o comportamento político dos moradores das diferentes regiões e conclui, a partir de dados coletados pela sua equipe de pesquisa, que ocorreu uma alteração nos padrões de comportamento político das lideranças, em especial daquelas que ocupavam os cargos de conselheiros regionais.

O primeiro sinal dessa alteração foi o surgimento de uma tendência à adoção de uma postura pragmática na condução dos assuntos políticos, em substituição à orientação ideológica, o que pôde ser constatado pelo posicionamento dos membros de diversos partidos em relação a questões historicamente controversas, como a negatividade ou positividade do sistema capitalista, o poder dos sindicatos e a instituição do divórcio. Em síntese, teria ocorrido no período que vai de 1970, data de fundação dos conselhos regionais, a 1989, um contínuo deslocamento dos valores e atitudes das lideranças para um posicionamento moderado.

Essas alterações substanciais na cultura política dos líderes italianos foram decorrentes de um processo de socialização política que ocorreu dentro das novas instituições, ou seja, os conselhos regionais. No decorrer das duas décadas em que se desenvolveu a pesquisa, foi possível verificar que “[...] os anos dedicados à laboriosa tarefa de construir juntos uma nova organização ensinaram aos conselheiros regionais as virtudes da paciência, do senso prático e da temperança. Tal como esperavam os seus defensores, a reforma regional criou ‘um novo modo de fazer política’.” (Ibid., p. 53)

Apesar da parte inicial da obra explicitamente adotar um modelo causal em que os valores e atitudes políticas são efeitos de mudanças institucionais, todo o restante do livro é marcado pela inversão deste posicionamento e trata de reafirmar a autonomia e capacidade explicativa das variáveis culturais. Comparando indicadores de desempenho institucional das diferentes administrações regionais, o pesquisador encontrou entre as províncias do norte possuíam altos níveis de eficácia administrativa e aceitação popular, enquanto o inverso ocorria no sul.

A primeira hipótese levantada para explicar essas diferenças associava o desempenho institucional aos níveis de modernização de cada região. As análises, entretanto, demonstraram que, apesar de ser considerada uma variável importante, a modernização foi incapaz de explicar a totalidade das diferenças. Tal fragilidade se evidenciou quando os dados coletados demonstraram que os governos localizados em regiões com desenvolvimento econômico semelhantes apresentavam desempenhos bastante diferentes.

A hipótese alternativa enfatizava a relevância de variáveis subjetivas. Através do cruzamento de medidas como número de associações existentes, número de leitores de jornais, de votantes em plebiscitos e da adesão dos eleitores ao voto preferencial, Putnam identificou que as regiões que se aproximavam de um ideal de comunidade cívica apresentavam os melhores índices de eficiência administrativa.

Uma comunidade mais cívica se diferenciaria de outra menos cívica em virtude de um conjunto de características que podem ser sumariamente resumidas em uma palavra: confiança. A vida em uma comunidade marcada pelo civismo se encontra facilitada, pois os dilemas que envolvem a ação coletiva são minimizados pela crença de que o “outro”, com quem se trava

relações, irá respeitar as regras pré-estabelecidas. Ainda que, em uma comunidade não cívica, esta confiança também se estabeleça, via coerção do Estado (em um modelo próximo ao hobbesiano) no caso da comunidade cívica os recursos são poupados e associações são criadas com menos esforço, em virtude da existência de uma rede de confiança.

A participação dos cidadãos nos negócios públicos também é apontada como importante característica de uma comunidade deste tipo, o que sinalizaria um interesse pelos assuntos da coletividade em detrimento dos interesses privados. A comunidade cívica seria também aquela onde as relações hierarquizadas de mando e obediência teriam pouca aceitação. Nestas sociedades imperaria a horizontalidade das relações sociais e políticas, sendo a igualdade de direitos e deveres, a confiança, a solidariedade e a tolerância, valores muito difundidos. Tal configuração cultural serviria de freio ao oportunismo individual e impulsionariam a formação de uma teia de associações de mútua ajuda.

Nas províncias do norte, Putnam verificou uma maior incidência destas características e, tentando identificar as origens de tais tendências, recorreu à análise histórica que o conduziu à conclusão de que este padrão cultural é fruto de um conjunto de experiências de ações coletivas de longa duração. Tais experiências acabaram por construir um capital social que funciona como reservatório de padrões de comportamentos, favorecendo a confiança mútua entre os atores e minimizando os dilemas que envolvem as ações coletivas. Quanto maior é este capital social, maiores são as possibilidades de cooperação mútua, de confiança generalizada e, em consequência, maiores são as chances das instituições democráticas se tornarem eficientes.

*Comunidade e Democracia*, que já ocupa o lugar de clássico nos estudos sobre democratização, distingue-se das obras pioneiras sobre cultura política em muitos pontos teóricos e metodológicos. Mas, apesar disso, é inegável que a preocupação com as variáveis culturais torna possível a sua inserção no que podemos chamar de uma retomada dos estudos culturalistas na ciência política contemporânea.

Mais próximo da tradição estabelecida por Almond e Verba está o trabalho de R. Inglehart, *The Renaissance of Political Culture*, publicado na *American*

*Political Science Review* no final da década de 80. O mérito deste trabalho está em sua tentativa de afirmar a capacidade explicativa das variáveis envolvidas no termo cultura política em uma perspectiva mundial através da utilização de farto material empírico obtido por *surveys* realizados durante quinze anos, o que possibilita um primeiro teste longitudinal das teses culturalistas.

Logo no início o pesquisador destaca que os modelos baseados na teoria da escolha racional, que se tornaram dominantes deste a década de 60, em virtude de desprezarem os fatores culturais podem fornecer apenas explicações parciais para importantes fenômenos políticos contemporâneos (Inglehart, 1988, p. 1201).

Os argumentos que apresenta ao longo do texto pretendem sustentar as seguintes afirmações: 1) diferentes sociedades se situam em graus diferenciados de uma determinada síndrome de valores e atitudes políticas; 2) essas diferenças culturais são relativamente persistentes, porém não imutáveis; 3) tais diferenças produzem importantes conseqüências políticas, sendo intimamente ligadas à viabilidade de instituições democráticas (Ibid.).

Para testá-las, a primeira variável abordada pelo autor é a satisfação com a vida, considerada como a mais básica e central atitude que os indivíduos podem manifestar. Entre as nações européias sondadas pelo projeto Euro-Barômetro de 1973 até o final da década de 80, é clara a existência de significativas diferenças que se sustentam ao longo do período, que não poderiam ser explicadas simplesmente pelas condições econômicas objetivas. Os dados apontam para a manutenção de baixos níveis de satisfação entre os italianos, com o percentual de “muito satisfeitos” oscilando entre 5 e 15 pontos percentuais. Situação ligeiramente parecida também é sustentada pelos franceses, que atingem um pico de 17% no grau máximo de satisfação (Id., p. 1206). Em situação oposta, os dinamarqueses ocupam o todo da escala, pois ao longo do período coberto pelas sondagens o menor percentual verificado foi de 47 pontos, em meados da década de 70, alcançando o máximo de 65%, no final da década seguinte.

Mas, confirmando o caráter mutável dessas configurações culturais, o autor verifica algumas alterações importantes em relação a essa atitude. A Bélgica aparece como relevante exceção neste quadro de permanências, pois o percentual de “muito satisfeitos” que na década de 70 atingia quase 45

pontos, caiu acentuadamente para 21 pontos no final da década seguinte, o que contribui para a conclusão de que “[...] the cultural differences are reasonably stable but not eternal.”(Id., p. 1207)

O autor reconhece que no período em que as sondagens foram realizadas estava em curso umas das piores crises econômicas do século, perdendo apenas para a de 1930. Neste sentido, afirma que existe uma estreita relação entre as flutuações de curto prazo nos índices de satisfação e as experiências econômicas de cada sociedade. Mas isso não o impede de destacar que, apesar deste impacto, as posições relativas de cada uma delas continuam estáveis. A título de exemplo, os irlandeses continuaram a manifestar níveis de satisfação mais elevados que os alemães, apesar de terem experimentado neste período indicadores econômicos significativamente mais negativos (p. 1207).

Essas diferenças, dotadas de uma espécie de natureza inercial, poderiam ser explicadas pelas distintas experiências históricas por que passaram os habitantes dessas nações. Expectativas frustradas durante longos períodos teriam como efeito o estabelecimento de atitudes de pouca ou nenhuma satisfação que tendem a ser transmitidas de geração em geração através de processos de socialização. Internalizadas nos períodos de maior suscetibilidade dos indivíduos, esse padrão de atitudes tenderia a resistir significativamente ao impacto de variáveis de curto prazo (p. 1207). Experiências históricas positivas de satisfação das demandas que garantem segurança econômica, por sua vez, tenderiam a gerar níveis de satisfação elevados. Neste sentido, além de produzir flutuações no curto prazo, as condições econômicas seriam também importantes no longo prazo e explicariam as diferenças relativas entre as nações.

Diante da falta de séries históricas suficientemente longas para comprovar essa associação Inglehart nos apresenta o cruzamento entre o Produto Interno Bruto (PIB) *per capita* de diferentes países e a média de satisfação com a vida manifesta pelos seus habitantes. A correlação encontrada foi de 0,67, o que indica uma ligação entre prosperidade econômica e essa medida de satisfação. Ainda que o desenvolvimento econômico seja apenas uma variável em um complexo que envolve múltiplos fatores historicamente constituídos, os dados apresentados pelo autor sustentam a afirmação de que “[...] wealthier nations tend to show higher levels of life satisfaction than poorer ones. (Inglehart, 1988, p. 1209)

Tratando das conseqüências políticas dessa primeira variável, Inglehart afirma que a satisfação com a vida está fortemente associada com a estabilidade democrática<sup>3</sup>, pois a correlação encontrada entre ambas alcança a impressionante marca de 0,85. Nem mesmo uma variável mais diretamente ligada ao ambiente político, como a satisfação política, demonstrava estar tão fortemente associada à estabilidade (0,21). A explicação para isso estaria, segundo Inglehart, na própria natureza desta segunda medida, pois o nível de satisfação dos cidadãos em relação ao sistema político está muito mais sujeito a flutuações de curto prazo em decorrência de condições econômicas conjunturais e eventos políticos específicos. Justamente por essa sua natureza mais dinâmica é que seu impacto sobre a manutenção de instituições democráticas é comparativamente reduzido. Desta forma, apesar de ser um bom indicador de apoio a um governo específico, a satisfação política não pode ser considerada como fator fundamental para a estabilidade democrática (Id., p. 1209).

A segunda variável explorada no artigo é a confiança interpessoal, medida clássica nos estudos sobre cultura política e recorrentemente associada com a viabilidade de instituições democráticas. Assim como no caso da satisfação com a vida, o autor afirma que existem diferenciais persistentes entre as nações. A partir de sondagens realizadas ao longo de 10 anos, demonstra que os níveis de confiança manifestos pelas populações de cada um dos países europeus se mantiveram estáveis em termos relativos.

Corroborando as afirmações de Banfield (1958), Inglehart verifica baixos níveis entre os italianos; logo acima se localizam os gregos e na seqüência os franceses. Os demais países estão agrupados e ocupam o espaço entre 85% e 95% de confiança. Apesar de estáveis, esses níveis de confiança interpessoal, por serem também resultado das experiências históricas por que passam os indivíduos de cada uma dessas nações, estão também sujeitos a alterações. O caso italiano novamente aparece como destaque neste tema, pois se comparados com os dados coletados em 1959 por Almond e Verba (1989), o nível de confiança mais que triplicou no período de duas décadas.

---

<sup>3</sup> A estabilidade democrática é medida a partir do número de anos de persistência de instituições democráticas em cada país.

Entre os alemães a variação foi pequena, mas suficiente para ultrapassar os ingleses que, juntamente com a população dos EUA, estariam experimentando um declínio nos níveis de confiança no período analisado no artigo (Id., p. 1213).

De maneira semelhante à satisfação com a vida, altos níveis de confiança interpessoal caminham lado a lado com níveis elevados de desenvolvimento econômico. Inglehart alerta para o fato de que no momento em que escreve não existiam evidências que possibilitassem a afirmação da direção causal deste relacionamento. Não seria possível, portanto, afirmar que a confiança interpessoal conduz ao desenvolvimento econômico ou que esse desenvolvimento libertaria os indivíduos de obstáculos materiais à confiança nos seus pares.

O caso alemão parece corroborar essa segunda afirmação, uma vez que a elevação na confiança interpessoal ocorreu após um período de intenso renascimento econômico. Mas essa hipótese, ainda que tentadora pela sua simplicidade, não se sustenta quando são analisados os dados referentes aos ingleses e norte-americanos que passaram a manifestar menor confiança apesar de terem experimentado condições econômicas relativamente positivas.

Uma terceira variável utilizada pelo autor é derivada da posição dos indivíduos em relação à possibilidade de mudança revolucionária nas sociedades em que vivem. O percentual de cidadãos que tendem a aprovar mudanças revolucionárias tende a se elevar em nações com baixo desenvolvimento econômico e baixos níveis de satisfação com a vida. Na direção inversa, nações desenvolvidas economicamente e cujas populações declaram graus elevados de satisfação tendem a apresentar um percentual reduzido de indivíduos “revolucionários”. Como seria de se esperar, a correlação entre esse apoio à opção revolucionária está associada negativamente ao número de anos sucessivos de funcionamento de instituições democráticas em cada nação (0,73).

Adentrando explicitamente na intensa discussão sobre a relação causal entre variáveis culturais e estruturais, Inglehart afirma que satisfação com a vida, satisfação política, confiança interpessoal e apoio à ordem social existente constituem “a syndrome of positive attitudes toward the world one live in. And this syndrome goes with enduring democratic institutions.” (Id., p. 1215) Ainda que a afirmação de que tais variáveis culturais causam a democratização

seja impossível em razão da falta de dados longitudinais suficientemente robustos, Inglehart pretende defender a hipótese de que nações com altos níveis em cada uma dessas variáveis são mais propensas a adotarem e manterem instituições democráticas.

Para alcançar esse objetivo o primeiro teste que nos apresenta é aquele que verifica a associação entre níveis de satisfação com a vida e os anos consecutivos de vigência de instituições democráticas envolvendo 24 países. Os resultados não deixam dúvida, pois com correlação de 0,85, demonstram que os países que possuem médias de satisfação elevadas são aqueles que a mais tempo mantêm democracias estáveis. Merece destaque o agrupamento composto por Bélgica, Inglaterra, USA, Luxemburgo, Canadá, Irlanda, Dinamarca, Suíça e outros países escandinavos que são democracias desde o início do século XX e apresentam médias de satisfação entre 7,25 e 8,0, em uma escala de 0 a 10.

Neste sentido, Inglehart afirma que as variáveis listadas acima compõem um *cluster* intimamente associado à longevidade de instituições democráticas entre os países analisados. Mais que isso, poderiam ser vistos como elementos estabelecidos ao longo de processos históricos longos, o que poderia explicar a persistência dos diferenciais entre as nações, a despeito das variações constantes em medidas de satisfação com o desempenho governamental. As atitudes que compõem essa síndrome seriam traços culturais mais profundos, portanto, com maior poder de permanência.

Como já verificamos anteriormente, de acordo com os argumentos e dados apresentados no artigo essa síndrome também estaria associada ao nível de desenvolvimento econômico das nações, de modo que sociedades com maior desenvolvimento tenderiam a manifestar níveis mais elevados de satisfação com a vida, confiança interpessoal e atitude de defesa da ordem social vigente.

Apesar de destacar enfaticamente que a identificação da capacidade explicativa autônoma destes elementos culturais era impossível no momento em que escrevia, devido à inexistência de séries históricas de sondagens, argumenta que as associações já identificadas não podem ser desprezadas e, no mínimo, devem inspirar análises históricas sobre o tema e a continuidade

na coleta de dados de survey para que seja possível no futuro próximo o estabelecimento de confirmações ou refutações acerca desta questão polêmica.

Ciente das limitações que os dados então disponíveis impunham, o autor sintetiza sua tese fundamental em uma figura que reproduzimos abaixo com o objetivo de identificar a potencialidade de seus argumentos. A Figura 1 apresenta resultados de uma análise efetuada por meio do *software* Lisrel tomando como variável dependente o número de anos consecutivos de funcionamento de instituições democráticas, desde 1900, em cada um dos 24 países analisados.

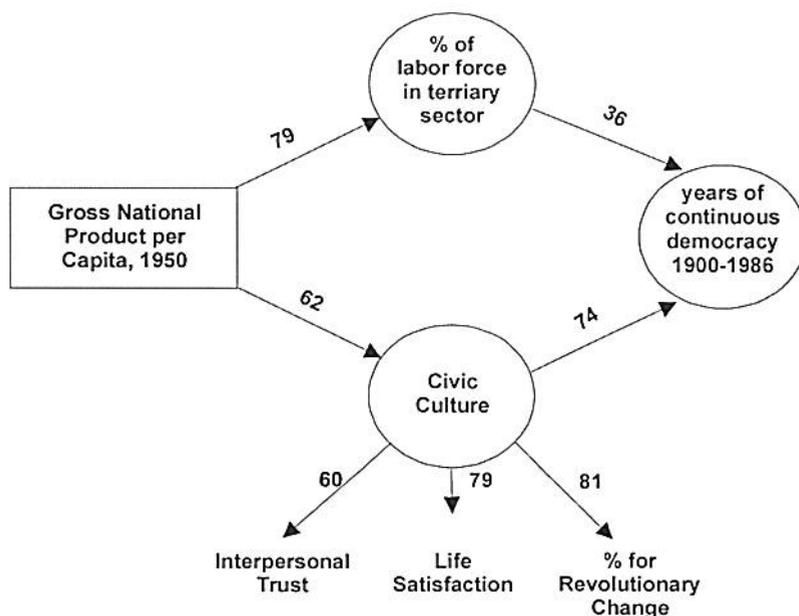


FIGURA 1. REQUISITOS ECONÔMICOS E CULTURAIS DE DEMOCRACIAS ESTÁVEIS.

Fonte: Inglehart, 1988, p. 1218.

Notas: Análise LISREL efetuada pelo autor com dados referentes a 24 países coletados pelo World Values Survey e Euro-Barometer Survey. *Goodness of fit* ajustado = 0,88.

A análise em questão aponta que o desenvolvimento econômico, medido pelo Produto Interno Bruto (PIB) *per capita*, não conduz diretamente e autonomamente à estabilidade democrática. Duas variáveis intervenientes se imporiam nesta relação, uma referente à composição das sociedades e outra que nos remete à cultura política das populações. Inglehart cita os casos extremos de países do Oriente Médio que, apesar de possuírem PIB elevados, não são exemplos de estabilidade democrática, o que poderia ser explicado pela inexistência de valores e atitudes compatíveis com essa forma de governo (Id. p, 1219).

A cultura política, desta forma, representa uma importante variável de ligação entre o desenvolvimento econômico e a estabilidade democrática. A ligação direta entre essas duas variáveis fundamentais nem sequer alcançou relevância estatística ( $r=0,08$ ), o que explica a sua ausência na figura. Quando a associação é intermediada pela dimensão da cultura política, composta pelas medidas de confiança interpessoal, satisfação com a vida e percentual de apoio à ordem social existente, a associação se torna consideravelmente forte. Merece ser destacado o coeficiente de regressão de 0,74, que leva Inglehart a afirmar que mais da metade da variação desta última medida pode ser explicada pelo efeito do conjunto as variáveis culturais, mesmo sendo esse impacto controlado pela variável relacionada à composição da estrutura social.

O conjunto dessa análise corrobora o argumento de que a estabilidade democrática é favorecida por um conjunto de condições econômicas, sociais e culturais. Mudanças na composição da sociedade e, principalmente nos valores e atitudes das populações, são fundamentais para formar um cenário em que a longevidade de instituições democráticas seja possível.

Neste artigo, o professor da Universidade de Michigan faz uma contribuição fundamental para a retomada do interesse pela abordagem culturalista, pois vai diretamente ao centro nervoso do debate acerca da questão da causalidade. Ainda que os dados de que dispunha não possibilitassem afirmações conclusivas e seus modelos de análise tenham sido bastante criticados nos anos posteriores<sup>4</sup>, suas

---

<sup>4</sup> Uma das mais interessantes e contundentes críticas a esse artigo foi publicada por M. Seligson em 2002 na revista *Comparative Politics* (2:281-93) com o provocativo título “The renaissance of political culture or the renaissance of the ecological fallacy”.

hipóteses e testes constituem um momento muito importante na história recente dos estudos sobre cultura política.

O último trabalho selecionado como representante deste período é, na verdade, uma obra coletiva organizada e editada por Larry Diamond(1994), sob o título *Political Culture and Democracy in Developing Countries*.

Partido do princípio de que a cultura política é uma variável importante para a explicação dos processos de democratização, Diamond reuniu neste livro oito trabalhos bastante interessantes sobre o relacionamento entre valores, crenças e atitudes políticas e o estabelecimento e consolidação desta forma de governo em diferentes nações e regiões do mundo. No seu conjunto, os trabalhos contribuem para esclarecer pontos que alimentaram (e continuar a alimentar) intensos debates envolvendo a abordagem culturalista, pois tomam como objeto nações que passaram pela experiência da transição democrática no passado recente.

Essas contribuições são sintetizadas por Diamond no último capítulo que, a começar pelo título *Causes and Effects*, ataca o ponto central da polêmica acerca da capacidade explicativa da abordagem que enfatiza a cultura política. Apesar dos estudos nacionais e regionais reunidos pelo editor não possibilitarem uma análise comparativa integrada, cada um a sua maneira apresenta elementos interessantes para a discussão dos seguintes pontos fundamentais: quais as origens da cultura política e de suas mudanças? Quais os efeitos diretos da cultura política sobre a democracia? Quais os elementos da cultura política seriam mais importantes para o desenvolvimento democrático? Podemos falar de condições ou pré-condições culturais para a democracia? A cultura política seria uma variável interveniente em um complexo de causalidade? (Diamond, 1994, p. 229)

Começando por aquela que deveria ser a primeira e mais elementar pergunta, Diamond questiona a simplicidade com que alguns estudiosos do tema costumam afirmar que tais valores, crenças e atitudes são legados do passado histórico. Essa explicação vaga não poderia dar conta das origens e, sobretudo, do processo contínuo de mudança e reformulação destes padrões culturais.

Como alternativa, propõe a noção de estrutura geológica, que expressa a idéia de que esse passado comum é composto por diferentes momentos e eventos e que cada um deles acaba por incluir camadas diferenciadas na cultura

política de uma população ou grupo. As evidências empíricas para seus argumentos são extraídas dos artigos presentes no livro, que de uma maneira geral concluem que valores culturais formados em períodos históricos mais recentes são inscritos no conjunto das orientações políticas dos atores sociais sem que as anteriores tenham sido totalmente apagadas (Id.). O resultado deste processo é a construção de subculturas políticas mistas, compostas por elementos diferentes e oriundos de períodos históricos distintos.

Essa composição geológica da cultura política sofreria, de acordo com Diamond, influências de uma série de fatores. O primeiro desses seria a experiência institucional e o aprendizado político. O acréscimo constante de elementos e a persistência de outros verificados em todos os estudos que compõem o volume tiveram como importante elemento impulsionador um conjunto de experiências institucionais vivenciadas pelos atores políticos, sejam elites ou massas, em cada uma das nações ou regiões analisadas (Id., p. 231).

A segunda fonte de orientações políticas subjetivas seria os processos de socialização política que ocorrem principalmente no interior da família e das instituições escolares. Assim como na primeira geração de estudos, Diamond define a socialização infantil como o primeiro momento em que os indivíduos são apresentados a um conjunto de orientações políticas subjetivas com grande poder de permanência nos períodos posteriores de socialização adulta.

Embora a concepção explicitamente defendida pelo autor acerca da cultura política a defina como produto de forças sociais e históricas, de maneira bastante interessante e amparada nas pesquisas incluídas no volume, aponta que mudanças importantes nos valores políticos de nações ou grupos podem também ser produzidas pela ação intencional de lideranças políticas. Seja por meio de ações, doutrinas, ensinamentos ou criação de instituições, personagens relevantes em um cenário político podem alterar significativamente a cultura política dos membros de um grupo ou país.

As mudanças sociais e econômicas são apontadas como a quarta fonte de alterações. Apesar de Diamond alertar para o fato de que as pesquisas incluídas no volume não terem sido desenhadas com o objetivo de testar as teses da teoria da modernização, afirma que os seus resultados possibilitam a discussão de alguns pontos interessantes sobre a relação entre desenvolvimento

sócio-econômico e democratização política. Primeiramente, aponta que esse relacionamento não é certo e contínuo e propõe a inclusão da cultura política como variável interveniente entre os indicadores sócio-econômicos e o estabelecimento de regimes democráticos. Como verificamos na seção anterior, esse procedimento não é inovador, mas o seu emprego em análises sobre os contextos sócio-políticos dos países em desenvolvimento traz informações muito interessantes.

O impacto do desenvolvimento social e econômico sobre a democracia não é visto como algo linear e automático. O efeito tende a ser positivo apenas naqueles contextos em que ocorre a formação de uma cultura política congruente com o estabelecimento de relações e instituições pluralistas. A melhoria de indicadores como renda e escolaridade isoladamente não podem explicar o sucesso democrático, pois também ocorrem em contextos autoritários.

A última fonte destaca pelo autor é o contexto internacional, ou seja, uma cultura política poderia ser alterada através da difusão de valores e crenças entre diferentes países ou regiões. Esse processo tem sido particularmente importante em países do leste asiático, impulsionado pelo número de jovens que foram estudar em países ocidentais. Ao voltarem aos seus países de origem esses estudantes se encontram relativamente “contaminados” por elementos culturais ocidentais e contribuem para a difusão de valores e atitudes liberalizantes e pluralistas entre seus pares (Id., p. 237). Nessa difusão de valores também desempenham papel fundamental os modernos meios de comunicação, em especial por meio da rede mundial de computadores.

Após expor seus argumentos acerca das origens das orientações, defendendo a tese da mútua causalidade entre estrutura e cultura política Diamond inicia a apresentação dos efeitos dessas variáveis sobre o desenvolvimento democrático, sempre a partir das evidências recolhidas pelas pesquisas incluídas na coletânea.

Inicia seus argumentos afirmando que, apesar de sedutores, modelos de causalidade parcimoniosos monocausais são incapazes de explicar adequadamente fenômenos complexos como o estabelecimento, consolidação, aprofundamento ou derrocada de regimes democráticos. Um conjunto de

fatores operaria nestes processos e apenas um modelo multicausal que inclua variáveis institucionais, sociais, econômicas e culturais poderia contribuir para a sua elucidação. A cultura política desempenharia importante papel nesta explicação, atuando como “[...] an intervening variable [...]” (Id., p. 238).

Ainda que o autor reconheça que a cultura política não é uma condição necessária para o estabelecimento de democracias, defende que o início de qualquer regime desta natureza passa necessariamente por uma mudança nos valores, crenças e estratégias das elites estratégicas envolvidas na mudança. Esse princípio desencadeia a democratização, definida como “[...] an iterative process of constantly resonating reciprocal influences between new actions, new institutions, new social forces or configurations, new environmental constraints and opportunities, and new perceptions, beliefs, and values.” (Id., p. 239) Neste sentido, a cultura política, assim como já defendeu Almond (1989), seria tanto causa e efeito e a sua significância deve variar em razão das especificidades de cada nação, em razão de suas diferentes experiências históricas. Em alguns casos atuaria como variável independente, em outros como interveniente.

A influência da cultura política se daria de maneira diferenciada em cada um dos processos democráticos. Segundo Diamond, nos processos de emergência e transição essa influência se daria por três vias distintas. A mais comum delas ocorreria através da mudança nos valores e crenças das elites estratégicas que promovem os acordos e acertos necessários às mudanças objetivas. Tal alteração pode ocorrer pela descoberta, por parte das lideranças, de que a mudança democrática é a melhor opção em si mesma – o que raramente ocorre - ou pela percepção de que ela é necessária para alcançar outros fins, tais como a aceitação internacional ou a paz e estabilidade internas.

As duas outras vias ocorrem no nível das massas, através da alteração das orientações políticas da população ou do renascimento de valores e crenças democráticas forjadas no passado, porém adormecidas por longos períodos autoritários.

Sobre a primeira trajetória, Booth e Seligson (presente no volume), em seu estudo sobre a Nicarágua e México, indicam que a difusão de valores de tolerância e apoio às liberdades civis entre essas populações foi ingrediente

fundamental para tornar mais plausível e menos ameaçadora a transição democrática na sua história recente.

Diamond cita como exemplo da recuperação de elementos democráticos o caso de grupos de oposição no Leste Europeu que levantaram como bandeiras ideais formados nos períodos do pré-comunismo.

Nos processos de consolidação e persistência de democracias a cultura política também desempenharia um papel significativo, o que é atestado por Booth e Seligson acerca da história da democracia da Costa Rica. Neste país, uma positiva influência recíproca entre o desenvolvimento institucional e a cultura política das elites e das massas teria contribuído para a estabilidade política e para a difusão e consolidação das normas democráticas, inclusive minimizando os efeitos políticos da crise econômica e social dos anos 80 (Id., p. 241-2).

Sendo assim, Diamond conclui que, apesar de não ser pré-condição para a emergência de democracias, uma vez que essas seriam um *façer constante*, a capacidade explicativa das variáveis relacionadas à cultura política não pode ser desprezada.

Como esperamos ter esclarecido, essa obra coletiva, cujos resultados são sintetizados pelo seu organizador, levanta argumentos interessantes sobre várias questões polêmicas que têm dividido as análises políticas nas últimas décadas. Sua posição em defesa da multi-causalidade e da validade da abordagem culturalista, na medida em que estão amparadas por importantes evidências empíricas incentivam a análise da influência deste conjunto de variáveis subjetivas em contextos específicos como o brasileiro no qual a democracia, apesar de relativamente estável, tem muito a avançar.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Fenômenos complexos como os envolvidos nos modernos processos de democratização exigem dos pesquisadores modelos explicativos igualmente complexos que possam incorporar diferentes ordens de fatores e variáveis. Ainda que explicações parciais sejam tentadoras pela sua simplicidade, em geral não podem fornecer informações relevantes quando são efetivamente confrontadas com a realidade concreta e multifacetada das democracias existentes.

Como pretendemos demonstrar ao longo desse texto, as diferentes abordagens e perspectivas que defendem a relevância da cultura política para a adequada compreensão dos fenômenos políticos contemporâneos afirmam, com diferentes graus de contundência, que essa dimensão subjetiva não pode ser negligenciada. Ainda que em alguns processos específicos o conjunto dessas variáveis seja responsável por efeitos mínimos, em outros o seu papel é fundamental, tanto no que diz respeito à implantação, quanto à consolidação de democracias.

Por isso, novamente afirmamos a pertinência de uma perspectiva que combine em um único modelo explicativo as dimensões institucional, cultural e econômica. Como verificamos em todos os trabalhos analisados ao longo desse artigo, a cultura política parece ocupar na maioria dos casos o papel de variável interveniente entre as estruturas políticas e os condicionantes materiais de diferentes sociedades. Sendo assim, se não pode ser considerada como a causa fundamental do sucesso democrático, também não pode ser vista como irrelevante.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney. *The Civic Culture: political attitudes and democracy in five nations*. Nova York: Sage, 1989.

ALMOND, Gabriel. "Comparative Political Systems". In: *Journal of Politics*, v.18, n.3, pp. 391-409, 1956.

\_\_\_\_\_. "The intellectual history of the civic culture concept". In: ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney (orgs.) *The Civic Culture Revisited*. London: Sage, 1989.

\_\_\_\_\_. "The study of political culture". In: \_\_\_\_\_. *A Discipline Divided: schools and sects in political science*. Nova York, Sage, 1990.

BANFIELD, Edward C. *The moral basis of a backward society*. Nova York: The Free Press, 1958.

BARRY, Brian. *Sociologists, Economists, and Democracy*. Chicago: Chicago University Press, 1988.

- BECKER, Gary.C. *The economic approach to human behavior*. Chicago: Chicago University Press, 1976.
- COLEMAN, James. *Foundations of social theory*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- DIAMOND, Larry. *Political Culture and Democracy in Developing Countries*. London: Lynne Rienner, 1994.
- DOWNS, Anthony. *Uma teoria econômica da democracia*. São Paulo: Edusp, 1999.
- FORMISANO, Ronald P. "The concept of political culture". In: *Journal of Interdisciplinary History*, Massachusetts, v. 31, n. 01, pp. 393-426, 2001.
- INGLEHART, Ronald. "The renaissance of political culture". In: *American Political Science Review*, v. 82, n. 4, pp. 1203-29, 1988.
- KAVANAGH, Dennis. "Political culture in Great Britain: the decline of the civic culture". In: ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney (orgs.) *The Civic Culture Revisited*. London: Sage, 1989.
- LANE, Ruth. "Political Culture: Residual Category or General Theory?" In: *Comparative Political Studies*, v. 25, n. 3, pp. 362-387, 1992.
- LIJPHART, Arend. "The Structure of Inference". ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney (orgs.) In: *The Civic Culture Revisited*. London: Sage, 1989.
- OLSON, Mancur. *A lógica da ação coletiva*. São Paulo: Edusp, 1999.
- PATEMAN, Carole. "Political culture, political structure and political change". In: *British Journal of Political Science*, v. 1, n. 3, pp. 291-305, 1971.
- \_\_\_\_\_. "The Civic Culture: a philosophic critique". In: ALMOND, Gabriel & VERBA, Sidney (orgs.) *The Civic Culture Revisited*. London: Sage, 1989.
- PUTNAM, Robert. *Comunidade e Democracia: a experiência da Itália moderna*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- PYE, Lucian W. "Culture and Political Science: Problems in the Evaluation of the Concept of Political Culture". In: *Social Science Quarterly*, v. 53, n.2, pp. 285-296, 1972.

- PYE, Lucian. W.; VERBA, Sidney (eds.) *Political Culture and Political Development*. Delhi: Surjeet, 1989.
- RENNÓ, Lúcio. “Teoria da Cultura Política: vícios e virtudes”. In: *BIB*, n. 45, pp. 71-91, Rio de Janeiro, 1998.
- SELIGSON, Mitchel. “The renaissance of political culture or the renaissance of the ecological fallacy?” In: *Comparative Politics*, v. 34, n. 3, pp. 273-292, 2002.
- WIATR, Jerzy J. “The Civic Culture from a Marxist-Sociological Perspective”. In: ALMOND, Gabriel & VERBA, Sidney (orgs.) *The Civic Culture Revisited*. London: Sage, 1989.

LIMITES DA ‘ETNOGRAFIA DA CULTURA’:  
PARA UMA CRÍTICA DA PRÁTICA  
ETNOGRÁFICA CONTEMPORÂNEA  
À LUZ DA OBRA DE ERIC WOLF

*Raúl Ortiz Contreras\**

**RESUMO:** Neste ensaio pretende-se esboçar uma crítica à noção especializada de etnografia, fundamentalmente, àquela praticada em torno do estudo de regularidades culturais, em sociedades caracterizadas a partir de uma suposta “menor diferenciação social”. Isso será feito a partir da revisão do consistente trabalho do antropólogo Eric R. Wolf (1923-1999), que, a meu ver, representa uma das formas mais originais e de maior alcance teórico-metodológico a respeito da utilização da etnografia na construção de conhecimento empírico tanto nas ciências sociais quanto na antropologia. A idéia cardenal que atravessa o texto adverte que em lugar de estudar unidades, estruturas ou culturas claramente delimitadas, a etnografia deve se focar na descrição detalhada de ‘campos de relações’, dando relevância, portanto, à exposição dos processos históricos e das ideologias em produção que compõem o fenômeno social.

**PALAVRAS-CHAVE:** etnografia da cultura, história, ideologia, Eric Wolf (1923-1999).

---

\* Antropólogo da Universidade Austral do Chile. Doutorando Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas.

## ABERTURA

A relevância da etnografia no exercício da antropologia social e cultural é indiscutível. Além de ser uma estratégia metodológica que fornece uma característica original e distintiva ao desempenho do trabalho antropológico – capaz de aglutinar a grande maioria das técnicas e instrumentos tradicionalmente utilizados pelo antropólogo em suas pesquisas –, configurou-se como um âmbito epistemológico que adverte sobre o valor da sistematização e análise de observações empíricas. Trata-se aqui, ao ampliar nosso conhecimento do alcance da diversidade humana, de proporcionar uma base para as generalizações sobre o comportamento humano e sobre vida social *in situ*. Embora a etnografia tenha sido definida ocasionalmente como “a possibilidade de realização de uma descrição em profundidade (volumosa) de situações particulares dentro da realidade” (Geertz, *apud* De Tezanos, 1989: 167)<sup>1</sup>, as diferenças de foco sobre o que define essa realidade e a partir de que conceitos pode ser descrita e analisada, nos afasta de qualquer tipo de consenso no interior da disciplina e, de forma inversa, permite a coexistência de uma ampla gama de idéias, complementares e/ou discordantes, sobre a pertinência da prática etnográfica na construção de conhecimento antropológico.

Diante de tais divergências, o argumento geral que vou tratar nas páginas seguintes se contrapõe ao expressado em vários textos acadêmicos e enciclopédicos que definem etnografia apenas como “uma estratégia de pesquisa em sociedades com maior uniformidade cultural e uma menor diferenciação social das que normalmente achamos nos grandes e modernos países industriais” (Kottak, 2002, p.25\*). A lógica que enfatiza a uniformidade e a diferenciação cultural, tal como exposto na definição de Kottak, aplica um padrão que equaciona três elementos: 1) uma estratégia metodológica (etnografia), capaz de fornecer dados de primeira mão (dados primários),

---

<sup>1</sup> Tradução minha. Doravante as indicações sobre a tradução livre ao português das citações de obras em outras línguas serão indicadas com \*. No caso que a tradução não seja possível será adequadamente indicado numa nota de rodapé.

através do trabalho de campo em sociedades particulares (o fato de “estar lá”); 2) um conceito de cultura que focaliza, restringe e define o que será observado empiricamente e 3) um aparato teórico que procura comparações sistemáticas entre diferentes experiências etnográficas e que dialoga com os grandes paradigmas de pensamento antropológico (teorias da cultura). Em minha opinião, estes três elementos só podem se equacionar simplificando vários procedimentos no trabalho de campo. A idéia de uniformidade cultural, ancorada na velha dicotomia que expõe o binômio ‘sociedade tradicional’ *versus* ‘sociedade moderna ou industrial’, é um artifício metodológico que resulta na partilha da compreensão dos fenômenos humanos, reduzindo o foco da antropologia para certo tipo de sociedades: simples, sincrônicas e marginais.

Portanto, a idéia de etnografia, tal como praticada e ensinada atualmente por alguns antropólogos, deve ser revisitada. Parto da idéia de que o estudo das sociedades ou culturas humanas justifica-se principalmente pelo fato dessas populações não serem tão bem organizadas, nem tão particulares, nem tão estreitamente unidas e autocontidas, como a experiência etnográfica clássica poderia nos fazer acreditar. A partir da revisão detalhada de parte da copiosa obra do antropólogo Eric R. Wolf (1923-1999), que, a meu ver, representa uma das formas mais originais e de maior alcance teórico-metodológico sobre a utilização da etnografia na construção de conhecimento em ciências sociais e em antropologia, tentarei oferecer algumas respostas a esse problema. Ao longo de toda sua obra - considerada precursora dos estudos antropológicos relacionados com sociedades camponesas e o sistema social mundial - fica bastante claro que a história analítica e o conhecimento antropológico não podem surgir do estudo de uma cultura ou nação em si mesma, nem de uma área cultural isolada e nem sequer do estudo de um continente em certo período de tempo. Wolf vai igualmente afirmar que as populações humanas edificam suas culturas não em isolamento, mas mediante uma interação recíproca (Wolf, 1987 [1982]; Feldman-Bianco & Ribeiro, 2003). Eis que, de tanto olhar particularidades, talvez pelas próprias limitações do trabalho de campo, esquecemos os contextos que as definem.

O que acontece, então, quando enxergamos processos que vão além de casos particulares e separáveis, que têm uma mobilidade que vai além do

próprio controle social e territorial do grupo estudado, e que aqueles processos em si mesmos são potenciais motores de transformação social? Tal como salientado por Wolf, uma forma de “driblar” o problema do particularismo metodológico é ultrapassar a idéia de comunidade materializada nas noções de cultura, sociedade, nação, entre outras. Elas não podem ser entendidas, continua o autor, como paraísos de sociabilidade e solidariedade; menos ainda podem ser definidas como entidades moralmente integrais que tiram energia e virtude de sua própria constituição (Wolf, 2003a [2001], p.353). As sociedades e as culturas formam-se necessariamente em suas relações com outras sociedades e culturas.

\*\*\*

Antes de entrar nas seções deste ensaio é preciso consignar uma pequena nota biográfica de nosso interlocutor, ao menos de sua trajetória intelectual, a fim de melhor compreender o contexto em que sua obra foi escrita<sup>2</sup>. Wolf nasceu na Viena-Áustria, local onde morou os primeiros anos de sua vida sob o regime socialista que, como ele próprio reconheceu, viria marcar sua educação formal primária. Na sua infância, ele e sua família mudaram-se para Tannwald, nos Sudetos, local de velhos conflitos étnicos entre tchecos e alemães que se intensificaram com o advento do nazismo. Já na adolescência, migrou junto com sua família judia para a Inglaterra. No segundo ano de estadia na Inglaterra e com a Segunda Guerra Mundial em pleno desenvolvimento, o jovem Wolf é apreendido em um campo de concentração perto de Liverpool. Nesse período de reclusão conhece o Norbert Elias, também aprisionado no local, episódio que despertaria a paixão do Wolf pelas Ciências Sociais. Após a violenta experiência de ter sido prisioneiro em um campo de concentração, Wolf e sua família migram para

---

<sup>2</sup> Para uma análise biográfica extensa e bem documentada ver, Wolf, 2003b: 59-69; e Feldman-Bianco e Ribeiro, 2003: 11-55. Vários dados biográficos aqui expostos foram extraídos dessas fontes.

os Estados Unidos, onde, depois de uma intensa busca pessoal, decide entrar no programa de pós-graduação em Antropologia na Universidade de Columbia, a qual havia sido fundada e dirigida por Franz Boas e que, nessa época, possuía destacados professores, entre eles, Ruth Benedict. Em 1947 chegou a Columbia Julian Steward, que, a partir de sua formação americana e americanista, seria provavelmente o principal mentor acadêmico de Wolf no período de pós-guerra. Essa formação se caracterizaria por um intenso diálogo com os neo-evolucionistas, os quais criticavam expressamente a marcante influência da escola culturalista boasiana (principalmente da Cultura e Personalidade), a qual ainda exercia uma grande influência disciplinar e política nos Estados Unidos. Wolf concordaria com tais críticas, mas revelou persistentemente sentir ambivalência em relação aos enfoques evolucionistas, principalmente em vista da simplificação de alguns âmbitos que se referiam à interpretação histórica dos processos sociais. Nesse processo formativo, Wolf interagiu fortemente com antropólogos hoje mundialmente conhecidos, tais como White, Service, Sahlins, Manners, dentre outros. A busca de uma identidade teórica própria o levou a romper seu relacionamento de cooperação intelectual com Steward<sup>3</sup>.

Seus escritos posteriores anunciariam sua independência intelectual. Talvez, o primeiro ensaio que apontou a originalidade das idéias de Wolf, em termos de uma antropologia que busca ir além do foco nas comunidades

---

<sup>3</sup>Essa cooperação rendeu seus maiores resultados no marco do projeto "Porto Rico", que foi o primeiro estudo antropológico direcionado ao estudo da formação de Estados nacionais e das relações sócio-culturais nos diferentes grupos humanos componentes de uma nação. Não obstante, o afastamento foi produzido pelas distâncias políticas que foram surgindo, associadas a um projeto de pesquisa sobre "regularidades culturais" que Steward dirigia na *Illinois University*, do qual Wolf também participou em primeira instância. Steward tentava estudar diferentes culturas indígenas americanas a partir da sistematização de informação relacionada com persistências e perdas culturais (teorias da aculturação), para, desse modo, entender a capacidade das diversas culturas americanas em relação ao processo aculturador exercido pelos Estados nacionais. Dava-se relevância à teoria da modernização. Para Wolf isso significou uma virada simplista e a-histórica dos estudos das populações indígenas na América e, a partir daí, decidiu empreender um caminho paralelo (ver Feldman-Bianco & Ribciro, 2003: 19).

individuais dentro de áreas delimitadas, é “Comunidades Camponesas Corporadas Fechadas na Mesoamérica e em Java Central”, que consiste em uma comparação entre populações de contextos geográfico-históricos díspares. Wolf quis explicar os traços estruturais observados em duas áreas culturais “como resultado da interação dinâmica entre comunidade e nação, e não somente como traços de organização da comunidade. Essa interação tinha uma história e a intenção era incluir essa dimensão histórica na comparação, em vez de estabelecer tipos reificados” (2003c [1957], p. 145).

\*\*\*

No presente ensaio se resumirão as principais propostas teóricas de Wolf, tentando vislumbrar uma crítica à noção especializada de “etnografia”. Como anunciei parágrafos acima acredito que uma das inconsistências mais graves na prática etnográfica corriqueira é uma idéia estreita e fechada de cultura. Analisarei esse âmbito na seguinte seção. Em seguida, indagarei sobre a noção de ideologia proposta na obra de Wolf e, a partir disso, tentarei repensar a prática etnográfica no contexto dos chamados “mundos interconectados”, no qual o discurso da cultura torna-se também ideológico. Por último, se delinearé uma proposta que integre a noção de história, tal como utilizada por Wolf em vários de seus textos, que nos permita pensar alguns contextos etnográficos em suas complexidades processuais e dinâmicas de transformação.

## ETNOGRAFIA DA CULTURA: A ORIGEM DO ERRO

*La cultura como producto, como cosa, como sustancia, es cultura desencarnada de la experiencia. Es cultura neutralizada y convertida en objetos de consumo. Esta cultura, identificada, clasificada, estudiada y gozada por los nuevos intelectuales culturalistas, se ha transformado en base potencial de poder, por insignificante que pueda resultar en definitiva.* (Friedman, 2001, p. 10).

É bem verdade que para o etnógrafo o lugar de pesquisa é também um “lugar para viver”. Ele, submerso no trabalho de campo, consegue enxergar, descrever, analisar e interpretar *experiências vitais*, as quais o envolvem com o entorno de pesquisa não apenas como um cientista social, mas também como uma pessoa moral. Essas experiências, e os dados obtidos dela, são considerados informação de primeira mão, plausível de ser sistematizada no diário de campo e outros instrumentos de registro. Assim que a antropologia conseguiu se consagrar como uma ciência social reconhecida, o fato de ‘estar lá’, por um lado, se constituiu em rito de passagem indicativo de como um antropólogo tornava-se um ‘profissional de carteirinha’, e, por outro, se tornou indicador de rigor metodológico, uma vez que, graças àquele fato, se aprontaria um âmbito devidamente estruturado para qualquer investigação; isto é, através da prática etnográfica se conseguiria um objeto científico autorizado.

Por sua vez, a teoria antropológica estabeleceria um rigoroso conceito de cultura para aspirar de modo legítimo à pesquisa propriamente científica. Segundo esses postulados, nenhum outro animal, além do humano, teria a possibilidade de significar a realidade e construí-la a partir de símbolos – abrangeríamos, enquanto espécie, um *logos* exclusivamente humano que se transformaria no objeto principal da disciplina. Contudo, esse fator distintivo da humanidade, a Cultura (com maiúscula), não dava conta das variadas formas em que essa capacidade de simbolizar se expressava em diferentes agrupações e contextos humanos. Em um texto clássico do antropólogo polonês Bronislaw Malinowski, intitulado *The Scientific Theory of Culture*, colocou-se esse problema de forma sistemática e se definiu cultura como “um composto integral de instituições; em parte autônomas e em parte coordenadas” (1948 [1944], p.54\*). Neste caso, como em outros, a preocupação básica centrou-se em como cada grupo social, com sua cultura característica, é concebida como um sistema integrado e unificado, que se contrasta com outros sistemas igualmente integrados.

Claude Lévi-Strauss, outro grande expoente da antropologia no século XX, foi muito além das teorias particularistas e tentou estabelecer uma explicação universal para o comportamento humano. Apoiado na lingüística saussuriana, Lévi-Strauss conseguiria propor uma saída simbolista e racionalista

ao fenômeno humano, veiculando suas inquietações através da análise do mito e das teorias do parentesco. A extensão e profundidade de seu influente trabalho não serão tratadas aqui. Só me interessa discutir alguns de seus postulados especificamente voltados para a prática etnográfica. Segundo ele,

*[a] etnografia consiste na observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade (frequentemente escolhidos, por razões teóricas e práticas, mas que não se prendem de modo algum à natureza da pesquisa, entre aqueles que mais diferem do nosso), e visando à reconstituição, tão fiel quanto possível, da vida de cada um deles (Lévi-Strauss, 1975, p.14).*

É claro que seria um grande erro descartar o critério antropológico de que a existência humana exige a presença de formas culturais – muitas delas com expressões particulares – baseadas na capacidade humana de criar símbolos. No entanto, se consideradas apenas como produção de estruturas maiores, autogeradas e autocontidas em expressões culturais particulares – tal como propõe o antropólogo francês – acabamos por reduzir os fenômenos sócio-culturais apenas a unidades e manifestações de regularidade. A questão do acesso à estrutura tal como pensada por Lévi-Strauss leva, ainda que com uma admirável sensatez metodológica, para uma etnografia da cultura baseada nas *regularidades culturais*.

Embora a noção de cultura elaborada pela antropologia clássica tenha ultrapassado a idéia coloquialmente difundida de refinamento intelectual, ou de práticas das belas artes e, inclusive, tenha se afastado de imaginários progressistas de ‘civilização’ marcados por um evolucionismo ingênuo (Sahlins, 1997), tal noção não foi igualmente proveitosa para pensar contextos dinâmicos, relacionais e processuais que, paradoxalmente, a própria etnografia ressaltava em suas descrições<sup>4</sup>. Saímos de um (prê)conceito essencializado de cultura,

---

<sup>4</sup> Uma das primeiras tradições etnográficas que se empenhou em descrever contextos mais dinâmicos e transformativos foi a Escola de Manchester. Essa escola, a partir dos trabalhos de Max Gluckman, J. Clyde Mitchell, A.L. Epstein, Victor Turner, entre outros, foi capaz de

fundada na elite burguesa, e redundaríamos em outro transformado em fetiche metodológico. Se essa diferenciação cultural e essa separação mútua entre as culturas fosse uma característica do que é humano, evidentemente, seria mais fácil achá-la entre os chamados primitivos, entre a 'gente sem história', supostamente isolada do mundo exterior e de outros povos similares (Wolf, 1987 [1982], p.16). A etnografia, principalmente a etnografia indígena, transformar-se-ia assim em um veículo direto para estudar 'cientificamente' a cultura; uma *etnografia da cultura*.

\*\*\*

A etnografia das regularidades culturais tem sido um campo de enorme especialização acadêmica. Grande parte das etnografias que hoje podemos consultar no âmbito da etnologia indígena sul-americana, por exemplo, seguem esse modelo epistemológico. Nessa linha, um atual e audacioso etnólogo americanista, Eduardo Viveiros de Castro, sublinha habilmente a importância metodológica da proposta estruturalista para pensar a cultura. Ponderando que sua pesquisa entre os Araweté é considerada uma das mais importantes etnografias entre populações indígenas amazônicas, me parece fundamental compreender como é definida concepção da prática etnográfica. Na opinião do etnólogo,

*[...] além do imperativo prático e metodológico da totalização, [a etnografia] envolve também um necessário privilegiamento do 'modelo nativo', o único capaz de dar um sentido intrínseco aos fatos (sem o qual a etnologia vira etologia), o único também onde a totalização tem um lugar teórico legítimo. Esta ideologia nativa, que visa um horizonte de totalização sempre inacabado, não é senão aquilo que costumamos chamar 'cultura'. Em outras palavras: toda (boa) etnografia é necessariamente culturalista, isto é, 'interpretativa'; o*

---

inserir na disciplina temáticas relacionadas com urbanidade, fronteiras étnicas, interstícios sociais, relações de poder, etc., o qual ajudou a re-ler vários supostos teóricos que apareciam como premissas para a antropologia clássica.

*culturalismo é a metodologia estruturalista do fazer etnográfico*  
(Viveiros de Castro, 1992: 8; grifos meus).

Essa idéia claramente privilegia um status de normatização e totalização das culturas, diante do qual é possível trazer algumas observações. O perigo de trabalhar com um conceito de regularidade cultural apoiado na ideologia nativa, como propõe Viveiros de Castro, pode ser questionado a partir da própria gênese das ciências sociais, especialmente da sociologia. Este nascimento originou-se a partir do leque de perguntas levantadas sobre a desordem e desintegração social surgidas de rebeliões e revoluções de diferentes índoles nas sociedades européias. A sociologia *grosso modo* queria responder à ‘questão social’ e sua prática acadêmica se expressou como uma tentativa de reagir contra o veneno da desintegração social (cf. Wolf, 1987, p. 16). Não muito afastado disso, a gênese colonialista da antropologia esperava também compreender as formas de vida daquelas sociedades inseridas na administração colonial, para, desse modo, conseguir refinar os métodos de controle político, militar e territorial das zonas integradas. Claramente, o que permanece na base do argumento no processo de gênese tanto da sociologia quanto da antropologia é a relevância ideológica da ordem social e cultural, o que foi decorrendo na consolidação de um postulado epistemológico geral para as ciências sociais.

Voltando ao modelo nativo totalizado, aludido por Viveiros de Castro, vê-se quanto há de parcial em sua proposta, na medida em que tudo se passa no âmbito da regularidade e da ordem, o que necessariamente leva a pensar o “objeto” de pesquisa em termos de coerência cultural e de lógica. Assim sendo, se partíssemos da premissa que as populações humanas não são tão homogêneas, nem ordenadas, nem autoperpetuadas no tempo, claramente o modelo nativo totalizado transforma-se numa ilusão metodológica. Não podem ser nem tão nativos (porque o próprio discurso da originalidade e gênese cultural é um processo de construção constante), nem tão totalizado (porque não podemos pensar, mesmo em agrupações humanas pequenas, que todos os indivíduos e grupos de indivíduos agem da mesma forma frente às normas partilhadas socialmente).

No decorrer do trabalho etnográfico, portanto, concordamos quando Wolf salienta que

*pode-se e deve-se levar em consideração o que as pessoas dizem com suas próprias palavras a respeito de suas esperanças e dificuldades. Porém, não concordo que "dar voz às pessoas" deva ser o objetivo central da antropologia, como alguns sugeriram. Nessa visão, supõe-se com frequência que "as pessoas" falam com uma única voz e que o forasteiro-antropólogo não só pode captar esta voz, como apresentá-la ao mundo em nome delas. Acho essa concepção não apenas arrogante como autolimitadora. Continua a ser importante distinguir entre o que as pessoas dizem e o que as pessoas fazem, mesmo porque o mundo não é moldado somente de palavras. Ademais, o que se sabe e o que se diz jamais são da mesma espécie, mas são produzidos e distribuídos de modo diferenciado numa sociedade por meio de canais que controlam o discurso (2003a, p.350).*

É bem verdade que a tentativa de Wolf resgata um dos postulados mais importantes da tradição etnográfica clássica malinowskiana, em crítica à predominância do estruturalismo. A importância em distinguir entre o que as pessoas dizem e o que as pessoas fazem foi um dos maiores ensinamentos do antropólogo polonês. Em *Crime e Costume na Sociedade Selvagem* (2003 [1926]), Malinowski tenta demonstrar a partir de sua própria experiência etnográfica que não podemos compreender as condutas de uma sociedade apenas considerando o valor da norma<sup>5</sup>. O mesmo acontece com o valor da fala. As

---

<sup>5</sup> Também Bourdieu, analisando a normatividade das relações de parentesco, tenta estabelecer uma crítica parecida. Comenta que a organização social baseada nas relações entre parentes é parcialmente compreendida por parte importante da tradição etnológica. O uso freqüente de grandes teorias unificadas sobre aliança e descendência não faz muito sentido sobre algumas advertências, já que "propor realmente a questão das funções das relações de parentesco ou, mais brutalmente, da utilidade dos parentes, é perceber no momento que os usos do parentesco que podemos denominar genecológicos estão reservados para as situações oficiais, nas que desempenham uma função de ordenação do mundo social e de legitimação desta ordem" (1999: 275\*). Isto é, o mundo especializado do parentesco aparece aí onde as relações de formalidade adquirem importância, mas não podemos pretender que as situações formais são explicativas da dinâmica total de uma população.

condutas e os discursos nem sempre são elementos congruentes nem equivalentes. Nesse sentido, é comum ver que os discursos carregam mais do que é permitido na ação. Eis aí relevância do ceticismo em relação aos discursos nativos: deve-se apenas considerá-los como dados sólidos quando estão acompanhados de seus contextos (de fala e de conduta).

Voltado aos enunciados epistemológicos do estruturalismo na lingüística, Wolf tenta definir algumas saídas e compreender suas limitações. Diz ele:

*Saussure [...] divorciou completamente a linguagem (langue) da expressão (parole) e definiu os signos por sua mútua relação, sem fazer referência alguma ao contexto externo a eles. Do mesmo modo, os significados se definiram em termos de outros significados, sem fazer qualquer referência aos contextos práticos nos que apareciam (Wolf, 1987, p. 31\*).*

Nesse sentido, a antropologia edificada por Lévi-Strauss não teria levado em conta os contextos sociais e culturais ao traçar a dialética do mito ou do parentesco. Seus casos particulares iluminaram uma *filosofia da ordem* desvendada pela estrutura, mas não vislumbrariam as condições concretas de funcionamento das culturas para assim poder compreender contextualmente os dados obtidos. Muito embora Lévi-Strauss e seus seguidores possam elaborar uma justificativa muito coerente para esses questionamentos, desde que, é claro, as diferentes versões do mito o do ritual sejam expressões subjetivas que estão mediadas pela estrutura geral subjacente, elas não se tornam suficiente quando trabalhamos aspectos que estão além desses contextos especiais. Qualquer versão subjetiva do mito, por exemplo, está imersa em um contexto que escapa ao controle do informante e do etnógrafo.

O ‘contexto’ negligenciado por Lévi-Strauss, e outros antropólogos baseados na premissa da regularidade cultural, é salientado por Wolf. Em *Europe and the People without History* – sua obra-prima publicada originalmente em 1982 – a tese central que norteia a pesquisa é que

*[...] o mundo da humanidade constitui uma totalidade de processos múltiplos interconectados e que os esforços por descompor em partes*

*essa totalidade, que em seguida não podem rearmar, negligenciam a realidade. Conceitos como 'nação', 'sociedade' e 'cultura' assinalam porções e podem nos levar a transformar nomes em coisas (Wolf, 1987, p.15\*).*

E continua em uma publicação posterior,

*Dito de outra forma, sociedades e culturas não devem ser vistas como dados, integrados por alguma essência interna, mola mestra organizacional ou plano mestre. Os conjuntos culturais – e conjuntos de conjuntos – estão continuamente em construção, desconstrução e reconstrução, sob o impacto de múltiplos processos que operam sobre amplos campos de conexões culturais e sociais (Wolf, 2003d [1984], p.297).*

Em lugar de unidades, estruturas ou práticas particulares claramente limitadas, deve-se tratar de 'campos de relações' dentro dos quais os espaços de interações e interstícios culturais são reunidos em processos constantes.

\*\*\*

Tal como salienta Jonathan Friedman (2001, p.113), a tendência a abstrair os aspectos ideacionais do processo social e a convertê-los em um objeto autônomo de pesquisa termina por levantar enormes palácios teóricos sobre premissas parciais. Essa atitude, que podemos nomear de substancialismo (em sentido epistemológico e não ontológico), tem atestado as últimas décadas da pesquisa social, especialmente da antropologia. Sua importância é tal que tem institucionalizado um verdadeiro fundamento para a indagação científica da sociedade. Não é por acaso, assinala Friedman, a estreita relação que guardam a substancialização da cultura, o essencialismo do gênero humano e a investigação científica moderna.

O problema desses modelos teóricos de organização e ordem social, ou teorias das regularidades culturais, é que pressupõem um conceito de cultura que não permite olhar as conexões. Como salienta Wolf (2003d), se a cultura

não é uma panacéia, então seu valor é sobretudo metodológico. Nesse sentido, ela pode explicar questões de integração e de ordem interna, mas não será um conceito válido para explicar, por exemplo, o levantamento militar de populações indígenas no México, a luta pelo território tradicional dos Mapuche, nem o separatismo Basco na Espanha.

O foco nas conexões coloca o sério e instigante problema de como apreender esses campos de relações em nossas pesquisas concretas. As limitações de tempo e energia do trabalho de campo impõem limitações maiores na hora de definir uma área específica onde trabalhar, os informantes qualificados e especificáveis para realizar as entrevistas, e as condições estratégicas de estadia e financiamento da etnografia.

Proponho ensaiar algumas idéias de como enfrentar essas limitações. Em primeiro lugar, concordo com Wolf quando afirma que “na maioria dos casos, as entidades estudadas pelos antropólogos devem seu desenvolvimento a processos que se originam fora delas e vão muito além delas, que devem sua cristalização a esses processos, participam deles e, por sua vez, os afetam” (2003d, p.296). Não se trata, como se poderia questionar aqui, de falar em agências externas superiores modelando agrupações locais inferiores (estou longe de querer estabelecer um modelo que aplique o binômio ‘interno’ / ‘externo’). Muito pelo contrário, sou ciente da capacidade das populações humanas, tanto sociedade quanto sujeito, de intervir nesses fatores dinâmicos. Mas é bem verdade, também, que ninguém tem o controle absoluto sobre sua própria cultura, nem menos sobre os fatores concomitantes que a afetam. Então, em uma primeira redefinição do que se entende por etnografia devemos, necessariamente, criar técnicas e estratégias que nos permitam enxergar essas agências contextuais. Uma vez visualizadas essas redes, podemos focar nossos interesses visando um trabalho menos localizado.

Em segundo lugar, ao falar em contextos interconectados, deve-se considerar, como adverte Gustavo Lins Ribeiro, que no mundo atual “a globalização criou fluxos cada vez mais complexos de mercadorias, pessoas e informação, redefinindo os relacionamentos entre espaços globais fragmentados, o local e o global...” (2005, p. 8). No entanto, deve-se também entender que o contexto específico de interconexão mundial não responde a

um fato de exclusividade histórica. O que interessa aqui é repensar questões clássicas da disciplina à luz de uma antropologia que considere os contextos, conexões, interstícios e acomodações entre populações humanas através de toda a existência humana; isso inclui fenômenos tradicionalmente pensados pela história e pela arqueologia. Para citar um exemplo simples: a chegada dos europeus ao Novo Mundo aparece regularmente como o marco que deu início ao processo de contato nas Américas. De fato, esse termo é utilizado correntemente pela teoria antropológica para explicar situações de interação de agrupamentos humanos radicalmente diferentes (daí suas derivações conceituais especializadas tais como: aculturação, endoculturação, contato inter-étnico, etc.). Não obstante, cada vez mais a arqueologia, apoiada na etno-história e na etno-arqueologia, tem demonstrado que o “contato” é um exercício corriqueiro de todas as populações humanas e em todos os tempos. Com isso, quero dizer que os atuais contextos mundiais (a globalização, por exemplo) são elementos fundamentais para pensarmos nossos objetos de pesquisa, mas também devemos escapar de qualquer tipo de substancialização desses fenômenos globalizantes.

No que tange à prática da antropologia tradicional, o realmente relevante aqui é questionar o rendimento teórico das propostas particularistas da cultura: “se em todas as circunstâncias achamos conexões, por que empenharmos em transformar fenômenos dinâmicos e interconectados em coisas estáticas e desconectadas? Parte disso deve-se, provavelmente, a forma em que temos perdido nossa própria história” (Wolf, 1987, p.17\*).

Por fim, analisar o relacionamento entre os grupos humanos permitirá ainda visualizar outras saídas teóricas, ou bem, rebatizar o conceito de cultura à luz de uma antropologia das interconexões.

## **A ‘CULTURA’ COMO ‘IDEOLOGIA EM PRODUÇÃO’ E O PODER DAS IDÉIAS NA CONSTRUÇÃO DA CULTURA**

*[...] anthropologists have also exhibited an obtuseness of their own. Cleaving to a notion of “culture” as a self-generating and self-propelling mental apparatus of norms and rules for behavior, the discipline has*

*tended to disregard the role of power in how culture is built up, maintained, modified, dismantled, or destroyed. We face a situation of complementary naïveté, whereby anthropology has emphasized culture and discounted power, while “culture” was long discounted among the other social sciences, until it came to be a slogan in movements to achieve ethnic recognition.*

(Wolf, 1999, p.19)

Retomemos o problema anteriormente esboçado: até que ponto podemos oferecer uma saída às limitações de tempo e espaço presentes no trabalho de campo quando optamos enfrentar a nossa pesquisa em termos de conexões, interstícios, processos, acomodações e transformações?

Uma vez cientes da necessidade de esquivar, ao menos metodologicamente, qualquer tipo de conceito que substancialize a realidade etnográfica, pode-se afirmar, com maior certeza que antes, que aquilo que os antropólogos chamam ‘cultura’ é, em verdade, ‘ideologia em produção’, ‘racionalização’, criada para conferir à existência prática da vida cotidiana um direcionamento imaginário, uma resolução fictícia. (Wolf, 2003d [1984]:303)

Os atuais movimentos e organizações políticas que apelam a um reconhecimento étnico como cerne de suas demandas fornecem exemplos notáveis a esse respeito. O que os antropólogos fundaram há cinqüenta anos como um conceito científico de cultura, hoje é utilizado nas reivindicações desses movimentos, seja para fortalecer suas demandas concretas por território ou autonomia política, seja para preencher espaços de fundamentação de uma identidade étnica em construção. Muito embora seja evidente que essas necessidades políticas respondem a processos dinâmicos e muitas vezes inauditos, não podemos deixar de observar que, no discurso dos ‘nativos’, essas demandas aparecem como fazendo parte de uma essência inata; de uma força supranatural que investe de significados a vida das pessoas.

Quando se diz, então, que ‘cultura’ é uma ‘ideologia em produção’, deve-se levar a sério. As pessoas agirão de acordo com essa ideologia e, muitas vezes, consolidarão ações, esforços, organizações e até darão e quitarão suas vidas por ela. De acordo com essa visão, entretanto, não pretendo estabelecer

que o sentido antropológico da 'cultura' esteja reduzido ao 'banho ácido do instrumentalismo' (Sahlins, 1997, p.43). Uma ideologia, pelo contrário, está cheia de conteúdo, e nem sempre determinada pela racionalidade instrumental.

O leque de possibilidades expostos aqui obriga a uma primeira consideração teórica que indique o que devemos entender quando falamos em 'ideologia': qual seu valor metodológico para afrontar o trabalho de campo? Como se pode distinguir uma ideologia de uma idéia no contexto etnográfico? Como se pode observar e registrar empiricamente a influência da(s) ideologia(s) na vida cotidiana das pessoas? É toda ideologia um campo meramente discursivo?

Essas perguntas são um pretexto para continuar aprofundando na obra de Eric Wolf, em cuja trajetória, várias dessas questões foram, senão respondidas, encaminhadas a pontos de inflexão interessantes. Em *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis* (1999)<sup>6</sup>, última obra publicada em vida, achamos agrupadas e melhor explicitadas várias de suas razões epistemológicas mais relevantes. Com elas, tentarei direcionar minha proposta inicial, que consiste em compreender o papel da ideologia na construção da realidade etnográfica.

Publicado pouco antes de seu falecimento, *Envisioning Power*, explora a relação entre idéias e poder, mentalidades e forças materiais. Visualizada em sua totalidade, esta obra representa uma evolução teórica em relação a seu texto mais conhecido *Europe and the People without History*, livro no qual são analisadas as implicações dos diferentes modos de produção social do trabalho, desde a perspectiva das histórias particulares das populações subsidiárias à formação do capitalismo mundial. O foco fixado em *Europe and the People without History* lhe permitiu centrar a atenção no exame detalhado das relações estratégicas entre contextos locais e os contextos mundiais, criticando assim os enfoques históricos clássicos que olhavam para a história do capitalismo apenas centrados nas sociedades dominantes ou beneficiárias do sistema. Como ficou claro na seção anterior, isso marcaria um modo especial de pensar a

---

<sup>6</sup> Traduzido ao espanhol como "Figurar el Poder. Ideologías de Dominación y Crisis", Wolf (2001).

noção de cultura, não apenas pensada em termo de “sistema de símbolos”, mas também no âmbito de uma economia política.

Já em *Envisioning Power* o foco analítico é ampliado para uma discussão teórica que ultrapassa o exame específico do capitalismo mundial. Continua refinando um conceito de cultura, sempre pensando-o em termos de que sua reprodução não dependa apenas da força persuasiva do “costume”, mas sim da atuação de agentes sociais que definem, criam e defendem instituições que atuam nas bordas culturais. Dessa forma, o autor se questiona sobre os mecanismos que permitem o acionar dos agentes sociais e históricos. Sua resposta é que essa qualidade humana está determinada pela *ideologia*. Essa obra, portanto, trata sobre como a ideologia legitima e autoriza a assimetria de poder em qualquer organização social<sup>7</sup>.

Segundo Wolf, não existe uma interpretação analítica satisfatória que explique a forma em que o poder e as idéias se misturam entre si, enquanto que as idéias não são apenas uma manifestação platônica da realidade. Isso cria um quebra-cabeça epistemológico, já que, para não confrontar esse problema, os cientistas sociais têm escolhido caminhos parcelados e, especificamente em antropologia, fundou-se uma antropologia idealista em contraposição a uma antropologia materialista. Nesse sentido, o objetivo de *Envisioning Power* é ir além dessa dicotomia epistemológica para definir relações de poder que se manifestam nas conformações sociais e nas configurações culturais e, dessa forma, rastrear as possíveis formas em que as relações de poder se relacionam com as idéias (cf. Wolf, 1999).

A primeira discussão conceitual desenvolvida no texto diz relação à especificidade teórica das noções de ‘idéia’ e ‘ideologia’. Para Wolf a noção de “idéia” abarca a gama completa das construções mentais que se manifestam nas representações públicas, residindo em todos os campos humanos.

---

<sup>7</sup> Em entrevista concedida por Wolf a Gustavo Lins Ribeiro, exatamente no período da escrita do *Envisioning Power*, o autor sentenciou: “estou fazendo o seguinte com este livro. Uma discussão teórica do problema de tentar integrar o marxismo, a economia política, com cultura; o porquê as duas coisas não se ajustam e como se poderia então combiná-las” (1997).

'Ideologia', por outro lado, é utilizada de uma forma mais limitada, no sentido que define configurações ou esquemas unificados que se desenvolvem para ratificar ou manifestar o poder. Destarte, a ideologia tenta definir um campo conceitual onde traçar a noção de poder.

É preciso, ao mesmo tempo, desterrar aquela idéia de 'poder' entendida como máquina colossal que acumula ferocidade e capacidade de intervenção, concentrando-o para si mesmo. Deve-se considerar apenas como um aspecto de todas as relações entre as pessoas – “conceber o poder em termos de relações, em vez de imaginar-o como um “pacote de poder” concentrado” (1999, p.5\*). Wolf identifica quatro formas em que o poder se inter-relaciona nas relações sociais e que permite a consolidação de ideologias: 1) o poder da potência e capacidade que reside no indivíduo (sentido nietscheano do poder); 2) o manifestado nas inter-relações e transações entre a gente e que se refere à capacidade que um *ego* tem para impor sua vontade sobre um *alter* na ação social (o ponto de vista weberiano); 3) o poder controlando os contextos nos quais as pessoas exibem suas próprias capacidades e interagem com os demais (o poder tácito da organização); 4) por último, o mais importante para Wolf é o “poder estrutural”, que não apenas opera dentro de certos cenários e campos, mas também que os organiza e os dirige, além de especificar a direção e a distribuição dos fluxos de energia (visão centrada na obra de Marx e Foucault).

Mas como é que tudo isso se liga a uma atitude metodológica que permita enxergar perguntas e respostas na etnografia?

O autor esboça uma grande pergunta que, segundo ele, precisaria acompanhar a todo antropólogo no momento de enfrentar a coleta de informação empírica: como os diferentes conjuntos e organizações de pessoas, que operam em vários níveis territoriais e institucionais, ficam reunidos em unidades mais extensas, só para se ver reorganizados e realocados dentro de configurações alternativas em um momento ulterior? (1999). Desse modo, pode-se pensar em uma dimensão que destaque a importância dos processos conflitantes dentro das populações estudadas, uma 'antropologia da crise', que ajude ao pesquisador a definir os problemas que são relevantes na pesquisa específica. Wolf considera uma parte essencial da vida cotidiana, embora a

distinção geralmente aceita entre períodos de normalidade e períodos de crise resulta, em grande medida, fictícia.

Para exibir seus interesses teóricos em *Envisioning Power*, o autor se propõe analisar três casos clássicos da antropologia e da história: a) a ideologia e circuito do *potlach* envolvida nas dinâmicas dos Kuakiutl da costa Pacífico de Norte-América, b) a ideologia do sacrifício humano ocorrida na sociedade Asteca pré-hispânica (especificamente dos Tenochca), e c) a ideologia racista na Alemanha sob o governo do Nacional Socialismo. Já a escolha destes três casos nos diz muito sobre os interesses e a história particular do autor. O primeiro representa o diálogo acadêmico mais importante de sua formação<sup>8</sup>; o segundo marca parte das preocupações surgidas de sua extensa estadia como pesquisador no México; e o terceiro reflete sua história pessoal, de quando sofreu a perseguição nazista, nos anos prévios à Segunda Guerra Mundial. Assim, esses três casos evidenciam a necessária relação entre ideologia e poder. Cada um dos casos demonstra como o poder estrutural engendra idéias sobre a distinção necessária entre as posições assimétricas na sociedade. Essas idéias suportam a legitimação e qualificação de uns grupos por sobre outros e, ao mesmo tempo, racionaliza a distribuição da autoridade do poder. Talvez seja esclarecedor apresentar sumariamente e a modo de breve resenha ao menos um desses casos, com o intuito de melhor compreender como a ideologia atua na construção desses processos. Escolherei sua experiência de pesquisa no México.

O mundo dos Tenochca descrito por Wolf se relaciona com eventos de guerra, comércio e sacrifícios humanos. O autor tenta descobrir como os Tenochca teriam construído uma cosmologia capaz de suportar uma intensa atividade antropofágica, fundada em sacrifícios humanos para os deuses. Descreve como essas práticas resultam de um amplo leque de crenças que estão submersas em relações dinâmicas de poder. A formação, conservação e expansão do Estado Tenochca foi conseqüência de uma cosmologia das

---

<sup>8</sup> Deve-se lembrar que os *kuakiutl* foram sistematicamente estudados pelos antropólogos norte-americanos, sobretudo por Boas e Benedict que, por sua vez, foram os fundadores do culturalismo e formadores de Wolf.

relações sociais que ordenaram deuses, nobres, pessoas comuns e escravos em uma série de direitos e obrigações mútuas. Essa cosmologia se fundou através do levantamento militar contra o Estado de Atzacotzalco em 1428. A partir desse triunfo militar, as lideranças Tenochca reescreveram a história para legitimar o aclamado controle das cidades-estado do vale central, invocando-se eles próprios como representantes dos antigos Estados de Tula, Teotihuacán e Tolteca. Aqui se pode apreciar a primeira função da ideologia, isto é, fundar a idéia de continuidade no tempo e no espaço (a tradição inventada<sup>9</sup>.)

O mito da nova era do Quinto Sol construiu-se sobre os antigos mitos Toltecas. O novo mito legitimou a dominação e os direitos de tributos a favor das lideranças Tenochca, mas também a obrigação de manter uma ordem cósmica entre os deuses, as pessoas e a natureza. No entanto, isso não explica totalmente o estabelecimento do sacrifício humano como expressão máxima da interação da classe dominante para com os deuses. O sacrifício humano foi amplamente difundido através de México antes da hegemonia do Estado de Tenochca, mas era uma prática reservada para circunstâncias importantes ou necessárias.

Somente com a assunção de Montezuma os sacrifícios passaram a ser parte de uma performance cada vez mais freqüente. Como Wolf assinalou: “os deuses deram vida e comida e instalaram os ciclos do tempo; os nobres gerenciaram o intercâmbio de prestações para repor a dívida contraída com os deuses; os “comuns” abasteceram os recursos básicos para esses gerenciadores” (p.190\*) Isso demonstra que a hierarquia sócio-cósmica foi também expressada como uma cadeia organizada hierarquicamente de presentes e ofertas entre os deuses e as pessoas, nobres e pessoas comuns, superiores e inferiores.

A ameaça apocalíptica supostamente traçada pelos deuses foi o suporte dessa ideologia: na medida que o sistema do sacrifício fosse interrompido, a

---

<sup>9</sup> Na seguinte seção se aprofundará sobre a idéia de tradição inventada e sua relação com a história.

era do Quinto Sol estava em perigo. A vida dos deuses e os homens poderia desaparecer e nunca ser restaurada. Segundo as estimativas desta pesquisa aproximadamente o 1% dos 150,000 ou 200,000 habitantes de Tenochca foram sacrificados no período.

O privilégio de Montezuma cresceu através da conquista militar e da captura de soldados sobre vários Estados competidores. Os soldados eram honrados por seu valor e enviados a Teotihuacan (cidade fundadora), onde eram finalmente sacrificados e consumidos antropofagicamente. Dessa forma, partes específicas do corpo dos sacrificados, que continham a força vital e a alma dos cativos, eram transferidas pelos sacerdotes através de seu consumo. O transcendental na cosmologia asteca era contribuir à dívida cósmica entregando o sangue dos cativos, ajudando literalmente ao sol se erguer um dia mais cada vez.

O Estado Tenochca teria que enfrentar, agora pelas leis do acaso, uma grande crise social, acompanhada de uma seca e fome generalizada. Com mais de um milhão de habitantes para o ano 1500, a ameaça da fome, os terremotos periódicos, as inundações, os cultivos fracassados, a rápida sobrepopulação e a constante ameaça de rebelião dos estados subjugados e tributários, fizeram com que os sacrifícios humanos representassem a única ideologia perante a qual a sociedade Tenochca poderia manter uma unidade e estabilidade organizacional. Esse processo de apogeu e declínio da sociedade Tenochca só viria a ser complementado pela chegada dos europeus, o qual somou um fator a mais ao complexo processo de transformação dessa sociedade.

Deste modo, Wolf conclui no final de *Envisioning Power* que a ideologia tem essa qualidade de *l'imaginaire*, relacionada com poder. Porque os chefes, os dirigentes do Estado asteca viram-se a si mesmos como executores de projetos? Em qualquer caso, são projetos sem fim, não existe o dia em que se dirá: “agora paramos com o sacrifício de pessoas”. Daí que é possível trazer uma admirável pergunta traçada na introdução de *Europe and the People without History*: “pode-se dizer com certeza que alguma vez houve um tempo em que as populações humanas existiram com independência das relações muito amplas, sem sofrer o influxo de grandes campos de força?” (*op.cit.*, p. 33).

Wolf espera que a antropologia tenha como alvo principal a pergunta de como e quando as idéias estão concentradas dentro de ideologias e como estas ideologias conseguem ser programas para o desenvolvimento de poder em diferentes níveis de organização. Nesse ponto, o que realmente interessa é relevar o poder da imaginação humana, e de como isso pode levar a processos realmente impressionantes e inesperados. Como aponta Wolf, as ideologias

*[p]odem ser loucas ou não, têm conseqüências, matam pessoas. Mas existe realmente algo sobre elas que não capturamos muito bem. Pensemos sobre a história das Cruzadas; a idéia de converter todo o mundo ao islamismo, ou ao catolicismo; a idéia de que os judeus depois de 6.000 anos devem voltar à Palestina - e não importa quem viva lá, são recém-chegados que não pagaram aluguel por 2.000 anos. Essa capacidade dos humanos de criar projetos impressionantes é algo, para mim, bastante inexplicável (1997: 11-12).*

Em um mundo interconectado, a etnografia torna-se uma estratégia metodológica frutífera, porquanto permite enxergar dados empíricos específicos e relacioná-los com esquemas contextuais e processos históricos mais amplos que abrigam o fenômeno social de forma mais abrangente. Se as relações humanas são 'algo que se faz', que têm uma intencionalidade estratégica e situacional, a etnografia ganha todo seu sentido. As idéias – e ideologias – que permeiam o etnógrafo precisam ser também identificadas. Assim sendo, toda prática etnográfica deriva incondicionalmente em uma antropologia política, toda vez que o etnógrafo transforma-se ele próprio em um fator contextual relevante da população específica que se estuda, exercendo poder sobre ela. Deste modo, só uma *etnografia conmutante*<sup>10</sup>, capaz de criar

---

<sup>10</sup> Essa noção, expressada em espanhol a falta de um termo apropriado em português, foi criada para estudar contextos etnográficos onde as pessoas interagem, mas que não necessariamente são os "lugares para viver". O conceito vem sendo aplicado principalmente à etnografia da escola e, em geral, à antropologia urbana. O que quero ressaltar aqui é um sentido bem mais etimológico: uma etnografia que é capaz de mudar (mutar em espanhol) através de seus próprios problemas específicos e de sua prática.

estratégias de contingência para enfrentar os cenários transformativos, conflitantes e não previstos, conseguirá ter sucesso em desvendar as condutas particulares de uma população específica e, ao mesmo tempo, compreender o contexto onde essas lógicas (não tão lógicas) estão inseridas.

## ETNOGRAFIA E CONTEXTO HISTÓRICO: A MODO DE CONCLUSÃO

*Devemos estar conscientes de que uma rede de relações de grupos implica uma dimensão histórica. Essas relações compreendem conflito e acomodação, integração e desintegração, processos que ocorrem no decorrer do tempo[...] As histórias locais são importantes, mas não são suficientes (Wolf, 2003c, p. 76).*

A velha dicotomia entre ‘cultura’ e ‘história’, assim como as antíteses correlatas: estrutura  $\times$  processo, sincrônico  $\times$  diacrônico, estático  $\times$  dinâmico, etc., define um campo amplo de discussões fundamentais nas ciências humanas contemporâneas. Irei assim falar de quanto a etnografia da cultura, tal como descrita nas seções anteriores, vem negligenciando essas discussões. Para fornecer um suporte à nossa reflexão final, recorrerei novamente à obra de Eric Wolf, considerando a relevância da dimensão histórica em seu trabalho e no trabalho de outros pesquisadores.

Quando o trabalho de campo tornou-se sistemático, a ênfase, que antes se concentrava no estudo das sociedades como um todo, foi gradualmente derivando-se para temáticas especializadas: parentesco, aliança, matrimônio, rituais, mitos, etc. Contudo, as pesquisas tinham muitas vezes privilegiado corpos teóricos predefinidos e ordenadores e, com isso, negligenciado contextos históricos fundamentais para compreender as lógicas perante os processos de configuração de identidades sociais e relações interétnicas.

Não é estranho ver etnografias nas quais os grupos estudados aparecem desprendidos de qualquer contingência histórica, social ou política, fora das que o etnógrafo considera próprias dessa população. Talvez o caso que melhor pode ilustrar essa situação é a etnografia de E.E. Evans-Prichard entre os

Nuer. Seu clássico livro intitulado *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood of a Nilotic People* (1940) relata e descreve as instituições basais que definem a vida social desse povo nilota, além de apresentar extensamente concepções cosmológicas sobre o tempo e o espaço, a importância do gado em suas representações simbólicas, as estruturas de parentesco, o papel desempenhado pela guerra, entre outros aspectos. Muito embora se deva reconhecer a grande contribuição que essa obra representou na compreensão da etnografia como um trabalho rigoroso de inserção e descrição das categorias culturais próprias dos “nativos”, não podemos deixar de observar o que Evans-Pritchard também viu, mas que, por várias razões, decidiu não integrar em sua obra. Os Nuer, no mesmo momento em que foram estudados por Evans-Pritchard, estavam sendo vítimas de uma profunda política de perseguição e etnocídio de parte do Estado sudanês e da administração colonial da época. A perseguição militar resultou em uma redução expressiva da população e de todas a população indígenas nilotas da zona (os Dinka, por exemplo). Apesar da relevância desse contexto, Evans-Pritchard o menciona apenas em um anexo pouco relevante do texto citado. Fundou-se assim um estilo de escrever etnografias, onde os contextos políticos, sociais, econômicos e religiosos considerados “externos” à comunidade estudada, eram apenas mencionados em anexos ou notas de rodapé.

Além de se tornarem especialistas de tal ou qual cultura, os antropólogos simplesmente desdenharam os complexos processos de mudança que as populações experimentavam no momento de serem estudadas. Pode-se entender que a não consideração de contextos políticos, sociais, econômicos ou religiosos mais gerais que afetam a uma população específica, se justifique indicando uma escolha ou atitude metodológica (como já vimos quando analisamos o estruturalismo). No entanto, se essa escolha leva a transgredir os contextos que afetam e transformam as populações direta ou indiretamente, desabamos em um perigoso campo de interpretações superficiais, que têm conseqüências impensáveis. Afinal, o equívoco radica, a meu ver, no desejo de descobrir para a antropologia uma tradição mais pura e exótica, imbuídos e enganados a partir da aplicação de termos simplistas de contradição interna (tradição  $\times$  modernidade; prístino  $\times$  aculturado).

Embora formulada ainda em contraposição à análise sociológica, a antropologia conseguiu dinamizar sua visão das sociedades assim chamadas “selvagens” ou “primitivas” quando aplicou métodos e problemas próprios da história. Para isso se transgrediu um grande preconceito disciplinar, em vista que

*[h]avia um certo grau de reconhecimento de que as comunidades nas sociedades modernas haviam-se tornado ao longo da história partes de totalidades ou todos maiores, mas pensava-se que as sociedades e culturas dos primitivos – selvagens e bárbaros – haviam-se formado ‘antes da história’, que existiam e perduravam fora do fluxo das mudanças históricas. Assim, ainda podiam ser compreendidas como diferentes, separáveis, limitadas, isoladas – um povo, uma sociedade, uma cultura (Wolf, 2003d, p.294).*

A negligência constante da dimensão histórica explicaria porque, citando Bloch, “o trabalho antropológico torna-se totalmente indisposto quanto as mudanças dramáticas e revolucionárias que estão acontecendo nas numerosas áreas que eles [os antropólogos] estudam”(1997, p.281\*). Mas, de que história estamos falando? O que os historiadores podem nos ensinar sobre os problemas tipicamente antropológicos?

Para compreender como, e em que medida, esse âmbito histórico traz questões relevantes para pensar a prática etnográfica, se esses âmbitos refletem questões conjunturais e estruturais relevantes para as sociedades envolvidas, ou se aquelas preocupações demarcam um âmbito de alcance apropriado para uma antropologia dos mundos contemporâneos, é preciso primeiramente tentar demarcar alguns problemas básicos.

Nem sempre a história estava disposta a lidar com as complexas categorias etnológicas apregoadas na existência e relativização das categorias temporais e, além disso, baseando sua análise em sociedades com modos próprios de narrar a história, de elaborar discursos, de fixar a memória e o passado (principalmente a oralidade). A história também foi eixo de uma revisão crítica. Tratava-se, como assinala Sahlins (2006 [2004]), menos de historicizar os processos culturais, e mais de antropologizar a perspectiva

histórica. Assim sendo, os regimes diferentes de historicidade, apregoados nos dispositivos do mito, do ritual, da doença, dos sonhos, dos espaços ecológicos e míticos, da toponímia, da narrativa, da dança, da música, entre outros, vieram a diminuir a hegemonia do registro escritural, alvo tão característico e modelador da prática histórica clássica. Por sua vez, a perspectiva histórica na antropologia não só definiu uma dinamicidade dos enfoques metodológicos a partir dos quais se podiam estudar âmbitos de mudança, conflitos, processos e inter-relações sócio-culturais, mas também coube um âmbito de redefinição do que significa a temporalidade (e as diferentes concepções sobre ela) em torno desses processos estudados.

Contudo, a relevância em delimitar um âmbito dinâmico e histórico nos estudos etnográficos exige pensá-los também em esferas relacionais. Nesse ponto, concordo com Pacheco de Oliveira F<sup>o</sup> quando salienta que, no contexto da etnologia sul-americana,

*uma compreensão das sociedades e culturas indígenas não pode passar sem uma reflexão e recuperação críticas de sua dimensão histórica. Caminhando contra o senso comum, que sempre focaliza os indígenas como relíquias vivas de formas passadas de humanidade, a proposta aqui é considerá-los como sujeitos históricos plenos. O que significa que devem ser inseridos em eixos espaço-temporais e relacionados a conjuntos específicos de atores, com valores e estratégias sociais bem determinados (1999, p.8).*

Não é apenas uma concepção estreita de cultura que negligencia essas questões. A noção de *etnia*, ou *grupo étnico*, deve-se também re-conceitualizar, já que, a partir da proliferação dos conflitos de considerações étnicas, e partindo do suposto de que uma etnia, assim como o território que ocupam, se reinventa e se redefina como um recurso dos atores sociais para lograr estrategicamente certos interesses, os processos sociais adquirem um formato de interconexões mundiais, que, em definitiva, oferece uma possibilidade à antropologia de pensar seu objeto em termos de redes historicamente tecidas. Nesse sentido, a etnicidade é parte integral da organização social, e os fatores que distinguem os grupos étnicos de outros grupos geralmente se conformam a partir de

estratégias de contingência. Importante destacar que as demandas políticas desses grupos revelam-se como um complexo fenômeno polimorfo, multipolar, sem centro fixo e em constante transformação.

Outro problema importante de levar em conta quando se pensa na relevância da perspectiva histórica no exercício da etnografia se relaciona com os discursos ligados a uma certa 'tradicionalidade'. Hoje em dia, o discurso da tradição talvez seja a manifestação mais corriqueira das expressões ideológicas de diferentes populações no mundo. Reconheço que no tradicional subsistem aquelas experiências não recorrentes, esquecidas, mas que, do mesmo modo, demonstram uma capacidade de expressar a identidade de certo grupo social. Uma dança ou um conto tradicional leva consigo o peso político da história. Para os indivíduos, a identidade baseada na tradicionalidade é o convite para um exercício constante de re-significação e socialização. Por isso, o discurso da tradição é, em último caso, um ato ideológico. O historiador inglês Eric Hobsbawm chamou isso de "tradição inventada", definindo-a como "um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado" (2006, p. 9). Sempre que se acomete um ato tradicional inspira-se uma renovação e uma mudança. A idéia de uma cultura cristalizada no tempo passado traz consigo a marca da descontinuidade de uma existência histórica. Embora esse trânsito de práticas culturais consideradas tradicionais não deva implicar necessariamente que sejam antigas ou ancestrais, elas sempre são apresentadas como tais, sendo essa a estratégia consciente para preservar características e âmbitos de uma história comum compartilhada.

Retomando a obra de Wolf, pode-se indicar que o valor da dimensão histórica na prática etnográfica é "compreender a cultura sempre 'em formação', aprender a compreender como, em meio de uma ação em andamento, os protagonistas combinam práticas velhas e novas em figurações sempre novas e renovadas" (2003f, p.249). Isso não significa suprimir a relevância das particularidades culturais, mas reconhecer a completude das características intervenientes nos processos configurativos das populações humanas. Ou seja, os processos sociais não estão simplesmente apregoados a

partir de suas representações culturais particulares. Com isso por diante, a tarefa torna-se complexa. Ao reconhecer os desdobramentos imbricados em cada processo particular, atendendo igualmente ao fato dessas populações estarem transitando em processos históricos abstrusos, que implicam a existência de múltiplos atores, interesses e interpretações que entram em jogo.

\*\*\*

Espero ter demonstrado que, contrariamente ao que com frequência se afirma, ou se infere, a obra de Eric Wolf oferece possibilidades teóricas originais para pensar antropológicamente os fenômenos humanos. Não é possível oferecer receitas definitivas de como abordar a prática etnográfica levando a sério essas propostas. No entanto, é fundamental entender que as mudanças culturais e os processos de construção de identidades sociais, sob nenhuma circunstância, devem ser encarados exclusivamente como processos maniqueístas ou unilaterais de aculturação ou perdas culturais. Os grupos humanos não são, e nunca foram, substâncias que podem ser consumidas, mantidas, roubadas ou estreitamente classificadas. Do contrário, respondem a estratégias diversas e contextuais de adaptação aos processos de relações interétnicas. Nossa tarefa, então, não se limita a desempenhar o papel de inquisidores da tradição, e sim a considerar os processos sociais em sua justa medida histórica. A etnografia ainda pode oferecer resultados relevantes a esse respeito.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre. *El Sentido Práctico*. Barcelona: Taurus Humanidades, 1991.
- BLOCH, Maurice. "The Past and the Present in the Present". In: *Man, New Series*, v. 12, n. 2, p. 278-292, 1977.
- DE TEZZANOS, Araceli. "Sobre la Práctica Etnográfica". In: AVALOS, B. (editor) *Enseñando a los hijos de los pobres. Un estudio etnográfico en Latinoamérica*. Montevideo: IDRC, 1989.

- EVAN-PRITCHARD, E. E. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood of a Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press, 1940.
- FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins. Introdução. In: FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003.
- FRIEDMAN, Jonathan. *Identidad Cultural y Proceso Global*. Buenos Aires: Amorroutu editores, 2001.
- KOTTAK, Conrad Philip. *Antropología Cultural*. (Tradução da novena edição do inglês: J. Lison Arcal). Madrid: McGrawHill, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. (Tradução do francês: CH. M. Katz e E. Pires). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 [1958].
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Una Teoría Científica de la Cultura*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1948 [1944].
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*. Brasília e São Paulo: Editora da UnB e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003 [1926].
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco de. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados?’” Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In: *Mana*, v. 4(1), p. 47-77, 1998.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. “Antropologias Mundiais: Cosmopolíticas, Poder e Teoria em Antropologia”. In: *Série Antropologia*, Brasília: UnB, 2005.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. “Cultura, Ideologia, Poder e o Futuro da Antropologia”. Conversando com Eric R. Wolf. In: *Série Antropologia*, Brasília: UnB, 1997.
- SAHLINS, Marshall. “O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica:

por que a Cultura não é um 'Objeto' em Via de Extinção (Parte I)". In: *Mana*, v.3(1), p. 41-73, 1997.

SAHLINS, Marshall. *História e Cultura. Apologias a Tucídides* (Tradução do inglês: M.L. de Oliveira), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006 [2004].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Campo na Selva, Visto da Praia. In: *Estudos Históricos*. v. 5, n. 10, p. 170-190, 1992. In: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/103.pdf>

WOLF, Eric R. *Europa y la Gente sin Historia*. (Tradução do inglês: A. Bárcenas). México: Fondo de Cultura Económica, 1987 [1982].

\_\_\_\_\_. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. USA: University of California Press, 1999.

\_\_\_\_\_. "Trabalho de Campo e Teoria". In: FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003a [2001].

\_\_\_\_\_. "Autobiografia Intelectual". In: FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003b.

\_\_\_\_\_. "Comunidades Camponesas Corporadas Fechadas na Mesoamérica e em Java Central". In: FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003c [1957].

\_\_\_\_\_. "Cultura: Panacéia ou Problema?". In: FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003d [1984].

\_\_\_\_\_. "Aspectos das Relações de Grupos em uma Sociedade Complexa: México". In: FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.)

*Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003e [1956].

\_\_\_\_\_. “Etnicidade e Nacionalidade”. In: FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO (org. e sel.) *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003f [1988].

# MATRIZES DISCURSIVAS EM FONTES FOTOGRAFICAS: UMA NAÇÃO EM CONSTRUÇÃO NO COTIDIANO DOS POSTOS INDÍGENAS DO BRASIL

*Lucybeth Camargo de Arruda\**

**RESUMO:** O conjunto das práticas instauradas nos postos indígenas, agências criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), visava, a médio e longo prazo, o abandono de alguns hábitos e a adoção de outros. Ao menos, era esta a convicção do órgão, de que os corpos dos índios, através de ações contínuas e sistemáticas, se tornariam gradualmente mais harmônicos, submissos e obedientes, em sua concepção civilizadora. Em vários trechos da documentação do SPI, os funcionários discutem o resultado da pacificação dos índios e de todo o processo de transformação do índio em “civilizado”, por meio de um conjunto de ações disciplinadoras, que é empregado na prática diária dos postos indígenas e, mais do que isso, como orientação a ser seguida em diversas situações. Para a compreensão desse processo, é preciso considerar que a partir de 1910 - quando o Serviço de Proteção ao Índio é criado -, o Estado brasileiro passa a adotar junto aos índios do Brasil, uma política de integração dos povos indígenas ao projeto de construção nacional. Partindo de uma concepção evolucionista, o projeto era parte de um programa que visava consolidar o país enquanto Estado-Nação. Essa integração, nos moldes de uma construção identitária homogeneizadora, está impressa nas imagens, aqui em análise, do arquivo do Serviço de Proteção aos Índios.

**PALAVRAS-CHAVE:** discurso homogeneizador, identidade, Nação.

---

\* Doutoranda em Antropologia Social. UNICAMP. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Mato Grosso – FAPEMAT.

A partir de 1910, o Estado brasileiro, por meio do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPI/LTN<sup>1</sup>, passa a adotar junto aos índios do Brasil uma política de integração dos povos indígenas ao projeto de construção nacional, fundado em uma concepção evolucionista. Para os cientistas sociais do período, com base nas teorias positivistas, fazia-se necessário um processo integrativo-tutelar, uma vez que o passado desses povos era considerado um caos e, portanto, poderia ser perfeitamente suplantado. De acordo com Schwarcz, “ao índio, era necessário restituir sua dignidade original ajudando-o a galgar os degraus da civilização” (1993, p. 112).

Ao situar a instituição SPI (Serviço de Proteção aos Índios), datada e marcada no início do século XX, não tenho a intenção de colocar esta prática de política indígena como inaugural. Pelo contrário, é importante situarmos, ao modo de Lima, que esse contexto histórico está delimitado por uma “tradição de conhecimento, no caso, aqueles devotados à gestão das populações etnicamente diferenciadas em contexto colonial (...) um conjunto de saberes quer integrados e reproduzidos no interior de modelos comuns de interação, quer objetivados no interior dos dispositivos de poder e das codificações escritas que pretendem submeter e definir, classificar e hierarquizar, reagrupar e localizar os povos colonizados” (2002, p. 160). Pretendo evidenciar que essa ação política tem o contexto marcado pelo colonialismo e definido por uma certa conformação do saber. Corrêa (1998) explicita como essa situação colonial, e uma configuração do saber, da busca do entendimento de outros povos a partir da Europa, além de ter delineado a instituição deste novo campo do conhecimento, foi também marcada em sua metodologia e, na sua própria definição como ciência, por uma visão teórica de mundo datada e extremamente particular.

Acredito que através destas imagens (Fotografias 1 e 2), é possível demonstrar como essa situação colonial e a conformação do saber foram utilizados na tentativa de moldar os povos indígenas do Brasil a outra cultura e a uma outra

---

<sup>1</sup> Não utilizo a sigla SPI/LTN na primeira vez que menciono o órgão, pois esta nomenclatura refere-se ao primeiro período da instituição, que vai de sua criação em 1910 até 1917. Em 1918, o órgão, de instância federal, passa a utilizar apenas a nomenclatura SPI. Para saber mais, ver Lima (1995).

identidade, a nacional, em prol da construção de um Estado-Nação integrado. Um modo possível de compreensão desse processo poderia partir apenas da documentação escrita. Contudo, reconheço, como apontou Novaes, que “o uso da imagem acrescenta novas dimensões à interpretação da história cultural, permitindo aprofundar a compreensão do universo simbólico, que se exprime em sistemas de atitudes por meio dos quais grupos sociais se definem, constroem identidades e apreendem mentalidades” (Novaes, 1998, p. 116).

A autora afirma ainda que o exercício imagético contribui para uma melhor interpretação das coisas assim como um dos objetivos da Antropologia, permitindo “captar e transmitir o que não é imediatamente transmissível no plano lingüístico. Certos fenômenos, embora implícitos na lógica da cultura, só podem explicitar no plano das formas sensíveis o seu significado” (Novaes, 1998, p. 116).

As imagens, em preto e branco, aqui analisadas, são de autoria dos fotógrafos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) Heinz Foerthmann (Foto 01) e Harald Schultz (Foto 02), no início da década de 1940. As imagens pertencem ao acervo do Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Nessa época, sobretudo entre 1940 e 1945, o SPI utilizou sistematicamente instrumentos como a fotografia e a produção de filmes cinematográficos para a construção de uma história oficial, contribuindo para a solidificação de um discurso homogeneizador no contexto de um suposto e “inevitável” progresso que se expandia no território brasileiro.

O Serviço de Proteção aos Índios tinha em seu quadro de funcionários, agentes responsáveis para registrar o trabalho que estava sendo feito junto aos grupos indígenas do Brasil, por meio de fotografias e filmes. Heinz Foerthmann era um dos fotógrafos, e nesse período ele estava incumbido de documentar os postos indígenas<sup>2</sup>, principalmente aqueles em que a consolidação em termos

---

<sup>2</sup> Posto indígena significa um espaço definido para o trabalho de concentração, agremiação de índios, considerados arredios, hostis no relacionamento com os não-índios. Inclui populações e terras numa rede nacional de vigilância e controle, a partir de um centro único de poder. Unidades de ação locais do aparelho de governo dos índios (LIMA, 1995, p.75). Vale acrescentar que o posto com a nomenclatura de Assistência, Nacionalização e Educação significava dizer que era uma unidade em que os trabalhos de incorporação do índio à sociedade nacional eram

de arquitetura e nacionalização dos grupos indígenas era mais visível. Tal integração ao Estado-Nação, empreendida nos moldes de uma identificação homogeneizante, cujo princípio era o aprisionamento e a localização da cultura, passa a ser imposta de fora para dentro; levando o SPI, a partir de 1939, a preocupar-se em documentar, através de estudos científicos, aquilo que seria os primórdios do povo brasileiro, por meio da criação do departamento de Etnologia do SPI, e Harald Schultz foi chefe desse setor. “A partir de então, Schultz, incumbido por Rondon, passou a acompanhar as expedições etnográficas” (Campos, 1996, p. 15).

Essas expedições foram também chamadas de explorações científicas e documentárias, incluindo aqui, os postos indígenas. Entretanto, elas viriam a acontecer efetivamente apenas a partir de 1942, com a mudança da legislação do SPI, que determinava que o órgão teria o “dever de prestar assistência e proteção ao índio, garantir a posse efetiva da terra (...) estudar as suas origens, língua, ritos, tradições, hábitos e costumes”. (Campos, 1996, p.16).

Em “Nos olhos do outro: nacionalismo, agências indigenistas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)”, Carlos Mendonza enfatiza que

*No imaginário dos membros da Seção de Estudos do SPI, do período de 1942 até 1945, sua função principal era a ‘captura’ e coleta imagética dos ‘outros’ grupos. Essa modalidade de registro mudaria gradativamente, dando ênfase nas práticas ‘assistenciais e científicas’, com a intenção de mostrar com imagens os labores assistenciais (nos âmbitos da educação, da saúde e do trabalho). Essa ênfase também se alinhava à intenção de sublinhar através de imagens a participação do SPI no processo de construção e reforço do nacionalismo brasileiro, nas comunidades indígenas. A reorganização do material fotográfico do Acervo do SPI (levado a efeito em 1945) mostra também como, nesse ano, começou a operar-se uma reconceitualização dos padrões imagéticos da instituição. Nessa reordenação do acervo fotográfico, as*

---

intensificados. Pois, a sua arquitetura proporcionava isso e o SPI acreditava que neste “estágio”, o indígena estava próximo de se tornar “um sertanejo próspero e convicto esperançado e eficiente, cômico de suas obrigações, deveres e direitos, na contínua progressão para a civilização dominante no Brasil”. Documento oficial do Ministério da Agricultura que expõe as funções dos Postos Indígenas, em 1945. Microfilme 380, Fotograma 929. Museu do Índio / FUNAI-RJ.

*imagens foram reclassificadas em 9 'assuntos': Imóveis construídos e em construção; Prédios escolares e atividades educacionais; Aspectos diversos das atividades administrativas; Estradas e meios de transporte; Lavouras e trabalhos agrícolas; Indústrias e manufaturas indígenas; Pecuária e trabalho de campo; Tipos e grupos indígenas; Vistas e panoramas dos Postos Indígenas. (Mendonça, 2005, p.154)*

As duas imagens que trago aqui correspondem inteiramente a esse conceito imagético do órgão, dito por Mendonça. Então, passemos a elas.



Fotografia 1: Brincadeira de roda, em frente ao espaço da escola do Posto Indígena de Assistência, Nacionalização e Educação Curt Nimuendaju, interior de São Paulo (Brasil). Foto de Heinz Foerthmann, em 1943. Acervo do Museu do Índio/Funari - Brasil.

Na fotografia acima, datada no 1943, Foerthmann traz no centro de sua lente, uma brincadeira de roda, no espaço do posto Curt Nimuendaju, localizado na cidade de Bauru, em São Paulo, criado para abrigar índios do grupo Guarani. Com o ângulo da objetiva aberta ao máximo, o fotógrafo dá uma visão panorâmica, na tentativa de enquadrar todos os personagens que estavam ali, naquele momento e ainda, englobando todo o espaço. Pela quantidade de pessoas observando a performance das crianças, supomos que ela estava sendo apresentada em algum dia de festa ou de alguma

comemoração, ou ainda, a hipótese que acredito ser, apresentada especialmente para a lente de Heinz Foerthmann, uma vez que a brincadeira de roda deveria ser uma prática cotidiana do ambiente escolar.

Sendo que o formato da roda e a corrida por fora de um dos integrantes, com um pano branco deixado nas costas de um outro membro, nos sugere um jogo que provoca a competitividade entre os participantes, tendo o membro que corre por fora a necessidade de escolher o seu concorrente, que deveria sair do lugar onde se encontrava e correr atrás daquele que corria por fora e o escolheu. O objetivo seria alcançar seu concorrente antes que ele chegasse no lugar de origem. O vitorioso imporá ao perdedor uma “prenda” como castigo. O castigo “prenda”, regra inerente a esta brincadeira, cria uma conceituação de estímulo resposta disciplinadora, onde estabelecem-se metas àqueles que vencem - estes ganham prêmios -, enquanto os perdedores são “punidos” com o castigo - ideologia análoga àquela adotada pelo SPI -, onde aos “grupos” e aos índios pacíficos distribuía-se brindes e aos resistentes e indisciplinados, retaliações.

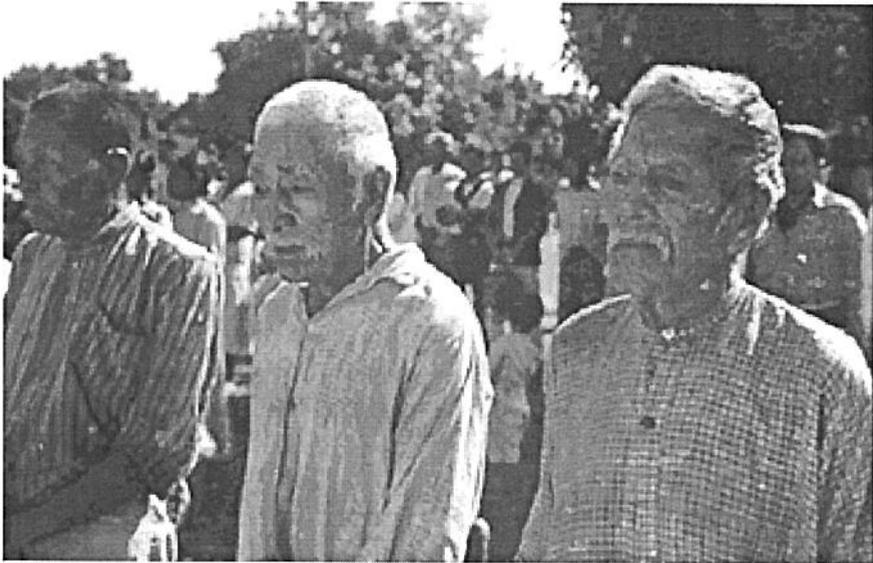
A brincadeira de roda traz na sua concepção a disciplina, só que sob uma forma lúdica de aprendizagem, a serviço do adestramento do corpo, onde comparecem o controle do tempo, a competição, a organização e a coletividade, mas sem perder de vista a individualização de quem está participando da brincadeira. A atuação do indivíduo no grupo é fundamental. Segundo Lima (1995), percebe-se com tais práticas, e aqui acredito ser uma delas, uma redefinição dos indivíduos no espaço e no tempo por meio de minúcias, como a imagem de uma inocente brincadeira de roda.

A imagem nos traz outros detalhes do espaço do posto que vale a pena ressaltar: a área arborizada com plantas frutíferas (mangueiras), bastante limpa e coberta por gramas bem aparadas, nos sugerindo a reinvenção do espaço, agora cartografado e esquadrinhado por padrões bem diferentes da idéia de sertão, de mata, lugar “nato” do selvagem.

A maioria dos alunos que participa da atividade está calçada, roupas alinhadas, e os uniformes dos meninos incluem camisa por dentro da calça bem como o uso de cintos. Já as meninas vestem blusas e saias e a maioria delas traz cintos marcando a cintura, realçando a feminilidade. Os cabelos também estão cortados e penteados, os meninos com cortes curtos e as

meninas, mais longos, algumas delas os trazem enfeitados com grampos e fitas. Essa descrição nos faz lembrar Michel Foucault, quando fala das estratégias globais de dominação, constituintes do dispositivo da sexualidade e, entre elas, a de pedagogização do corpo da criança (Foucault, 1988, p. 98-ss), utilizada com propriedade pela escola. Vale frisar, aos moldes deste autor, que todos os modos de dominação, submissão e sujeição reduziram-se, finalmente, ao efeito de adestramento.

O espaço escolar não só atendia às funções de ensinar, de controlar, de estabelecer as relações de gênero e hierarquizar as relações, como também de nacionalizar. O processo civilizatório pode, então, ser compreendido como um processo segundo o qual os gestos (do corpo e do espírito) eram moldados e fixados. De acordo com Mendonza (2005, p.12), “a educação, trabalho e difusão do projeto cívico-nacional foram alvos centrais privilegiados para destacar e representar com imagens o processo de corporalização das populações indígenas dentro dos projetos de nação”.



Fotografia 2: Homens do povo Terena, assistindo missa católica, no Posto Indígena de Assistência, Nacionalização e Educação Cachoeirinha, Sul de Mato Grosso (Brasil). Foto de Harald Schultz, em 1942. Acervo do Museu do Índio/Funari – Brasil.

A segunda imagem, datada de 1942, foi produzida pelo chefe do Departamento de Etnologia e fotógrafo Harald Schultz, mostra em um plano americano, três homens de idades avançadas durante uma missa católica ao ar livre, em frente da Igreja construída dentro do Posto de Assistência “Nacionalização e Educação Cachoeirinha”, no sul de Mato Grosso, atualmente no estado do Mato Grosso do Sul, que reuniu índios do povo Terena. O Posto tem características arquitetônicas semelhantes da imagem citada acima, com casas de alvenaria, árvores frutíferas, gramas aparadas. Ao destrinçar os elementos da fotografia fica explícito que estão em um lugar aberto, rodeados por árvores, mais pessoas ao fundo, estando todos concentrados na cerimônia em curso, no caso, a missa. As vestes usadas são camisas de botão, fechadas até em cima, sendo o da esquerda com uma estampa de riscado, o do meio com uma cor clara e estampa lisa e o da direita com estampa quadriculada. As camisas estão com um aspecto de bastante usadas, mas, por outro lado, dão a idéia de que estão vestidas de forma correta para a ocasião, visto que foram colocadas por dentro da calça, dando um ar de formalidade. As pessoas que estão desfocadas na foto, no segundo plano, evidenciam de maneira mais clara que estão vestidas para uma ocasião especial. Dois deles, o do meio e o da direita, possuem bigodes e os três apresentam cabelos curtos.

Aproveitando os ideais da produção das imagens nesses locais, a partir de documentos que normatizam o olhar do fotógrafo, a intencionalidade vai no sentido de enfatizar a obediência, a resignação em uma ação civilizadora, que é a aceitação do “Deus” católico, institucionalizado na igreja e na religião Judaico-cristã.

Em ambas as imagens, o modo como percebemos a organização do espaço, as atividades em curso e as pessoas presentes, nos indicam a intencionalidade do autor da foto em apresentar um espaço recortado e marcado pela representação da civilidade. Se não houvesse a identificação da imagem como sendo de posto indígena, elas poderiam ser atribuídas a quaisquer outros espaços dos ditos “civilizados” da época, sem imaginar que aqueles locais foram, em um tempo próximo, considerados como mata e repleta de “índios selvagens”. Aqui, vale notar que a fotografia é sempre uma mensagem situada, produzida por alguém e com endereço determinado. É

essa articulação que devemos destringir, uma vez que uma fotografia não se esgota em sua denotação. Denota em um nível e conota em outro. (Miguel, 1993, p. 124).

Ao explorar o nível denotado nessas imagens, acredito ser importante situar o SPI como um órgão que tinha como ação primeira a “pacificação” dos índios. Todavia, essa “pacificação” deve ser compreendida no interior de uma rede de outros enunciados que orientavam a política do SPI. Isso tudo, em grande parte, graças à formação intelectual de Cândido Mariano Rondon, presidente do órgão, e de outros funcionários do SPILTIN – em sua maioria oriundos da Escola Militar da Praia Vermelha, no Rio de Janeiro -, que seguiam o Apostolado Leigo de August Comte e se autoproclamavam verdadeiramente racionais e “científicos”, aptos a tratar das questões sociais e a levar o progresso para todos os cantos do Brasil, principalmente para o campo:

*O Serviço de Proteção aos Índios tem correspondido ao seu objetivo atestam os 56 estabelecimentos existentes no interior do país, por intermédio dos quais promoveu ou promove em seguida à pacificação das tribos guerreiras que até antes deles impediam o aproveitamento das vastas e férteis regiões dominadas por eles e realiza o aproveitamento das próprias tribos, transformando-as em núcleos de trabalhadores rurais. (...) e de entregar ao trabalho produtivo, largos tratos antes estéreis do território nacional<sup>3</sup>.*

Filosofia liberal clara, principalmente para os idealizadores da comissão Rondon:

*Considerando os objetivos do SPI, Rondon e parte dos membros do Serviço implementaram alterações significativas na forma de gerenciar o órgão, conseguindo, inclusive, afastar a concepção de “catequese” dos índios, inspirada no modelo das ordens religiosas, para adotar o termo “proteção”, mais próximo e adequado ao conceito de “poder de*

---

<sup>3</sup>Discurso do Presidente da República na mensagem de 3 de maio de 1916. Microfilme 380. Fotograma 870. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

*tutela”, referido na legislação do órgão federal, a exemplo do que ocorria nos modernos estados democráticos europeus. Foi Rondon quem adaptou para semelhante ação o título de proteção fraternal, repelindo formal e explicitamente o de catequese leiga, que implica a idéia pueril e estéril, além de indeterminada, pela junção do qualitativo “leigo”, de propagar entre as novas populações, pelo ensino, os princípios duma doutrina qualquer<sup>4</sup>.*

Os encarregados de posto, nos seus relatórios e pedidos aos seus superiores, tomavam a todo o momento a “evolução” do indígena como certa, sendo seu alcance, por vias fraternais e pacíficas, uma mera questão de tempo.

*(...) Estes heróicos filhos das selvas que, um dia, não mui longe, incorporados à comunhão brasileira, trarão grande cópia de (sic) benefícios à Pátria, (...) Afim de que unidos consigamos o fim bendito de tê-los como trabalhadores nacionais, sem que para isso tenhamos de coagi-los e obrigá-los aos serviços rude do machado, da foice e da enxada. É preciso que levam e que a República colha o (sic) o dispêndio já gasto e por gastar ainda, até conseguir aquele fim.<sup>5</sup>*

O evolucionismo social, de acordo com Schwarcz (2001), tomava sempre uma perspectiva comparativa numa relação de desigualdade que obedecia a uma escala hierárquica. Esse discurso, pautado como ciência (e ciência, nessa perspectiva, era produtora de “verdades”), ganhou muita força dentro do órgão do SPI e, mais ainda, entre as elites que estavam localizadas nos estados considerados atrasados e sertanejos.

O discurso, segundo o qual o “selvagem” (entenda-se índio) estava num estado passageiro que antecedia ao do civilizado, foi, a cada dia, sendo reproduzido com foros de verdade, orientando todas as ações sempre

---

<sup>4</sup> Missão Rondon. Conjunto de relatos da Comissão das Linhas Telegráficas, editado pelo Jornal do Comércio em 1916. Acervo da Biblioteca Amidicis Tocantins, UFMT/Cuiabá.

<sup>5</sup> Informação ao Inspetor do SPI/ITN, no estado de Mato Grosso Adriano Metello. Microfilme 200. Fotografias: 000635 e 636. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

nacionalizadoras e que consolidavam as hierarquias dos funcionários do órgão e da população em geral, seja ela mestiça ou imigrante de origem europeia (superiores) e dos índios (inferiores). Neste período se consolida um discurso que, ao enfatizar a mudança dos gestos do corpo, o uso de roupas, bem como a frequência à escola, torna o índio menos “selvagem”. A promoção dessas “civilidades”, dada como própria daquela comunidade, num processo de integração à sociedade nacional, nos faz lembrar Stuart Hall, que expressa de forma clara o que seria esse impulso por unificação, existente nas culturas nacionais e que serve para pensar essa imagem: “(...) a cultura é agora o meio partilhado necessário, o sangue vital, ou talvez, antes, a atmosfera partilhada mínima, apenas no interior da qual, membros de uma sociedade podem respirar e sobreviver e produzir. Para uma dada sociedade, ela tem que ser uma atmosfera na qual podem todos respirar, falar e produzir; ela tem que ser, assim, a mesma cultura” (Hall, 2005, p. 59).

Hall destriça as palavras de Gellner dizendo que, não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, porquanto uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional (Hall, 2005, p. 59). Neste sentido, a configuração da roda, na fotografia 1, traz a idéia da grande família, pois além das crianças do posto, ela é composta pela professora e ainda uma criança não índia que está do lado direito dela, podendo ser seu parente ou filho do chefe do posto, dando a conotação de iguais, integrados.

Com o intuito de aproveitar ao máximo as imagens, vamos trabalhá-las exercitando o que Roland Barthes concebe em relação a uma fotografia. Vamos tentar mergulhar na imagem com um olhar vertical, abissal. Pois, para Barthes, “as fotografias o fixam num congelamento do tempo do mundo e o convidam a entrar na espessura de uma memória. (...) No caso da fotografia, pensa-o na sua descontinuidade, na sua fragmentação, no seu recorte, na sua extraordinária ‘singularidade’” (Samain, 1998, p. 133). Vamos então, emergir no fragmento, à procura de detalhes que nos façam ver para além do óbvio.

Etienne Samain, ao trazer a questão da “observação” e do papel do observador na constituição de uma antropologia visual, a partir de Roland

Barthes, dá ênfase na distinção do *studium* fotográfico e de seu *punctum*. Elementos que tentarei exercitar nas duas imagens em questão. Até o momento falei do *studium*, entendido por Barthes como o que registrou a *câmara obscura*, isto é, este campo de dados inscritos e, geralmente, condensados numa imagem que se oferece ao meu olhar e, sobretudo, ao meu intelecto. É a fotografia como campo de estudo, lugar de investigação possível, de um reconhecimento das informações, dos signos e das mensagens que ela denota e conota, o terreno de um saber e de uma cultura que posso compreender, desvendar e enunciar nos moldes da ciência.

Já o *punctum*, ao contrário, é o que oferece a *câmara clara* - esta mesma imagem que, de repente, torna-se branca, transparente, oferecendo-se, não mais ao meu intelecto, mas ao meu afeto. Com o *punctum*, não é mais o intelecto que fala, é o corpo que age e reage. (Samain, 1998, p. 130). O antropólogo Étienne Samain faz uma referência à Barthes que vale a pena citar, pois ela que incitou-me a mover em direção, não apenas do significado, mas, da significância da imagem. Barthes diz, tentando explicitar o *punctum*, “Como *spectador*, eu só me interessava pela fotografia por ‘sentimento’; eu queria aprofundá-la, não como uma questão (um tema) mas como uma ferida: vejo, sinto, portanto noto, olho e penso”.

O *studium* das duas fotografias é o enquadramento, que evidencia o “abandono” do estado “selvagem” por parte desses índios. Sua configuração, a essa altura, estava completamente inserida na civilização da época: tanto a vida doméstica como a vida social do posto, que expressa o processo segundo o qual corpos e mentes indígenas foram uniformizados e “abrasileirados”, ao menos, é claro, do ponto de vista dos civilizadores, para os quais, ser Guarani ou ser Terena fazia parte do passado. O congelamento destas imagens concretizava o sucesso da intenção do gesto do SPI de promover no espaço dos postos e nessa temporalidade, uma identidade cultural nacional brasileira.

E o *punctum*? No exercício do olhar que procura, enfatizo na fotografia 1, da brincadeira, o lugar da professora na roda, ao lado da criança não índia. Ela, a meu ver, é o corpo que reage e mostra o contraponto da dita integração. Uma integração que traz na sua essência a distinção, a diferença, enfatizando a polaridade identitária – eu/outro, nós/eles, sujeito/objeto, significante/significado – distinções e classificações binárias, que para Stuart Hall constituem

o modo ocidental e logocêntrico de apreender o mundo e constituem a base das estruturas de dominação modernas. Essa concepção dicotômica está embutida no imaginário da foto em questão, na qual evidencia-se uma performance que representa a tentativa de integração, mas que de fato, não acontece. Isso que vejo e que produz em mim sentimentos e sensações, ajusta-se ao problema cognitivo e epistemológico que Barthes levanta, e que Samain também reafirma, a saber: “existem atrás e dentro das matrizes imagéticas – fotográfica, cinematográfica, videográfica, informática – lógicas, operações cognitivas, posturas filosóficas, visões e apreensões singulares do mundo, que temos ainda de descobrir e pôr luz” (Samain, 1998, p. 133).

Ao mergulhar na foto 1, o sentido que está para além do óbvio é a professora e o menino não índio, que nos faz perceber uma lógica e uma operação cognitiva do valor da diferença no mundo ocidental, que coloca um eu diferente do outro, um eu que hierarquiza, que discrimina. A roda é composta de meninos de um lado (parte inferior da foto) e as meninas do outro lado (parte superior) e a professora, do lado de fora, mas próxima da roda, está no meio, na divisão, como alguém que estabelece e media os papéis das meninas e dos meninos, não apenas na roda, como também nas ações circunscritas no espaço do posto e na “comunidade”.

Com a intenção de enquadrar a roda e a platéia que assiste, não é possível para interpretar com muita precisão a expressão facial das crianças. Mas, no total de 27 integrantes na roda, percebe-se que uma minoria, em torno de cinco, expressa um sorriso de cumplicidade com a brincadeira, as outras crianças estão olhando pra baixo, olhando para o lado e sem cantar, é válido lembrar que esta brincadeira é acompanhada de uma canção. É como se essas crianças, que apenas seguram as mãos uma das outras, não estivessem ali, ou melhor, estivessem ausentes dali. A ludicidade e a alegria que a brincadeira projeta não estão encarnadas e expressas naquela atividade e naquela cena.

Já na foto 2, dos homens mais velhos assistindo a missa campal, o *punctum* está nas expressões faciais, que não é só de aceitação de uma religião e de um momento da missa - de redenção dos pecados. São faces que dizem o que Samain lê como *punctum* da fotografia, como o “silêncio que, nela, fascina e perturba, faz gritar o corpo” (Samain, 1998, p.130). A expressão de caras amarradas, fechadas e tristes é o que “a inteligência não chega a absorver

mas que o corpo reivindica. Ele é o sentido obtuso, um sentido que não pertence mais ao domínio da língua mas que se confessa na abertura de uma ferida” (Samain, 1998, p.131). Aqui, a ferida está estampada na tristeza profunda da não aceitação de um ser que, aos olhos dos civilizadores, passa a ser civilizado, da não aceitação da ação, da não aceitação do lugar. O que faz lembrar-me de Primo Levi, em seus relatos do campo de concentração. O homem que passa a ser um bicho que é dominado, que é domado e que é transformado por ações de fora para dentro, como que querendo entranhar outra coisa, que não faz parte do que te faz ser.

A imagem desses três homens Terena nos faz perceber o que o Estado, a partir de uma política indígena voltada para uma economia do capital, conseguiu criar nesses atores sociais – uma expressão facial indignada, desmoralizada, nos fazendo indagar: “é isso um homem?”<sup>6</sup>. Os campos de concentração não estiveram nessa mesma época apenas num lugar do outro lado do mundo. Parece que as atitudes fascistas fizeram ecos numa geografia bem próxima de nós, em que palavras e discursos criaram lugares e confinaram “grupos humanos” como sinônimos de “rebanho”. O Estado brasileiro criou e recriou cotidianos de ações que produziu “coletivo” de confinados, prontos, mais cedo ou mais tarde, à espera do abate.

Em seu artigo “Quem é Bárbaro”, Wolf (2004) traz sentidos diferenciados da barbárie e, portanto, do seu antônimo “civilização”. Um desses sentidos está expresso de forma clara nesta imagem. Para ele, civilização designa um processo, supostamente progressivo, através do qual os povos são libertos dos costumes grosseiros e rudimentares das sociedades tradicionais e fechadas para finalmente chegar ao estado da “civilização”, o que os supõem como pertencentes de uma sociedade maior, mais aberta e complexa e, portanto, urbanizada e moderna. Para o autor, há aqui um processo lento de abrandamento dos costumes, de respeito aos modos, aos refinamentos, à delicadeza, ao pudor, à elegância, notadamente no cumprimento das funções naturais (comer, defecar, copular...) e das relações sociais (polidez, modos de

---

<sup>6</sup> A referência é a obra de Primo Levi: *É Isso um Homem?*

dirigir-se ao outro). Em oposição a isso está o bárbaro, o canibal que vive na selva, o de gesto grosseiro e que ignora as boas maneiras (Wolf, 2004, p. 21). Esta noção de civilização intrinsecamente ligada à concepção de cultura, que por sua vez, esteve imbricada à noção de refinamento intelectual e muito próxima das idéias progressistas de “civilização”, marcou a primeira metade do século XX da história do Brasil.

A expansão colonizatória na fronteira oeste causou muitas transformações nas trajetórias históricas dos atores sociais envolvidos, principalmente dos povos indígenas que tiveram que conviver em uma nova dinâmica social e em uma re-configuração espacial e política, com ações civilizadoras desenvolvidas pelos agentes do SPI, na tentativa de moldar a geografia com as instalações dos postos de atração e dos corpos indígenas.

As fotografias em questão proporcionam constatar como as diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas em um todo nacional, de forma subordinada (Hall, 2005, p. 49). O SPI exigia o cumprimento de um conjunto de procedimentos normativos no âmbito desta unidade – posto – que compunha uma rotina que poderíamos chamar “disciplinadora do corpo selvagem”, efetivando-se, através da escola, do trabalho, etc., o incremento logístico do aldeamento com a produção de subsistência, e ainda, o uso da roupa e de todos os acessórios, como chapéu, sapatos, cinto, entre outros, para a realização de tais atividades. Essa disciplina dos gestos também estava ligada, de forma direta, ao avanço da Fronteira Oeste, já que as práticas simbólicas dos rituais cívicos e a “tradição do povo brasileiro” estavam em construção nos espaços dos postos, como por exemplo, o hasteamento da bandeira e o uso da língua portuguesa. Tudo a serviço da formação de uma cultura nacional, que segundo Hall, contribuiu para criar padrões de alfabetização universais, generalizou uma única língua vernacular como o meio dominante de comunicação em toda a nação, criou uma cultura supostamente homogênea e manteve instituições culturais nacionais, como, por exemplo, um sistema educacional nacional (Hall, 2005, pp. 49-50).

Com isso, não podemos deixar de lado a questão da identidade, que estava neste contexto, sendo também pautada pela visão eurocêntrica em que a Nação só poderia ser forte e unida a partir de um consenso cultural, isto é,

de uma coesão nacional de normas válidas para toda a comunidade política. No artigo de Sérgio Costa, “Diferença e Performance: a crítica pós-estruturalista ao multiculturalismo”, ao tratar da concepção pós-estruturalista de identidade, o autor faz um recuo histórico da definição em questão e com isso incorpora uma discussão oportuna para esse trabalho, que é a temática do corpo, já que as imagens mostram um modo de vestir e de portar-se de acordo com modos da sociedade nacional, evidenciando também a definição de gênero, e funcionando como um sistema de representação de uma cultura nacional. Para Costa, o corpo é lugar de representação visual concreta, que foi uma das estratégias utilizada no período para demonstrar os avanços da política em construção. O autor diz que “o corpo constitui elemento fundamental do processo de performatizar a diferença. Isto é, de um lado, o corpo é tratado como a última barreira, a instância inassimilável, inocultável, aquilo que se toma como diferença irreduzível para a construção das relações de opressão. No corpo, as relações de dominação são tornadas visíveis, conferindo-se materialidade (visual) a hierarquias racistas construídas culturalmente” (Costa, 2004, p. 5).

Com o discurso de proteção, o SPI contribuiu, sobremaneira, para expandir as raíais do capitalismo nos “sertões” do oeste brasileiro, a partir de uma política considerada “positiva” para um olhar ocidental, onde a ação do governo sobre os povos nativos teve um suporte ideológico cunhado em um imaginário político de formação de comunidades “nacionais” rumo ao desenvolvimento do Estado brasileiro. E cujas fotografias nos dão conta de que “estudar processos de formação de Estado é também dar conta do imaginário gerado pela e para a administração” (Lima, 1995, p.309).

A política do poder tutelar<sup>7</sup>, *via* SPI, foi decisiva na transformação do modelo punitivo moderno, cujas ações coercitivas atuavam sob uma violência velada e não explícita, que obrigava e pressionava sem o dispositivo da imposição da força ou do mando. Afinal, os agentes do SPI acreditavam na reeducação desses índios e na sua ascensão a uma vida digna possibilitada pelo trabalho agrário. Para os agentes do SPI, toda a vida desregrada do

---

<sup>7</sup> A categoria Poder Tutelar utilizada neste artigo é de Lima (1995, p. 73-74).

“índio” poderia ser perfeitamente regulada, domesticada, através de sua integração a uma série de práticas de correção das operações do corpo, em benefício da própria ascensão ao estágio civilizatório, preparando-os para um futuro próximo em que um todo (gestos, espaço, tempo) seria modificado pelo progresso e transformando-os em caboclos e produtores rurais. “Para a administração, o importante, repito, é rotular genericamente populações e inseri-las num sistema codificado de atribuições positivas e negativas – *status* portanto –, parte de mecanismo imaginado como de governo nacional” (Lima, 1995, p. 75).

No entanto, essas práticas de construção de uma identidade nacional não conseguiram, ao longo desse processo, constituir-se em uma identidade unificadora capaz de anular e subordinar por completo a diferença cultural; e é exatamente isso que o *punctum* dessas imagens nos informa. Stuart Hall, ao analisar essa situação na Europa ocidental, nos dá pistas importantes dos motivos de fracasso na situação aqui analisada, já que trata-se de uma tradição neoimperial de influência. O autor observa que uma cultura nacional nunca foi um ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ele argumenta que a maioria das nações fundamenta-se em culturas que só foram unificadas após um longo processo de conquista, marcado sobretudo pela violência, isto é, de supressão forçada da diferença cultural; e, além disso, que as nações são sempre compostas de diferentes classes sociais e de diferentes grupos étnicos e de gênero (...). Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo “unificadas” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural (Hall, 2005, p. 61).

Mesmo com os discursos de aculturação<sup>8</sup>, predominantes durante muitas décadas, o que aconteceu no Brasil, a partir da década de 80, foi um importante movimento de recuperação étnica, dentre os melhores exemplos estão os “índios do Nordeste”<sup>9</sup>, que por muitos anos negaram a auto-identificação como “índio”, exatamente por conta dessa tradição colonial de dominação.

---

<sup>8</sup> Ver os estudos de Darcy Ribeiro (1977).

<sup>9</sup> Ver Oliveira Filho (1999).

Num contexto modificado, especialmente pela Constituição de 1988 e pela revitalização dos movimentos sociais em favor dessas minorias, o Brasil, nas duas últimas décadas, vem vivenciando o que João Pacheco de Oliveira chamou de “emergência” de novas identidades, onde grupos inteiros que negavam sua identidade indígena, perceberam-se em um contexto favorável para o reconhecimento da identidade indígena e o afirmar-se “índio” ganhou uma outra conotação, onde esses novos índios puderam voltar a articular sua “indianidade”.

Muitos trabalhos recentes da etnologia dos povos indígenas do Brasil vêm mostrando a criatividade de grupos em transformar seus traços culturais num formato adaptado à convivência interétnica, em que é importante destacar que muitos processos de produção cultural equivalem à manifestações de autonomia, na medida em que consistem em afirmar o entendimento que essas sociedades têm de sua posição no mundo (Gallois, 2001:178).

Nesse sentido, os povos indígenas do Brasil, em sua relação com a sociedade nacional, mesmo que essas relações tenham sido geradas numa situação colonial, seguem nos dando pistas para refletir sobre um modo de aprendizado, não apenas para ajudar a pensar sobre o outro, mas especialmente, para pensar sobre nós mesmos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DIEHL, Astor Antônio. *A Cultura Historiográfica Brasileira. Do IHGB aos anos 1930*. Passo Fundo, Ediupf, 1998.
- CAMPOS, Sandra Maria Christiani de La Torre Lacerda. *O Índio brasileiro sob a visão de Harald Schultz*. São Paulo, 1996. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade*. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.
- COSTA, Sérgio. *Diferença e Performance: a crítica pós-estruturalista ao multiculturalismo*. Congresso ALACIP. Campinas, setembro, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Org. e trad. Robert Machado. RJ: Graal, 1979.

- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir – Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Editora Vozes. 20ª edição, 1999.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. “Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: Discursos e Práticas, para Pensar a Tolerância”. In: GRUPIONI, L. D. B., VIDAL, R. F. (orgs.). *Povos Indígenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade*. São Paulo: Edusp, 2001.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. DP&A editora. 10ª ed. Rio de Janeiro, 2005.
- LENHARO, Alcir. *Colonização e Trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste. Os anos 30*. 2ª Ed. Editora da Unicamp, Campinas, 1986.
- LIMA, Antonio C. S. *Um Grande Cerco de Paz, Poder de Tutela, Indianidade e formação do estado no Brasil*. Ed. Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. “O Indigenismo no Brasil: migração e reapropriação de um saber administrativo”. In: L’ESTOILE, B., NEIBURG, F. e SIGAUD, L. (Orgs.). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002.
- MENDONZA, Carlos Alberto Casas. *Nos Olhos do outro: nacionalismo, agências indígenas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940 – 1970)*. Campinas, 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp).
- MIGUEL, Cerutti Maria Lúcia. “A Fotografia como Documento. Uma instigação à Leitura”. In: *Acervo - Revista do Arquivo Nacional*. Vol. 6. n. 12. Jan/Dez. 121-132, 1993.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. “O Uso da Imagem na Antropologia”. In: SAMAIN. *O Fotográfico*. São Paulo: Hucitec. 113-119, 1998.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1999.
- RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. 2ª Edição. Petrópolis, Vozes, 1977.
- SAMAIN, Etienne. “Um retorno à Câmara Clara: Roland Barthes e a Antropologia Visual”. In: *O Fotográfico*. SAMAIN, E. (Org.). São Paulo: Hucitec. 121-134. 1998.
- WOLF, Francis. “Quem é Bárbaro?”. In: NOVAES, F. (org). *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

**FONTES PRIMÁRIAS**

1. Ata resumida de exposição sobre o Serviço de Proteção aos Índios. Microfilme 380. Fotograma 886.
2. Documento do Serviço de Proteção aos Índios, em 1930/31. Museu do Índio, Rio de Janeiro. Microfilme 380. Fotograma 1267.
3. Documento oficial do Ministério da Agricultura que expõe as funções dos Postos Indígenas, em 1945. Microfilme 380, Fotograma 929. Museu do Índio /FUNAI-RJ.

## 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 ultrapassem 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) 3788.1603 / Livraria 3788.1604  
Fax: (019) 3788.1589

<http://www.ifch.unicamp.br/pub>  
[http://revistatematicas.blogspot.com/  
pub\\_ifch@unicamp.br](http://revistatematicas.blogspot.com/pub_ifch@unicamp.br)

Tiragem: 300 exemplares

<p>SOLICITA-SE PERMUTA Exchange Desired</p>
---

Diagramação – Revisão – Impressão  
IFCH/UNICAMP





