



Revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais – IFCS/UFRJ

Volume 9 - Número 1 - Edição 2011

<http://www.ifcs.ufrj.br>

A *Revista Habitus*, revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, publica artigos, resenhas e ensaios bibliográficos exclusivamente de alunos dos cursos de graduação Ciências Sociais, recebendo contribuições durante todo o ano. Para acessar as datas para a entrega de artigos, assim como nossos procedimentos editoriais, consultar nossas [Normas 2010](#).

Periodicidade: Semestral | ISSN: 1809-7065 | Contatos: revistahabitus@gmail.com

© Instituto de Filosofia e Ciências Sociais | Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Expediente – Comitê Editorial

Antônio Pedro da Costa e Silva Lima, Breno Rabello Machado, Flávia Lucia do Nascimento Sardinha, Flávio Pimenta, Guilherme Marcondes dos Santos, Guilherme Moreira Fians, Heloisa Helena de Oliveira Santos, Julia Monteath de França, Juliana Athayde Silva de Moraes, Igor Peres Jerônimo, Lília Maria Silva Macêdo, Paulo Roberto Torres Alves, Renan Reis de Souza, Samantha Sales Dias.

Conselho Editorial

André Pereira Botelho, Antonio Celso Alves Pereira, Aparecida Fonseca Moraes, Charles Freitas Pessanha Emerson Alessandro Giumbelli, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Jose Reginaldo Santos Gonçalves, Marco Antonio Teixeira Gonçalves, Michel Misse, Regina Lúcia de Moraes Morel, Valter Duarte Ferreira Filho.

ÍNDICE / CONTEÚDO

Editorial.	3
A nudez em Cena: Teatro Oficina, o Espelho Mágico e o nu artístico.	7
Críticas contemporâneas a Marx: uma miséria intelectual nas lutas de classes.	24
Reflexões sobre o conceito de infância a partir da perspectiva eliasiana.	40
Aníbal Quijano e José Maria Arguedas: um encontro entre sociologia e literatura.	49
Autoridade e Discurso: uma análise da trajetória de Mário Pedrosa.	62
Sociedade Civil e a Luta pelos Direitos Humanos no Brasil.	80

A Relação Entre o (Neo) Patrimonialismo e a Sociedade Civil no Caso Collor.	91
“Conquistei meu espaço dia a dia” – estudo etnográfico sobre a ocupação do espaço público pelos vendedores ambulantes.	109
Caligrafia Urbana: práticas simbólicas, sociabilidades e criminalização da pichação em São Paulo.	120
Se Questo è un Uomo: Primo Levi e o paradigma biopolítico da modernidade.	140
Entrevista com Marco Antonio Teixeira Gonçalves.	159

EDITORIAL

VOL. 9 - Nº 1 – 2011

Nesta edição, a Revista Habitus comemora dois anos de edições semestrais e, para comemorar, retomamos a apresentação dos acessos ao nosso endereço eletrônico. No editorial do **vol. 6 - nº 1 – 2008**, em que anunciamos a proposta da semestralidade, foram usados mapas e dados fornecidos pela análise de web do **Google Analytics** para mostrar o aumento no número de acessos e da sua maior diversidade. Recorremos novamente ao Google Analytics para atualizar as informações sobre o fluxo dos nossos acessos no último ano.

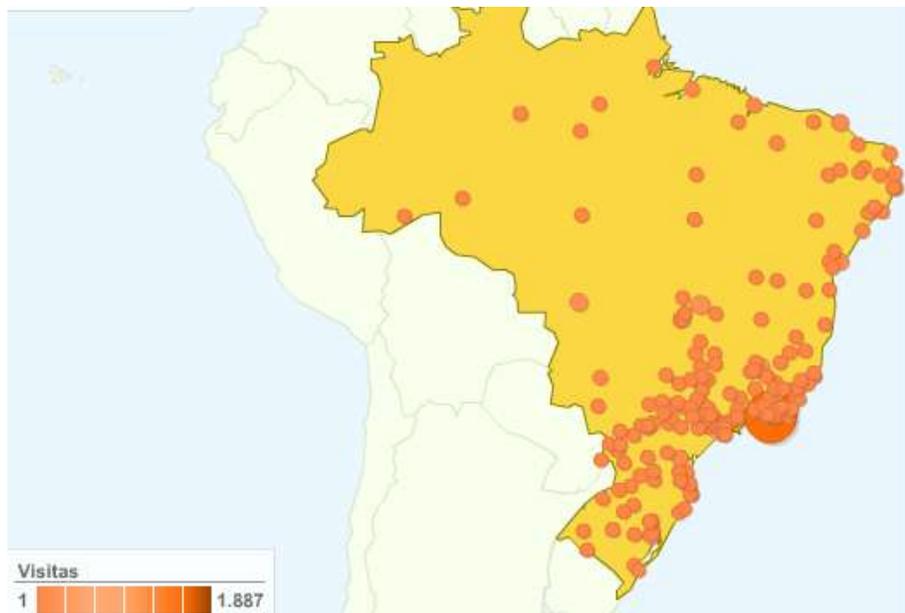
De julho de 2010 a junho de 2011 tivemos um aumento de 12% dos acessos, totalizando quase 6000 visitas no período. São 5620 acessos do Brasil; 74 de Portugal; 42 da Argentina; 40 da França; 35 dos Estados Unidos; 29 da Alemanha; 19 do Reino Unido; 14 do Chile; 8 da Espanha; 5 do México e da Itália; 4 do Canadá, da Dinamarca e do Uruguai; 3 de Moçambique e do Equador; 2 da Austrália, da Polônia, do Japão, da Colômbia, da Venezuela e da Romênia; em mais 11 países tivemos 1 acesso. Em relação à sistematização apresentada em 2008, houve um aumento de 300% da diversidade de procedência dos acessos internacionais.



5.935 visitantes vieram de 34 países/territórios

No Brasil as visitas concentram-se no estado do Rio de Janeiro, que detém quase 35% dos acessos. Cerca de 30% das visitas são de outras nove grandes capitais (em ordem decrescente de números de visita): São Paulo, Belo Horizonte, Brasília, Cuiabá, Porto Alegre, Recife, Fortaleza, Salvador e

Curitiba. Os 35% acessos restantes correspondem a visitas com acesso realizado em mais 187 cidades. São 38 cidades a mais do que em 2008.



Durante o primeiro semestre de 2011 buscamos ampliar a divulgação da revista reforçando a atenção aos nossos perfis nas redes sociais: no [Facebook](#) e no [Twitter](#). Seguimos nosso empenho de divulgar nessas redes eventos na área das Ciências Sociais realizados no Brasil. Para ter seu evento divulgado basta entrar em contato conosco através de um dos nossos perfis ou pelo e-mail revistahabitus@gmail.com.

A busca por maior visibilidade da revista também foi endossada pela primeira renovação do conselho editorial da revista, composto por professores doutores da área das Ciências Sociais e que tem por principal atribuição auxiliar a comissão editorial nas decisões editoriais em caso de dúvida. Através da renovação do conselho editorial procuramos ainda nos adequar melhor aos critérios [Qualis](#) para avaliação de periódicos no que diz respeito à diversidade institucional dos membros do conselho.

Por fim, esperamos contribuir com a divulgação da revista por meio da parceria com a IV Jornada de Ciências Sociais – IFCS/UFRJ, a [JICS](#). Os debatedores das mesas de apresentação escolherão os três melhores trabalhos, os quais receberão como prêmio a publicação na Revista Habitus. Assim como a revista, a JICS possui o objetivo de ser um espaço para exposição de trabalhos na área das Ciências Sociais de alunos de graduação de diversas instituições de ensino e pesquisa do país. A

JICS ocorrerá nos dias 7 a 11 de novembro. Em 21 de setembro será divulgada a lista dos trabalhos selecionados.

Nesta edição, contamos com dez artigos, o artigo de Maria Angélica Rodrigues de Sousa “A nudez em Cena: Teatro Oficina, o Espelho Mágico e o nu artístico”, se ocupa da reflexão sobre o espaço da cena teatral em sua relação com o uso do corpo nu como recurso cênico. Em, “Críticas contemporâneas a Marx: uma miséria intelectual nas lutas de classes”, Gabriel Gomes Lourenço discute e analisa as principais críticas feitas à obra marxiana atualmente. Raissa Menezes de Oliveira problematiza o conceito de infância tomando como base o arcabouço teórico de Nobeit Elias em “Reflexões sobre o conceito de infância a partir da perspectiva eliasiana”. O artigo de Layla Jorge Teixeira Cesar “Aníbal Quijano e José Maria Arguedas: um encontro entre sociologia e literatura” é o resultado de uma análise que procura recorrer à produção literária de José Maria Arguedas para aprofundar a compreensão das categorias de Aníbal Quijano.

Em “Autoridade e Discurso: uma análise da trajetória de Mário Pedrosa”, Guilherme Marcondes discute as mudanças que ocorreram no campo da arte brasileira, na década de 1950, a partir da análise da trajetória intelectual do crítico de arte e militante político de esquerda Mário Pedrosa. No artigo “Sociedade Civil e a Luta pelos Direitos Humanos no Brasil”, a autora Julia França apresenta um panorama do desenvolvimento histórico da atuação da sociedade civil na defesa dos Direitos Humanos, tendo como foco principal as Organizações Não-Governamentais. Thales Torres Quintão, no seu artigo “A Relação Entre o (Neo) Patrimonialismo e a Sociedade Civil no Caso Collor”, faz uma análise da maneira como a sociedade civil procurou romper com as práticas neopatrimonialistas, em especial nas mobilizações, em 1992, pró-impeachment do então presidente Collor. Já em “Conquistei meu espaço dia a dia” – estudo etnográfico sobre a ocupação do espaço público pelos vendedores ambulantes” Priscila Farfan Barroso faz uma excelente análise sobre a ocupação do espaço público por ambulantes em Porto Alegre, na Rua Voluntários da Pátria. Rodrigo Amaro de Carvalho se utiliza de uma análise dos discursos contrários e favoráveis à pichação para estudar, enquanto fenômeno social e forma de intervenção, a “Caligrafia Urbana: práticas simbólicas, sociabilidades e criminalização da pichação em São Paulo”. Em “Se Questo è un Uomo: Primo Levi e o paradigma biopolítico da modernidade”, Lucas Amaral de Oliveira busca compreender elementos da história da degradação da vida nos campos de concentração a partir da literatura de testemunho de Primo Levi para, então, relacionar os espaços de exceção nazistas com os que existem na atualidade.

O entrevistado dessa edição é Marco Antonio Teixeira Gonçalves. Graduado em Ciências Sociais, é Mestre e Doutor em Antropologia Social pelo Programa Pós-Graduação de Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ. Realizou Pós-Doutorado na Universidade de St Andrews (1997), na Katholieke Universiteit Leuven (1998) e na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (2006). Atua na área de etnologia indígena e Antropologia Visual. Atualmente é professor do Programa de

Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ, do Departamento de Antropologia Cultural do IFCS-UFRJ e está no cargo de direção deste instituto.

Como sempre, gostaríamos de agradecer aos pareceristas que ajudaram na elaboração desta edição: Aldo Duran Gil, André Luiz Correia Lourenço, Antonio Ozaí da Silva, Bernardo Curvelano Freire, Carolina Pucu de Araújo, Cesar Gordon, Cristhian Teófilo da Silva, Daniel Soczek, David da Costa Aguiar de Souza, Elisa Massae Sasaki Pinheiro, Enoque Feitosa, Flávia Lessa de Barros, Francisco Heitor da Rosa, João Ignácio Pires Lucas, Juliana Gonçalves Melo, Liana Lewis, Luciano Cavini Martorano, Luís Antônio Francisco de Souza, Maria Cristina Caminha de Castilhos França, Maria Lígia Coelho Prado, Maria Orlanda Pinassi, Monica Grin Monteiro de Barros, Pedro Spinola Pereira Caldas, Raphael Lima, Raymundo Heraldo Maués, Rita de Cássia Fazzi, Rita de Cássia Marchi, Rita de Cássia Oemning da Silva, Rodrigo Salles Pereira dos Santos, Sergio Lessa, Thais Luzia Colaço e Wellington Lourenço de Almeida.

Desejamos uma ótima leitura!

Comitê Editorial | Revista Habitus – IFCS/UFRJ

A NUDEZ EM CENA: TEATRO OFICINA, O ESPELHO MÁGICO E O NU ARTÍSTICO.

Maria Angélica Rodrigues de Sousa*

Cite este artigo: SOUSA, Maria Angélica Rodrigues de. “A nudez em Cena: Teatro Oficina, o Espelho Mágico e o nu artístico”. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p.07 - 23, agosto. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de agosto de 2011.

Resumo: O presente texto ocupa-se da reflexão sobre o espaço da cena teatral em sua relação com o uso do corpo nu como recurso cênico. Partindo da abordagem do teatro sob a perspectiva da performance, buscar-se-á aqui ponderar sobre a posição do ator nesta situação de nudez em sua relação com o corpo, com o espaço cênico e com os valores sociais com que estes buscam dialogar. As obras, ensaios e entrevistas com atores do grupo de teatro paulistano Oficina constituem o material empírico sobre o qual as indagações e proposições do presente trabalho serão articuladas. Para tanto, a discussão sobre o status dado ao nu artístico por agentes e público em questão será abordada.

Palavras-chave: Teatro, performance, nudez.

No teatro pode quase tudo

Célia Nascimento – Atriz do Oficina

1. Introdução

A partir da experiência etnográfica nos ensaios das peças - *Cypriano e Chantalan*, de Luiz Antônio Martinez Corrêa, e *Bacantes*, de Eurípedes – encenadas pelo grupo de teatro Oficina – assim como da análise da repercussão da encenação de *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, o presente artigo buscará refletir sobre a recorrente utilização da nudez nas obras observadas, atentando ao diálogo que se desenvolve entre esta nudez e as convenções sociais e estéticas com as quais o grupo busca dialogar, para a partir daí compreender de que maneira tal desnudamento se efetiva no corpo dos atores.

2. Apresentação do objeto: o grupo de teat(r)o Oficina e a experiência em campo.

A cidade de São Paulo constituiu-se historicamente como palco privilegiado para o desenvolvimento da atividade teatral brasileira, assim como para manifestações artísticas em geral. É mais precisamente na década de cinquenta, como apontado por Maria Armanda do Nascimento

Arruda (2001) e Heloísa Pontes (2008) que a cidade passa por importantes mudanças na dinâmica da produção, circulação e nas formas de sociabilidade das dimensões artísticas e intelectuais.

Neste cenário, destaca-se o surgimento e a consolidação de grupos de teatro que se tornariam referências para a transformação da dinâmica de produção e dos conteúdos das obras posteriores. Dentre os grupos fundados neste período destacam-se O TBC – Teatro Brasileiro de Comédia – fundado em 1948, sendo esta a primeira companhia a se dedicar profissionalmente a um repertório e a uma estética modernos (Labaki, 2001), o Teatro Arena, fundado em 1953 por José Renato [1], recém-formado pela Escola de Artes Dramáticas na USP, e o grupo de teatro Oficina, fundado em 1958 por um grupo de alunos [2] da Escola de Direito do Largo de São Francisco da USP, sendo um deles, José Celso Martinez Corrêa, que é hoje o único membro fundador ainda presente no grupo, atuando como seu principal idealizador e diretor.

O Oficina estreou com dois textos de José Celso Martinez Corrêa de caráter quase autobiográfico, como aponta Armando Silva (1981), tendo em seguida, por influência do Arena se orientado a projetos mais engajados politicamente. Porém, não demorou muito para que o Oficina começasse a ganhar feições próprias; ainda em 1961 o grupo rompe publicamente com o Arena e encena *Um bonde chamado desejo*, de Tennessee Williams.

É ainda na década de sessenta que o grupo incorpora uma série de influências cênicas nacionais (com o início a um apelo modernista nas produções, tendo mais marcadamente a influência de Oswald de Andrade) e internacionais (Brecht, Artaud, Grotowski, etc). A partir deste período o Oficina passa a articular uma forma própria de criação artística. Através da análise de arquivos do grupo armazenados na Casa de Produção do mesmo e no Arquivo Edgar Leuenroth [3] (AEL), na Unicamp, em 2009, pode-se perceber que esta nova forma de encarar as produções cênicas ganha corpo em *O Rei da Vela*, texto de Oswald de Andrade encenado em 1967, pouco antes do exílio do grupo. A peça é considerada uma revolução no teatro brasileiro, associada ao movimento da contracultura que eclode neste momento:

Oswald de Andrade passou então a servir de estímulo básico para o grupo lançar e seu espetáculo-manifesto, que iria provocar reações das mais contraditórias e polêmicas, bem como influenciar, diretamente, todo um movimento de artistas de outros gêneros, que recebeu o nome de “Tropicalismo”. (...) Deveria constituir-se em chute no teatro realista historicista (SILVA apud KRÜGER, 2008: 38.)

Na década de sessenta, o movimento da contracultura eclodiria no país preocupado em questionar alguns valores estabelecidos nas mais diferentes esferas culturais: estética, música, drogas, corpo, etc. Tal movimento orienta-se pela ideia de que a marginalidade seria uma ameaça ao sistema. Krüger nos lembra que os trabalhos influenciados pela performance, surgidos através da radicalidade da expressão tropicalista, inauguraram a crítica comportamental (a contracultura), da qual o Oficina viria a ser uma das maiores referências.

O Rei da Vela (vela como analogia a falo), traz o primeiro nu registrado no Oficina, recurso cênico que se tornou marca do grupo. Ainda neste momento podemos observar que cresce a preocupação do grupo com o estatuto do corpo e também do teatro. Observando alguns projetos e manuscritos produzidos pelo grupo naquele momento, é possível notar uma crescente preocupação fenomenológica com relação ao teatro, na busca de uma concepção mais expressionista e menos realista. Este período parece configurar um “embrião” das concepções posteriormente, e atualmente, adotadas pelo grupo no que se refere ao estatuto da arte e a concepção de corpo nela inscrita. É também neste momento que nudez passa a ser utilizada frequentemente como recurso cênico pelo grupo, configurando-se enquanto símbolo-chave de uma nova forma de elaboração política e ideológica. Neste sentido, delinea-se um contexto específico de produção e circulação de corpos nus enquanto arte que se diferencia da aparição clássica da nudez enquanto objeto de apreciação estética: o corpo nu não tem função meramente contemplativa, tampouco tem apenas o objetivo de excitar o espectador, como o nu erótico, assim como não pode ser pensado apenas como um libertador de paradigmas da modernidade, como o caso naturista. Esta forma de utilização da nudez enquanto *corpo em arte* busca efetivar uma ação política que apenas tem sentido respaldando-se na significação que a arte adquire neste contexto, pois como apontará Alfred Gell, “a natureza do objeto de arte é uma função da matriz sócio-relacional na qual está inserido” (GELL, 1998:07).

É neste momento que as noções de antropofagia e a ideia de experimentação proposta pelo projeto modernista a passam a servir de referência para Oficina, que muda neste momento seu nome de *Teatro Oficina* para *Teat(r)o Oficina*. A mudança de nome representa uma mudança de caráter político do grupo: “Não se tratava mais de representar uma determinada força social, mas sim de constituir-se enquanto tal, de fato” (MONTEIRO, 2010, *no prelo*).

3. O nu no Oficina

O campo foi realizado nos anos de 2008 e 2009 no grupo de teatro paulistano Oficina, através do acompanhamento de ensaios e apresentações das peças - *Cypriano e Chantalan*, de Luiz Antônio Martinez Corrêa, e *Bacantes*, de Eurípedes. O grupo Oficina foi escolhido como objeto em função, justamente, do recorrente uso da nudez em cena.

A montagem de *Cypriano de Chantalan* foi realizada em comemoração aos cinquenta anos do grupo. O espetáculo apresenta diversas cenas de nudez, parciais e completas, tendo como personagens principalmente os atores do projeto Bixigão [4], que nos ensaios mostraram-se muito ansiosos com este fato. A questão é que dois deles acabavam de completar dezoito anos, e estreariam sua nudez em cena. Um deles conta-me que, após tantos anos de teatro, não via a hora de fazê-la, era uma libertação, pois no teatro “é diferente ficar nu”. Alguns depoimentos podem ser ilustrativos neste sentido, como a declaração de uma adolescente que também fez parte do projeto Bixigão: “Todo mundo fica nu na vida. Mostrar isso com o teatro está fazendo é cultura?”

A questão da nudez foi abordada com especial atenção nos ensaios deste espetáculo. Já no primeiro ensaio que presenciei, deparei-me com uma situação interessante: o diretor, durante a fala inicial dirigida ao grupo de atores neste ensaio, pede que os menores de idade não participem da cena de nudez da peça. O discurso do diretor aponta para os problemas legais decorrentes da presença de menores nus em cena, e afirma não querer enfrentar o juizado de menores, e que, como já fez Zé Celso diversas vezes, não quer mobilizar processos e advogados devido a esta questão.

Na montagem do espetáculo *As Bacantes*, de Eurípedes, o grupo produz uma versão hiperbólica sobre o texto grego de 405 a.C., em que as personagens de *Penteu* e *Dionísio* são representadas por figuras paródicas e exageradas. O primeiro, rei da Grécia, é interpretado por um sócio de Barak Obama, enquanto a imagem de Dionísio é elevada extravagantemente em sua caracterização, com ênfase no baixo corporal. Um de seus figurinos mostra a mistura de touro e homem, sua roupa apresenta uma figura travestida: usa um salto muito alto, um macacão preto bastante justo ao corpo, tem um chicote em mãos e um buraco na roupa que expõe comicamente o falo do ator.

O texto em questão reconstitui o ritual de origem do teatro, em que as mulheres da cidade de “Tebas do Brasil” são seduzidas pelo semideus Dionísio para participar de seus bacanais no alto do morro da Cadméia. A sedução é parte de uma vingança planejada pelo semideus em função de seu não reconhecimento enquanto tal por seus familiares, as irmãs de sua mãe recusam-se a aceitar que Dionísio era filho dela com Zeus. Além das cenas de bacanal em que a nudez aparece com explícita conotação sexual, pude também observar neste espetáculo outras figuras que reforçam não apenas o uso do nu em cena, como também expressões sobre a construção deste em oposição ao semi-nu, também muito presente. Este último é um estado que os atores definem através de diferentes concepções, como abordaremos em breve. O desnudamento é utilizado de duas formas diferentes nos espetáculos. Uma primeira pode ser definida em termos de sátira: o coro das bacantes mostra a bunda para Cadmo o rei, que usa um terno laranja bastante chamativo, em um momento em que o texto original pede trajes reais. A cena repete-se em outro momento através do adivinho Tirésias e de outras formas de satirização através do rebaixamento.

De fato, o objetivo da sátira é atacar os males da sociedade, (...) Por seu caráter denunciador, a sátira é essencialmente paródica, pois constrói-se através do rebaixamento de personalidades (...), instituições e temas que, segundo as convenções clássicas, deveriam ser tratados em estilo elevado. Ou seja: a sátira ri de assuntos e pessoas “sérias...” (NUTO, 2000).

Podemos notar também uma forma menos crítica e mais positiva no uso do corpo nu: é esta a nudez tomada em sentido ritual pelos atores do grupo, pois ganha o status de experiência regeneradora e libertadora de alguns “males da sociedade”, segundo expressão dos mesmos. Esta concepção de teatro ritual fundamenta-se em alguns diretores e teóricos do teatro em uma tradição que passa por Artaud, Grotowski, Peter Brook, entre outros. É através da experiência ritual que

podemos separar o nu completo do semi-nu, sendo o segundo ferramenta de crítica e de rebaixamento, satírico, e o primeiro tomado pelos atores em sentido ritual, como experiência significativa subjetivamente. Alguns dados etnográficos ilustram esta afirmação. Neste mesmo espetáculo, alguns atores são também câmeras, responsáveis por filmar imagens que são simultaneamente projetadas no teatro durante a peça. O figurino destes atores é composto por roupas que deixam de cobrir apenas nádegas, seio e falo. Após uma apresentação, uma das atrizes/câmeras que esteve sem nenhuma roupa durante grande parte da peça diz-me que não se sentia completamente nua durante o espetáculo, pois estava com uma câmera ligada a um cabo nas mãos, portanto não se sentia “totalmente livre”. A entrevista à mim concedida por Célia, atriz do grupo, também traz à luz proposições interessantes. Ela está no Oficina desde 2007 e afirma que, inicialmente, o nu foi para ela bastante embaraçoso. Apesar de estar já habituada ao “nu de busto”, o “nu completo” trouxe complicações. Ela associa tal dificuldade ao preconceito, do qual é necessário libertar-se para estar nu em cena: “Minha primeira cena foi... eu olhei para o alto, falei, ‘não sou eu’ e foi”. Na fala de ambas as atrizes observamos a necessidade da construção de um corpo nu que é diferente do corpo cotidiano, que dele liberta-se em busca da elaboração de uma experiência diferenciada. O descolamento pode ocorrer através de processos objetivos - como a separação de apetrechos como câmera e roupas - ou subjetivos - através de um deslocamento da consciência de si enquanto pessoa, fato associado frequentemente pelos atores à “sensação de liberdade”. Célia reforça esta ideia. A atriz discorre sobre o caráter pudico e coercitivo dentro do qual foi educada: “a gente cresce ouvindo isso não, isso não pode, isso não está certo”. Para ela, estar nua em cena traz uma sensação de libertação, de poder fazer o que as outras pessoas não podem, tampouco o próprio ator em outro contexto público. O que podemos notar na fala de Célia, assim como na de outros atores do grupo, é uma necessidade de construir-se como ator, como arte, como um corpo que se liberta para e na execução do nu. Sobre este aspecto, o dramaturgo e filósofo francês Denis Guénoun afirma que, quem se despe, não é a pessoa do ator, sua identidade plena, como nos evidencia Célia, mas sim o seu jogo, o seu estar em cena. O palco constitui um espaço socialmente construído para tal; em cena pode; no jogo pode. Esta ideia de liberdade é então construída no imaginário tanto do público quanto do ator, fato que dá ao nu a permissão enquanto *jogo*; é necessária e almejada uma libertação. De que querem libertar-se estes atores?

4. O nu versus o “nu artístico”.

“O melhor figurino de teatro é o corpo nu”

Zé Celso

Quatro de julho de 2007: “Um homem nu invadiu a quadra central do Aberto de Wimbledon, nesta terça-feira (...) na Inglaterra. No momento da invasão, as tenistas russas Maria Sharapova e Elena Dementieva disputavam as quartas-de-final do torneio” [5]. Lembremos que essa não é a primeira vez que uma pessoa despida invade as quadras da competição inglesa. Em 1996, durante a final entre Michael Krajicek e Mali Vai Washington, uma mulher nua também

invadiu a quadra. Em junho de 2008, um vídeo circula a internet com *stripper* de mulher romena em um metrô: “Relatos afirmam que a garota geralmente dança ao som de *You Can Leave Your Hat On* e tira a parte de cima da sua roupa íntima (...). Depois da dança, a *stripper* passa pelo vagão recolhendo a contribuição daqueles que apreciaram a sua dança”. [6]

Todos estes nus foram acusados de atentado ao pudor. Os exemplos acima não seriam necessários para provar que o corpo nu, hoje, passa por um determinado tipo de proibição, relativa a contextos públicos em geral. É importante esclarecer que o termo público, legalmente, não é entendido apenas como oposição ao privado, mas é também utilizado no sentido de vir a público, ou seja, tornar-se conhecido por uma série irrestrita de pessoas. As instruções didáticas para interpretação da lei discriminam público como “aberto ao público (onde qualquer pessoa pode entrar, ainda que mediante condições)” ou “exposto ao público (que permite que número indeterminado de pessoas vejam; é o lugar devassado)”.

Neste sentido, quando levada a público, a nudez é tema de discórdia e grande repercussão social, concomitantemente arte e crime. O art.233 e 234 do código penal brasileiro ilustram as regras que condenam a prática. Estas leis têm por objetivo resguardar o pudor público em situações que possam constituir constrangimento às pessoas em lugares públicos (o inciso II regula a atividade teatral). A lei se enquadra nos crimes contra o costume, configurando um “ultraje público ao pudor”. É de muito valor observar que a lei não regula a nudez especificamente, mas a enquadra na categoria de ato obsceno (art. 233 do Código Penal).

O direito brasileiro entende que a apresentação pública em “estado de nudez” configura o crime de ato obsceno, punido com até um ano de detenção. Todavia, este crime somente se configura quando o agente tem a vontade de provocar um atentado ao pudor público, ou seja, quando ele utiliza sua nudez dolosamente com o intuito de causar escândalo. Nas peças teatrais, a nudez é compreendida juridicamente como parte integrante do espetáculo, eximindo o agente da acusação de dolo [7]. Logo, não é nudez que é condenada criminalmente, mas sim sua associação à sexualidade e sua intenção de dano a moral através desta.

No entanto, é possível observar, tanto nos espetáculos quanto no discurso produzido por atores e direção do Oficina, que a nudez por eles expostas tem o objetivo de provocar um atentado, no sentido de “ofensa às leis ou à moral”[8], como proposto pelo próprio projeto da contracultura. José Celso ainda afirmará: “Então, um dos itens é: vá direto ao tabu. Não perca tempo, porque é lá que está a riqueza, se você for ao tabu, lá tem petróleo, lá jorra, entende? E o tabu sexual talvez seja o mais importante (...)” [9].

O fato que pretendo aqui ressaltar é que esta associação automática entre nudez e sexo não deve ser tomada como natural, mas como fruto de uma cultura da vergonha, que, segundo o sociólogo alemão Norbert Elias, coloca a nudez como marca da importância de valores referentes à moralidade e ao pudor modernos (Elias, 1939). Para Elias, uma mudança no imaginário europeu a partir do século XVI

estabeleceu proibições em relação ao corpo, fazendo surgir novos padrões de conduta que faziam parte de novos “implementos de civilização”. Não é intenção do presente artigo discorrer sobre a associação entre processo civilizatório, nudez e pudor modernos, mas apenas apontar de que forma este discurso foi incorporado pela arte e pelos atores em questão, arte esta que, para fins analíticos, limito às produções do grupo Oficina, mas que não são exclusivas deste, tendo ocorrido em diferentes grupos e manifestações ligadas ou não ao movimento de contracultura. É importante ainda salientar que a nudez é ferramenta cênica de uso diverso, e que pode adquirir outros significados em contextos artísticos diferentes. A nudez levada a cena pelo Oficina, segundo eles, se posiciona assim em sentido contrário a “civilização” a “burguesia”, buscando explicitar a sexualidade e liberdade nela inscrita, tanto metafórica quanto metonimicamente. A intenção é compreender como os atores, através da incorporação destes ideais, constroem sua experiência da nudez em cena.

Podemos notar que sob a classificação de “artístico” o nu pode ter suspensa sua conotação de ataque a moral, ao mesmo tempo em que visa construí-la no caso analisado, passando a ser compreendido enquanto arte. Notemos as reações do público de Quixeramobim [10] diante da encenação de *Os sertões*: “Sou até uma pessoa conservadora, sou católica praticante, mas o que eles fizeram é arte mesmo”. O depoimento desta senhora, Suerda, moradora do sertão cearense, indica que a nudez pode eventualmente ser aceita, mas apenas sob a classificação de arte, na esfera cotidiana, a moral católica deve prevalecer. Mas a atividade teatral não destaca, necessariamente, a nudez de sua conotação de imoralidade e teor sexual: “No meio da platéia, de repente, pôde-se ouvir alguém bradar: ‘Isso é um cabaré, um cabaré!’ ” [11].

Em depoimento de outro ator do Oficina, Daniel, este afirma: “O nu deixa de ser nu para virar arte”. Em entrevistas após a apresentação em Quixeramobim, ouvimos algo semelhante: “Ah! Nudismo é arte”. Como ocorre esta transformação simbólica de nudez em arte? Qual o diálogo estabelecido com os valores envolventes? Como os atores inscrevem estes ideais em seus corpos despídos? Sentem-se realmente nus ou estão vestidos pela performance?

1. 4.1 Definições

Segundo o dicionário Michaelis, o nu define-se por:

Nu - adj. (lat nudu) **1** Não vestido; despido. **2** Descalço (diz-se dos pés). **3** Descoberto. **4** Desfolhado. **5** Desataviado, desguarnecido, desordenado. **6** Carecente, destituído, privado. **7** Falto de adorno ou enfeite natural. **8** Desarmado, desprotegido, grosseiro, tosco. **9** Patente, sincero. **10** Desafetado. **11** Sem vegetação. **12** Desembainhado (falando de espada). sm **1** Nudez (em belas-artes). **2** Arquitecto Porção de muro ou parede lisa, sem moldura ou ressaltos salientes. A olho nu: sem auxílio de lentes. Nu e cru: sem disfarce; tal como é. Nu em pêlo: completamente despido. Nu em pelote: o mesmo que nu em pêlo. Pôr a nu: patentear.

Encontramos ainda, no site da enciclopédia dita livre Wikipédia, definições um pouco mais amplas, adicionadas de um caráter social e histórico do nu. A intenção aqui é trabalhar com a idéia

que o senso comum tem sobre a nudez, para a partir de então esboçar um possível diálogo traçado entre a concepção dos atores em questão e os valores que os circunscrevem. Segundo o site, a nudez é definida como “condição ou estado pessoal em que, parcial ou totalmente, encontra-se uma pessoa sem cobertura de roupas”, aparece também a ideia de que o termo “é usado por vezes para designar o uso de menos roupa do que o esperado por uma convenção cultural, particularmente no que se refere à exposição das partes íntimas, torso ou membros”.

A enciclopédia *on line* aponta ainda para a relação entre nudez e vergonha, além de evidenciar a conotação sexual que o nu traz para conceitos ocidentais. A definição lembra ainda que a nudez depende essencialmente da localização espacial e temporal, podendo variar entre extremos: para alguns constitui apenas a ausência de aparatos ou proteção de genitálias, para outros, mulheres sem véu protetor são consideradas nuas. Por fim, lembra-se a existência do chamado nu artístico, que consiste na reprodução (pictórica ou escultural) de uma pessoa sem vestimentas.

Nesta pesquisa, a nudez será por hora compreendida como exposição, total ou parcial, do que nossa sociedade denomina “partes íntimas”: genitália, dorso e membros, ainda que em campo, seja possível observar que a definição de nudez é constantemente negociada por ambas as partes do fazer teatral, uma linha tênue e relativa separa o nu do vestido. Buscarei privilegiar a concepção de nudez elaborada pelos sujeitos envolvidos no grupo.

No espetáculo *As Bacantes*, esta negociação de sentidos fica evidente, como explicitado acima. Podemos notar que o grupo em questão utiliza conscientemente esta associação entre nudez e sexo como forma de reformular o valor e lugar atribuídos a estes. Neste espetáculo, o nu aparece associado ao sexo, como evidenciado nas cenas de bacanal e outras interações com a platéia, mas também se desloca desta associação: está também na liberdade em cena, na busca por uma experiência coletiva e subjetiva, significativa apenas enquanto arte. O nu em público é fato, é real em cena, mas não fora dela, a realidade do palco é diferente da realidade cotidiana, drama social e estético diferenciam-se entre si. A posição tomada pelo ator Fred Steffen, no poema divulgado em 2008 no blog do Oficina, explicita o papel contestatório buscado pela nudez do grupo, que constrói uma oposição ao que o grupo denomina de “moral burguesa” e às restrições impostas ao corpo e a sexualidade.

“Porquê o Nu ?

30/10/2008

O nu agora é rito

É você voltar a ter conhecimento das suas origens primais.

Se redescobrir ser humano

e perceber

o quanto somos limitados com as vestes de hoje.

Somos iguais,
o nu não nasce burguês,
pelo contrario, ele desmascara a burguesia
tornando o Homem em bicho erótico,
em “sensações e folias”
que é se sentir no seu maior estado de percepção sem contradição.
Estando nu, o que você tem a esconder?
O que você pensa e imagina
seu corpo reage nas contrações,
descontrações
e cheiros
que provocam qualquer classe social.
Mostrando as infinitas possibilidades do prazer
de estar nu.
Ou seja, o nu,
pele com pele não repele
a descoberta de ser nós mesmos
enquanto admiradores
e atuadores
encantados
com a beleza nua de poder vestir
um outro alguém.

Fred Steffen, ator do Oficina, escreveu esse texto no calor da hora do rito rave Labryncoficina50”.

[12]

O poema, em sua primeira estrofe, situa o ator nu em uma esfera extra-cotidiana, na qual a nudez é assumida enquanto rito, enquanto momento de descoberta de si. O poema foi escrito pouco tempo depois que Pedro Cardoso, ator da emissora Rede Globo de Televisão, declarou publicamente seu repúdio ao excesso de nudez das mulheres na televisão brasileira. Pedro Cardoso é avesso ao nu no teatro, pois define que é este elemento o que suspende o que há de mais central nesta prática artística, que é a ficção e a fabulação. A nudez expõe o ator, e tira de evidência a personagem. Neste mesmo mês (novembro de 2008), a revista *Veja* publicou uma matéria de capa sobre o tema.

O texto de Fred Steffen ressalta a associação da nudez à natureza, ao primitivo, ao não cultural, evidenciando a concepção que o grupo tem sobre a “sociedade burguesa”: esta seria uma prisão social, da qual as vestes seriam a metáfora, como se estas moldassem o ser humano “natural” em trajes que o fazem perder-se de si, de sua humanidade plena. A maneira pela qual estes se vêem livres destas amarras é vestindo-se de um outro alguém, que seria o seu “verdadeiro eu”, através da

nudez, como ressalta a última estrofe do poema. Durante o campo, pude perceber que esta concepção não é exclusiva de Stetffen, mas comum (como mostram as falas expostas ao longo deste artigo) a maioria dos atores do grupo. A nudez colocada em cena pelo Oficina refere-se a um estado de plenitude do nu, em detrimento ao nu que denota falta ao remeter à idéia de ausência de algo. A crítica tem como foco o “pudor burguês” que veste, opondo burguesia e sexualidade. Para estes atores, ver-se nu é ver-se naturalmente, verdadeiramente vestido de si mesmo. O paradoxo que nos resta diante desta análise é que o nu, ao mesmo tempo em que é tomado como natural pelos atores, que se sentem livres, ansiosos em experienciá-lo pois “é uma libertação”, em que resquícios de civilização não são suficientes para que a experiência seja completa, como no caso da atriz/câmera, o nu só pode ser construído em termos de arte, de cultura, tomadas como expressões nativas. Desta forma, a natureza, o sexual do ser humano apenas seriam libertos através da cultura, ou seja, da arte? O autor e ator francês Antonin Artaud é referência teórica do grupo e pode auxiliar na compreensão da motivação e potência dessas formas expressivas assumidas enquanto ritual.

5. O teatro como ritual: Artaud

Antonin Artaud, referência importante para alguns atores do grupo e especialmente para José Celso, desenvolve uma aproximação entre teatro e ritual, entendendo esse não apenas como um campo de atuação e expressão cultural, mas também como espaço para reconstrução de si [13]. O autor argumenta que a produção de um teatro ritual deve estar associada à busca por uma arte eficaz, como processo de transformação física e espiritual do homem, buscando como fim a cura da cisão entre pensamento e corpo. Esta questão é fortemente marcada por Zé Celso, que busca entender e utilizar o corpo em sincronia com a mente. Artaud, ao entender o corpo como fenômeno constituinte de uma poesia espacial independente da verbalização, o postula, em sua existência extra-cotidiana, como agente de transformação.

Neste sentido, a atuação deve conter algo de sagrado e transcendental, em que os elementos cênicos libertem ator e espectador de uma realidade lógica e moral, em que ambos possam experimentar sensações próprias à “natureza humana”. Artaud o denominará de teatro da crueldade, pois a experiência cênica deve dar-se de forma cruel constituindo um golpe nas concepções morais e sociais de cada homem, para que o foco de seu olhar desloque-se em direção ao seu interior. “O Teatro da Crueldade só pode crer numa revolução que atinja destrutivamente a ordem e a hierarquia dos valores tradicionalmente aceitos como absolutos” (FELÍCIO, 1996: 113). A concepção de ritual utilizada por Artaud remonta às origens arcaicas da semântica da palavra. Segundo QUILICI (2004), a palavra ritual teve seu significado expandido progressivamente, sendo adequada para a descrição de culturas tradicionais e modernas. Nestas últimas, denomina-se ritual todo comportamento, profano ou sagrado, que ocorra de maneira repetitiva, assídua. No teatro de Artaud o ritual será entendido em seu sentido arcaico, ou seja, construindo uma oposição ao profano e rotineiro; o teatro deve ser ritual no sentido de opor-se ao

cotidiano; é neste sentido que ele seria também político, numa acepção que romperia com as formas burguesas de divertimento ao repensar os conceitos fundamentais da representação teatral.

Observando a esfera produzida nos espetáculos do Oficina, observamos que ocorre na construção da montagem cênica, das formas expressivas e da própria arquitetura do teatro (que abandona o modelo do palco italiano e utiliza-se de um modelo de estádio, em que a platéia circunda os 360°. do espaço de encenação) a busca por uma quebra de linearidade racional, ou seja, nem tudo que se apresenta no espetáculo é para ser entendido racionalmente, algumas expressões buscam explicitar formas de sentir: as cenas ocorrem simultaneamente em diversos lugares do teatro, inclusive entre a platéia, de modo que fica inviável o acompanhamento de todas as cenas. Neste sentido, a nudez que se apresenta em cena expressa significados que ultrapassam o literal, sendo utilizada em situações diversas, desde a simulação de uma amamentação a membros da platéia, de conotações sexuais, de imagens de santos e figuras de autoridade nuas, até a nudez injustificada, que apenas se apresenta enquanto figurino. O nu não aparece apenas como objeto de apreciação artística ou réplica da nudez cotidiana, mas assume perspectiva mais simbólica que literal, não é posta em cena apenas quando a cena pede o nu, mas também quando esta busca uma energia diferenciada, um impacto, um repensar e reconstruir em sentido artaudiano. Em uma das cenas de *Os Sertões*, Nossa Senhora Aparecida é representada pela imagem de uma atriz seminua, coberta apenas com um manto e uma coroa, imagem que aponta simultaneamente para uma profanação da santidade e uma sacralização do corpo nu; “Porque é uma questão de reinterpretar o mito. Uma das funções da arte é re-significar o mito, a cada geração”, afirmará Zé Celso [14].

A hipótese aqui levantada propõe que esta nudez não apenas despe, mas também veste o ator através de novos valores e concepções: a construção de um corpo performático e extra-cotidiano, no sentido da criação de uma corporalidade ritual, entregue a experiência cênica, recobre os pudores habituais de um diferente referencial simbólico, que não joga apenas com as potências entre realidade e ficção, mas também com os valores erigidos nos processos centrais de construção simbólica.

6. O corpo do ator, a performance e o ritual.

"All performing work begins and ends in the body."

(SCHECHNER apud MULLER, 2005).

A nudez em cena será aqui compreendida sob a perspectiva da performance no sentido apontado por Richard Schechner, pesquisador e diretor estadunidense. O autor define a performance como comportamento restaurado (*restored behavior*), ou seja, como uma repetição de ações que, nas artes cênicas, são selecionadas nos laboratórios de criação. Logo, compreendo que a performance engendra um modelo prescrito de ação que instrui o performer em sua atuação, que está, por sua vez, alicerçada na realidade social, sendo a performance um ato de comunicação gerado pela capacidade humana de simbolização, mas que não se reduz a mimese, o ator não apenas

interpreta a cena, ele a vive. Entendo que para a construção do corpo nu do ator enquanto arte - e neste sentido sua acepção enquanto experiência - uma série de valores e ideais precisam ser incorporados e significados pelos agentes, que os expressam e comunicam através de sua performance. Que quer dizer o corpo nu?

As falas dos atores e o comportamento observado em campo - ao evidenciarem uma excitação com relação à nudez em cena, a busca por uma libertação, e a necessidade da construção de um corpo extra-cotidiano, de um corpo que é jogo em cena e que “por isso pode quase tudo”, como nos mostra exemplarmente a fala de Célia - descrevem a maneira pela qual simbolicamente, os atores entendem sua construção enquanto arte. O corpo passa a ser compreendido por eles como objeto/lugar em que podem expressar-se e viver uma experiência diferenciada da vida cotidiana. Para além da livre movimentação e excitação coletiva observada em campo, sobretudo durante os espetáculos, alguns depoimentos são persuasivos neste ponto. Agrupo-os aqui, sem discriminar os diferentes autores para ilustrar a lógica operante: “no teatro é diferente ficar nu”; “no teatro pode quase tudo, inclusive o que o ator não pode fazer em outros contextos públicos”; “o nu agora é rito”; “minha primeira cena de nudez foi... eu olhei para o alto, falei: não sou eu, e foi”. A declaração da espectadora Suerda, citada acima é também exemplar neste sentido, no teatro pode, é arte, mas na vida cotidiana a regra é outra. O palco é, portanto, para atores e público em questão, espaço diferenciado que possibilita uma nova ordem de experiências em que algumas expressões ganham espaço.

O status atribuído a nudez pela voz e performance destes atores diz respeito a ritualização e sacralidade postulada sobre a arte cênica por estes. O corpo em cena torna-se instrumento político-expressivo (ROMANO, 2005): a performance liberta o ator de prescrições cotidianas para inseri-lo em um jogo no qual a nudez não despe apenas, mas o veste de novas concepções, é necessário ao ator, portanto, construir-se como arte, como um corpo que ao mesmo tempo em que vive a cena afasta-se dela através da idéia de jogo, da elaboração de uma corporalidade ritual e extra-cotidiana para reinventar-se enquanto instrumento que age com outra qualidade de energia. Esta proposição será melhor formulada a seguir. Mas penso que seria interessante, neste momento, um breve esclarecimento sobre a posição teórica que tomo ao entender o teatro como espaço diferenciado da vida cotidiana.

Não nego aqui que o espaço do teatro é dado por regras e leis normais a esfera cotidiana, como explanei acima: há uma legislação e um espaço socialmente construído para o teatro como ele se apresenta no caso analisado. O palco é legislado por regras da vida cotidiana. Mas, apesar destas constatações, também apresento dados etnográficos que evidenciam o caráter de exceção atribuído ao teatro. A questão é que mesmo em termos legais, o espaço da nudez teatral constitui-se em interstícios, às margens do processo central de produção de moralidade, pois a lei não regulamenta especificamente a nudez artística, tampouco o teatro em sua relação com o corpo nu, mas sim sua associação ao ato obsceno. Logo é necessária uma jurisprudência, baseada em valores morais

circulantes, para atribuir ao teatro um caráter de exceção, fortemente baseado em outra lei, a da liberdade de expressão. Logo, esta exceção não se refere necessariamente às regras, mas a qualidade que se atribui a experiência desenvolvida no ambiente teatral. A nudez e sua relação com o obsceno podem ser realizadas no teatro Oficina em nome de outro tipo de experiência, que coloca a arte no estatuto da expressão, que deve ser livre.

Para pensar a construção social e cênica do nu, entendemos que a nudez artística só ocorre a partir da existência de um campo específico de legitimação: a arte é um campo que foi socialmente construído como subversivo no caso descrito, e os atores em cena incorporam estes valores, que os veste de concepções em que estar nu é arte libertadora, forma de expressar valores não expressáveis em outros contextos e outras linguagens. Neste sentido, o status performático liberta o ator de amarras construídas no drama social; o palco é um espaço em que as regras normais do fluxo da vida cotidiana podem ser repensadas. A análise do teatro enquanto ritual proposta por Victor Turner entende que há uma relação dialética entre arte e cotidiano, respectivamente *drama social* e *drama estético* (TURNER, 1980), colocando a esfera social como matéria-prima ao desenvolvimento da personagem da esfera estética, que reciprocamente, coloca a experiência do palco como também potencial à sustentação do drama social (TEIXEIRA, 1998). A partir destes conceitos, Turner admite que as sociedades provocam em si mesmas uma paralisia com relação ao fluxo da vida cotidiana, o drama estético seria uma pausa no drama social, uma situação liminar, marginal, que, como nos lembrará DAWSEY (2006) muda o foco do lugar olhado das coisas. Neste sentido, constrói-se no teatro um espelhamento mágico da realidade, constituindo, desta forma, um espaço em que elementos do cotidiano se reconfiguram e recriam-se universos sociais e simbólicos. A performance não produz mero espelhamento, mas uma subjuntividade que surge como efeito deste espelhamento, um espelhamento mágico, ritual.

Turner afirmará ainda que, nas sociedades pós-industriais, o espelho mágico dos rituais se parte devido à fragmentação que esta sociedade produz na criação de universos simbólicos: o trabalho é diferente da brincadeira que é diferente do ritual. As formas de expressão simbólicas se dispersam, num movimento de diáspora, acompanhando a fragmentação das relações sociais dadas por tal sociedade. Há agora uma multiplicidade de fragmentos, uma ação liminar menos séria e até mesmo subversiva. Turner distinguirá na liminaridade os fenômenos liminares dos liminóides. Nestes últimos, a solidariedade reflete os efeitos da Revolução Industrial: as produções têm caráter individual no contexto de disputa dos bens simbólicos, dissociadas dos processos centrais de produção. Já os fenômenos liminares surgiriam da experiência coletiva, sendo associados a ritmos sócio-estruturais ou, precisamente, a crises.

Neste espaço liminóide, o corpo faz-se instrumento político à medida que repensa concepções de sua própria cultura. O corpo produz a obra que produz o corpo (ROMANO, 2005: 47), a performance, ao eleger o próprio artista como obra, traz uma nova criação de identidade para este, que se vê em cena, não apenas representando um papel, mas também uma idéia, uma mágica

reflexão da vida aberta a novas formas de fazer e pensar. A personagem em cena traduz, de certa forma, um transe performático, que se descola em diversos aspectos dos valores sociais da pessoa de fora do palco, para remontá-los sob outra perspectiva associada a um universo distinto: o criado no e pelo palco.

7. Conclusão ou Vestidos de nudez

*Vou vestido de nudez / Vou livre de amarras
Vou simples, presente e morto de todas as subjetividades do talvez*

Diogo Dias Fernandes & Wasil Sacharuk

É explicitamente notável na definição da palavra nu, como exposto no item 4.1, a conotação negativa em seus significados. O prefixo “des”, que etimologicamente denota negação, aparece dez vezes dentre as definições da palavra. Além de tal prefixo, ainda aparecem as palavras: falto, sem, carecente, destituído e privado. Nota-se que a palavra vem originalmente associada a um conceito negativo, há uma desnaturalização da nudez como ser e estar, e sua caracterização aparece como estado de não ser, não estar. Estar nu é **não** estar vestido.

A pesquisadora Isabela Chaves Lula (2000), atenta para o fato de que a palavra *nu*, em inglês, possui duas versões: *naked (to be naked, estar despido)*, e *nude*, que se refere a um estado de plenitude e harmonia. O termo *nude* foi inserido na língua inglesa no século XVII, justamente por críticos de arte que intencionavam valorizar a nudez como objeto da mesma, esta variação é inexistente na definição da língua portuguesa. Pudemos observar, através da análise da prática e dos discursos dos atores em questão, que a nudez para eles não constitui ausência, como explicitado na definição da palavra nu em português, mas se aproxima mais do estado de plenitude do *nude*.

Neste sentido, concluo este artigo com um aparente paradoxo: os atores em questão vêem-se vestidos de nudez, fato que fica explícito na fala de Zé Celso quando este alega que o nu é o melhor figurino para o teatro: o nu não é compreendido como ausência, mas como figurino, ou seja, é a própria vestimenta eleita para a cena. Procuro mostrar que este paradoxo apresenta-se somente quando insistimos em entender o vestido em termos de vestimentas, de roupas: assim como se pode estar nu metaforicamente, como observa a própria definição da palavra (falta de adorno ou enfeite natural, desarmado, desprotegido, grosseiro, tosco, patente, sincero, desembainhado, sem amparo), proponho que neste caso, a vestimenta é também metafórica, representa uma série de valores literalmente incorporados pelos atores em relação à posição de sua própria arte, subversiva e atrelada aos movimentos da contracultura eclodidos ao final da década de sessenta.

Desta forma, não é o nu que veste, mas a reconstrução do ser enquanto nu em arte e o processo resignificador atribuído a esta arte através da ideia de teatro ritual assumida pelos agentes em questão, ou seja, não basta estar nu com uma câmera nas mãos, a experiência ritual deve ser completa para estes atores, a preocupação com algo externo, ou seja, a projeção, impossibilita a criação de uma expiação ritual: para que os valores em questão sejam suspensos e repensados é

preciso livrar-se deles compeltamente, estejam eles objetificados na forma de roupas ou de outros acessórios, para assim se vestir de uma nova identidade, contruída pelo *nu em arte*. Nesta situação, estar nu significa estar vestido de si mesmo, de sua potência de ser. Se aceitarmos esta definição, o semi-nu poderia também ser aceito enquanto nudez (*nude*) ritual nas circunstâncias em que os atores se utilizem de certos acessórios como agentes de ritualização, mas não tenho dados etnográficos para desenvolver esta afirmação.

Em suma, a solução do paradoxo proposto só é possível se assumirmos: (1) que o nu é figurino pois é experiência vivida enquanto jogo de subjetividades em cena. Neste momento, o nu não se define apenas pela ausência de roupas, mas por “estar em arte”, o corpo é então construído enquanto objeto de arte. Sob o *status* de artístico, a construção da nudez no corpo do ator torna-se figurino, facilitando também a libertação destes com relação aos valores sociais envolventes; (2) que esta arte é assim compreendida por ser uma construção histórica, que visa ser subversiva e se chocar com valores sociais operantes, marcas do movimento da contracultura. Estes valores constroem uma corporalidade específica em cena: “Pretendemos ganhar o público e mostrar que, mais do que gente pelada, queremos dizer uma coisa importante e em que a gente acredita (...) Quando estamos nus, estamos, simplesmente, livres” (Zé Paiva, ator do Oficina) [15]; e (3) que esta arte constrói-se como experiência questionadora em uma situação marginal, liminóide, como apontado por Turner. Este seria um espaço privilegiado para que valores dominantes sejam repensados. O teatro suspende temporariamente experiências cotidianas e com elas estabelece um diálogo através de um olhar de distanciamento, de uma re-criação inscrita em um espelhamento mágico da realidade em que o ator que liberta-se de si mesmo e “se olha sendo olhado”, em uma realidade cênica em que o nu não é apenas permitido, mas, também apreciado. O palco, como um espaço privilegiado para a auto-exame da sociedade (TURNER, 1982) traz a problematização de valores operantes, criando um diálogo direto com questões colocadas pela própria historicidade do grupo. 🌀

NOTAS

*Graduada em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas - UNICAMP (2009) sob orientação da professora: Ana Lúcia Ferraz (USP). Participante do NAPEPRA - Núcleo de Antropologia, Performance e Drama da USP e do NEVH - Núcleo de Estudos da Hierarquia e do Valor (DCSo - UFSCAR). Atualmente ingressante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do CECH - UFSCAR sob a orientação do Prof. Dr. Marcos P.D. Lanna. E-mail: ma_angel8@hotmail.com.

[1] A companhia Teatro de Arena estréia com *Esta Noite É Nossa*, de Stafford Dickens. Além de José Renato, estão entre os fundadores Geraldo Mateus, Henrique Becker, Sergio Britto, Renata Blaunstein e Monah Delacy. O grupo destacou-se por seu engajamento político de esquerda de influência marxista. Encenou um dos grandes marcos do teatro nacional: *Eles não usam Black-Tie* (1958), de Gianfrancesco Guarnieri.

[2] Sendo eles Carlos Queiroz Telles, Amir Haddad e José Celso Martinez Corrêa (Zé Celso), que ainda hoje lidera, dirige e confere ao Oficina certa personificação, foi através da pessoa de Zé Celso que o Oficina existiu até os dias atuais.

[3] A documentação em questão foi retirada do país após a Polícia Federal invadir o Teatro Oficina na década de sessenta e retornou ao país em 1979. Registra a trajetória do grupo e momentos importantes da vida político-cultural brasileira (abrange o período de 1959 a 1986). A documentação foi vendida pelo grupo ao arquivo em 1987.

[4] O projeto Bixigão teve início em 2000 e constitui uma tentativa do grupo em estreitar os laços do teatro com a comunidade em que se instala, o bairro do Bexiga. A idéia do projeto consiste em oferecer oficinas gratuitas para crianças e jovens do bairro do Bexiga, hoje o projeto é um Ponto de Cultura. Além de cursos de música, dramaturgia, literatura, circo e outros, as oficinas preparam estes jovens para desempenhar funções nos espetáculos do grupo, tanto em cena quanto nos bastidores. O projeto Bixigão teve início em concomitância com a produção do espetáculo *Os Sertões*. A ideia proposta pelo grupo era trazer, com a presença destes atores do bairro do Bexiga, uma “verdadeira brasilidade” ao espetáculo.

[5] Reportagem de: <http://esportes.terra.com.br/tenis/interna/0,,OI1060374-EI2120,00.html>

[6] Reportagem e vídeo no site: <http://www.ctrlcblog.com.br/2008/06/20/video-da-garota-dancando-e-fazendo-strip-no-metro-da-romenia/>

[7] Fonte: <http://www.jurisway.org.br/v2/drops1.asp?iddrops=243>

[8] Dicionário Aurélio da Língua portuguesa

[9] Entrevista no site: http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,1219931_page_2,00.html

[10] A cidade é o mais antigo município do Sertão Central, localizado no Vale Monumental do Ceará. A encenação de *Os Sertões* ocorreu na cidade por ser esta a cidade natal de Antônio Conselheiro.

[11] As declarações deste parágrafo foram retiradas da reportagem do site: <http://www.overmundo.com.br/overblog/os-sertoos-em-quixeramobim-e-canudos>

[12] Disponível no site: <http://teatroficina.uol.com.br/headlines/18>.

[13] A associação entre teatro e ritual não é consenso nas Artes Cênicas e nas Ciências Sociais. Denis Diderot, Roland Barthes e Stanislavski rejeitam essa associação. Esta aproximação é feita em termos nativos.

[14] Entrevista disponível no site: <http://www.atarde.com.br/cultura/noticia.jsf?id=811580>.

[15] <http://www.atarde.com.br/imprimir.jsf?id=811580>.

REFERÊNCIAS:

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. **Metrópole e Cultura: São Paulo no meio século XX**. Bauru, SP: Edusc, 2001

DAWSEY, John. **Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas**. Campos, v. 7, n. 2, 2006.

_____. “Victor Turner e Antropologia da Experiência”. *Cadernos de Campo* 13:110-121, 2005.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**, vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FELÍCIO, Vera Lúcia. **A procura da lucidez em Artaud**. São Paulo, Perspectiva: 1996.

GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory**. Oxford: Clarendon, 1998.

GUÉNOUN, Denis. **O teatro é necessário?** São Paulo: Perspectiva, 2004.

KRÜGER, Cauê. **Experiência Social e Expressão Cômica – Os Parlapatões, Patifes e Paspalhões**. Tese de mestrado defendida na Universidade Estadual de Campinas, 2008.

LABAKI, Aimar. **José Celso Martinez Corrêa**. São Paulo: Publifolha, 2002.

LULA, Isabela Chaves. **Retratos Proibidos: o corpo nu na fotografia**. Tese de mestrado defendida no Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas, 2000.

MONTEIRO, Marianna F. M. **De Roda Viva aos Sertões: Aspectos de uma Trajetória Teatral**. São Paulo, 2010. No prelo.

MÜLLER, Regina. **Ritual, Schechner e performance**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n.24, p.67-85, jul./dez. 2005.

Revista Brasil de Literatura. Rio de Janeiro, p. 1-6, 2000

PONTES, Heloisa. **Intérpretes da Metrópole- História social e relações de gênero no teatro e no campo intelectual (1940-1968)**. Tese de livre-docência. Dep. Antr. IFCH. Unicamp. 2008.

QUILICI, Cassiano S. **Antonin Artaud: teatro e ritual**. São Paulo: Anablume, 2004.

ROMANO, Lúcia. **O teatro do corpo manifesto: teatro físico**. São Paulo: perspectiva: FAPESP, 2005.

SILVA, Armando Sérgio da. **Oficina: do teatro ao te-ato**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

TEIXEIRA, João Gabriel L.C.. **Análise Dramatúrgica e Teoria Sociológica**. Revista Brás. Ci. Soc., São Paulo, v.13, n.37, 1998.

TURNER, Victor. **“Entre lo uno y lo otro: el periodo liminae en los ‘rites de passage’”** in *La Selva de los simbolos: aspectos del ritual ndembu*. México. DF: Siglo Veinteuno, 1980.

_____. **From Ritual to Theatre: the human seriousness of play**. New York: PAJ Publications, 1982.

NUTO, João Vianney Cavalcanti. **Grotesco e Paródia em Viva o Povo Brasileiro**, 2000. Disponível em: <http://revistabrasil.org/revista/artigos/grotesco.html>. Acesso em: 16 Nov. 2009.

CRÍTICAS CONTEMPORÂNEAS A MARX: UMA MISÉRIA INTELLECTUAL NAS LUTAS DE CLASSES

*Gabriel Gomes Lourenço**

Cite este artigo: LOURENÇO, Gabriel Gomes. “Críticas contemporâneas a Marx: uma miséria intelectual nas lutas de classes”. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p.24 - 39, julho. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de agosto. 2011.

Resumo: Este artigo pretende comprovar como são infundadas as principais críticas feitas à obra marxiana atualmente: sua negação pela história, o determinismo (causal e natural), o evolucionismo, o teleologismo e o economicismo, através do cruzamento das obras de Marx e Engels, e de dados biográficos, apontando-a ainda como ponto de partida para a análise social mais ampla. Também articula elementos marxianos para análises do Estado, e resgata a dimensão crítico-prática da obra, caminho de superação efetiva da mesma.

Palavras-chave: Marx; teoria marxista; lutas de classes; Estado; crítica.

1. Introdução

O tratamento dado ao conjunto da obra de Karl Marx na academia (e também fora dela) é um dos sintomas da miséria intelectual de nosso tempo: uma prática investigativa e produtora de conhecimento caracterizada pelo automatismo, pelo não rigor e pela desinformação. No caso do autor em questão essa prática tem concluído, no máximo (e não é o caso mais comum), que se trata de um clássico com pouco a esclarecer a respeito da sociedade contemporânea.

Pretendemos discutir a questão abordando apenas as obras de Marx (junto com Friedrich Engels, quando necessário) e passagens biográficas, as quais consideramos suficientes para desmentir os principais argumentos contra a obra marxiana. Além disso, revelar que a própria luta entre as classes determinantes do capital (a classe capitalista e a classe trabalhadora), e o desequilíbrio de tal luta a favor dos capitalistas, está por trás dessa miséria intelectual. Este esforço não se insere em demarcação de espaço de preferências intelectuais, mas sim no reconhecimento de uma matriz teórica atual e necessária – ainda que insuficiente – para a análise social.

Ainda são levantados alguns elementos para análises do Estado e da ação política, o que de certa forma acrescenta mais uma negação de crítica à obra marxiana, que diz respeito à ausência de

uma teoria do Estado na mesma. Por fim, procura resgatar a dimensão prática da noção de crítica em Marx como a possibilidade concreta de superação efetiva da obra marxiana em sua totalidade.

2. Leitura atenta como contraponto

Existem basicamente duas dimensões nas principais críticas à obra marxiana, uma histórica e uma teórica. A primeira conecta-se a determinados acontecimentos e processos históricos para, supostamente, demonstrar que a realidade negou a elaboração teórica; a segunda dimensão está relacionada aos argumentos contra certos raciocínios, análises dos fenômenos sociais que, supostamente, são feitas por Marx. Ressaltamos desde já que essa divisão é artificial e superficial, servindo meramente para organização dos argumentos do presente artigo.

De um modo geral, a dimensão histórica tenta fazer a negação da análise marxiana apontando a queda do “socialismo real”. As dificuldades econômicas e os conflitos políticos internos nos países que viveram revoluções sociais seriam a demonstração de que o modo de produção socialista não é realizável, a não ser como retrocesso. Ou seja, apesar de seu esforço em entender a realidade no seu próprio movimento, Marx teria se equivocado ao idealizar uma forma de organização social insustentável.

O problema desse raciocínio é a falta de critério e de rigor na análise em si desses processos históricos, e a desinformação a respeito dos vários elementos presentes na explicação marxiana sobre as formas de sociedade e a transição entre elas.

A expressão “socialismo real” é altamente problemática, pois exclui vários aspectos do que deve ser a síntese de uma análise sócio-histórica, e deve ser desnaturalizada. Ela expressa, por um lado, uma diferenciação imóvel e insuperável em relação às elaborações teóricas que tematizam, em maior ou menor grau, o modo de produção socialista a partir da superação revolucionária do capitalismo (unidas sob a designação “socialismo científico”, também problemática). Por outro, expressa uma impossibilidade do socialismo efetivamente apontar para outra forma social; qualquer outra revolução socialista desembocaria sempre nas mesmas dificuldades, conflitos e derrotas pelas quais passou o “socialismo real” (ou seja, socialismo foi e será sempre “socialismo real”, no sentido comumente atribuído à expressão).

Assim, os processos e acontecimentos em questão devem ser pensados a partir de seu caráter próprio, de sua historicidade. É por isso que parte significativa da tradição marxista refere-se a eles como *experiências socialistas*. Experiência não no sentido de um teste planejado e controlado em seu início, meio e fim, mas no sentido de algo que é conhecido e feito enquanto é vivenciado. As experiências socialistas aconteceram dentro de certas condições políticas, econômicas, nacionais, internacionais, e culturais; quando esse fato e suas implicações são ignorados, a obra marxiana é tratada como um manual passo-a-passo - e não como leitura, análise e síntese lógica e histórica da realidade - e a conclusão, obviamente, é que o manual contém erros.

Marx nunca disse que qualquer revolução socialista seria vitoriosa e provocaria efeito cascata. Pelo contrário, para ele o:

[...] desenvolvimento das forças produtivas (no qual já está contida, ao mesmo tempo, a existência empírica humana, dada não no plano local, mas no plano histórico-mundial) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, pois sem ele apenas se generaliza a escassez e, portanto, com a carestia, as lutas pelos gêneros necessários começariam e toda a velha imundície acabaria por se restabelecer; além disso, apenas com esse desenvolvimento universal das forças produtivas é posto um intercâmbio universal dos homens e, com isso, é produzido simultaneamente em todos os povos o fenômeno da massa ‘sem propriedade’ (concorrência universal), tornando cada um deles dependente da revolução do outro; e, finalmente, indivíduos empiricamente universais, histórico-mundiais, são postos no lugar de indivíduos locais. Sem isso, 1) o comunismo poderia existir apenas como fenômeno local; 2) as próprias forças do intercâmbio não teriam podido se desenvolver como forças universais e, portanto, como forças insuportáveis; elas teriam permanecido como circunstâncias doméstico-supersticiosas; e 3) toda ampliação do intercâmbio superaria o comunismo local. O comunismo, empiricamente, é apenas possível como ação ‘repentina’ e simultânea dos povos dominantes, o que pressupõe o desenvolvimento universal da força produtiva e o intercâmbio mundial associado a esse desenvolvimento. (MARX e ENGELS, 2007, pp.38-39)

Desta forma, Marx e Engels apontam aqui dois elementos fundamentais para se pensar a superação do modo de produção capitalista, quais sejam, o necessário caráter internacional da revolução social do proletariado e de ela ocorrer, pelo menos, nos centros de maior desenvolvimento das forças produtivas.

Ocorre que as experiências do século XX foram todas baseadas em baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais, tanto no plano nacional (Rússia, China, Cuba, Vietnã, Coreia, etc.), quanto no plano internacional (bloco socialista dirigido pela URSS), que tiveram um caráter mais ou menos avançado em termos de modo de produção socialista. Tal condição restringia as possibilidades de ações políticas e medidas econômicas, que resultaram não no definhamento progressivo dos Estados-nação, e sim em seu fortalecimento; não na superação do capitalismo, mas na competição com o mesmo - competição que foi ao mesmo tempo internacional e intranacional. Portanto, o efeito dominó de queda das nações que compunham o bloco socialista não deve surpreender. Por outro lado, não era uma consequência obrigatória; apenas tornava-se mais provável no decurso histórico.

Há também um fator, frequentemente ignorada nos embates teóricos, que é de suma importância, principalmente na produção intelectual de Marx: o fator biográfico. Tendo sido contemporâneo da revolução de 1848 (que irrompeu em vários países da Europa) e do nascimento, resistência e destruição da Comuna de Paris, presenciou experiências revolucionárias que fracassaram, mas nem por isso negou as elaborações feitas (o que não significa que não as tenha lapidado, ampliado, aprofundado, etc.). Desta forma, a trajetória biográfica do autor por si só

fornece ponderações para se questionar a ideia de que Marx idealizou um modo de produção, do qual nunca teria visto sinais, mas que, quando iniciada sua construção, ele seria inevitável. Queremos dizer que o fenômeno inadequadamente chamado socialismo real não é algo pós-Marx.

Fica claro o caráter ideológico do conjunto de críticas às quais aqui estamos denominando históricas, pois uma convergência de dados contidos na própria obra marxiana e de dados biográficos – procedimento elementar de qualquer tentativa de crítica - é suficiente para negar uma suposta concepção determinista em Marx, e aqui adentramos o segundo conjunto de críticas. Ou seja, para negar uma concepção que argumentaria com base em uma relação de obrigatoriedade entre certa causa e certo efeito sempre, independentemente de outros fatores. Na verdade, há uma curiosa inversão: a crítica contra a suposta concepção determinista do socialismo inevitável torna-se, em seu desenvolvimento, ela mesma determinista, por afirmar que qualquer outra revolução socialista tem como destino o mesmo que teve o socialismo real (como desenvolvemos acima). Deparamo-nos então com uma crítica que deveria ser crítica de si mesma.

Há pelo menos duas determinações, interdependentes, explicativas dessa construção que, apesar da fragilidade, perdura no tempo, quais sejam, a orientação hiperempírica das ciências humanas atualmente, e as próprias lutas de classes.

Queremos denotar com a expressão hiperempirismo a postura de tratar o empírico não apenas ponto de partida, mas como suficiente por si mesmo. Tornam-se muito comuns tentativas de explicações que não passam de descrições dos fenômenos sociais. Nossa crítica a esta postura hiperempírica envolve dois elementos. O primeiro é algo que o próprio Marx já apontava: se o imediato não fosse mediado, se o produto por si revelasse seu processo de produção, em suma, se aparência e essência coincidissem, não seria necessária nenhuma ciência. O segundo diz respeito ao conflito político. Criticamos a concepção de que em ciência são produzidos apenas pontos de vista enviesados, ou seja, interpretações que nunca podem ser consideradas como verdades sobre a realidade. Entendemos esse retorno a Kant como um retrocesso no debate da produção do conhecimento, e defendemos que é possível fazer uma análise objetiva, que existe uma instância objetiva de parâmetro de verificação do grau de correção de uma análise e, por isso, é possível falar em certo e errado também no campo das ciências humanas – é possível conhecer a “coisa em si”. Mas entendemos que uma das facetas da dominação de classe envolve justamente negar tal possibilidade, e que se há alguma verdade ela se refere àquilo que é imediato, que está dado. Construiu-se um discurso a respeito das revoluções do século XX, e principalmente a respeito da experiência soviética, que se limita a algumas informações empíricas, sem analisá-las com rigor e naturalizando-as. Ou seja, já se saberia empiricamente como o socialismo é (e, por isso, socialismo real). O problema é que se ignora tanto o enorme grau de fragmentação das informações costuradas nesse discurso, quanto o papel central desempenhado pelos conglomerados da comunicação, em associação com transnacionais do setor privado, na construção dele. Nossa avaliação é de que a

academia absorveu acriticamente esse discurso hegemônico, e também de que ela se rende cada vez mais à postura hiperempirista de um modo geral.

Quanto à determinação das lutas de classes, atacar a obra marxiana com o desmonte da URSS auxilia não apenas a engavetar a primeira, mas a destruir os elementos de revolta e questionamento da ordem capitalista baseados na dimensão subjetiva, o que pode ser sintetizado na frase costumeira “o socialismo é tão (ou mais) perverso quanto o capitalismo”.

Argumentos como esse têm fácil enraizamento no senso comum, pelo apelo ao imediato, sem consideração às condições específicas nas quais tais processos se desenvolveram - quer dizer, pelo apelo à descrição do produto visível negligenciando seu processo de produção; além disso, sem rigor no estudo da obra marxiana e desconsiderando o contexto histórico vivenciado pelos autores. Essas construções teóricas erguidas, em suma, sobre o desconhecimento da realidade, são fruto justamente da miséria cultural e intelectual do nosso tempo, que tem base material nas formas atuais de acumulação de capital e nas lutas de classes. E um fato grave é que surgem principalmente (mas não apenas) na academia; de trabalhadores para futuros trabalhadores. Graduandos das ciências humanas são bombardeados de ideologia, de hipocrisia com *status* científico. São preparados para, se necessário, dizerem aos trabalhadores que esta forma de sociedade é o ápice do desenvolvimento humano e, para além deste ponto, há apenas um enorme declive; e darem a boa notícia aos patrões que a política de recursos humanos está contribuindo para aumentar a produtividade [1]. Em suma, formados na ilusão de que revelarão o mundo ao mundo, enquanto na verdade o escondem dele mesmo.

A reiteração da crítica do determinismo torna-se mais grave na medida em que podemos encontrar, mais de uma vez, indicações totalmente opostas a uma concepção desse gênero. Logo no início do *Manifesto do Partido Comunista* encontramos uma leitura de história com possibilidades sempre abertas:

[...] opressores e oprimidos, estiveram em contraposição uns aos outros e envolvidos em uma luta ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou sempre com a transformação revolucionária da sociedade inteira ou com o declínio conjunto das classes em conflito. (MARX e ENGELS, 1998, p.8)

Já em *A ideologia alemã* encontramos os pressupostos que negam o tipo de determinismo que podemos chamar de natural. Quer dizer, Marx teria uma leitura por demais limitada da atividade humana, a qual seria mero condicionamento do ambiente, como acontece com os outros organismos vivos. Porém, lemos que:

O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. (...) Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história. (MARX e ENGELS, 2007, p.87)

Isso mostra que o condicionamento ambiental é apenas uma das facetas da concepção de atividade humana aqui tratada. Apesar de existirem condições naturais, limites, para a ação, trata-se, como se observou na passagem acima, também de compreender a modificação da natureza pela ação dos homens no decorrer da história, a modificação desses próprios limites. Daí que será preciso, de igual maneira, considerar que:

[...] para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material (...). O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades - e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico. (Ibid, p.33)

E, pouco mais adiante, Marx e Engels (Ibid, p.43) concluem esse raciocínio: “(...), portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias”.

Em síntese, estamos diante do caráter dialético da atividade humana. Os autores afirmam que os homens é que fazem a história, satisfazendo necessidades anteriores e, ao mesmo tempo, criando novas necessidades a serem satisfeitas; o ponto de chegada de uma geração é o ponto de partida da próxima. A história, na medida em que é produto da ação humana, não é nem um círculo vicioso, fechado, nem um conjunto de segmentos totalmente independentes uns dos outros. Isso é muito diferente daquele mero condicionamento ambiental levantado por outra crítica à obra marxiana.

O que falta nesse conjunto de críticas que estamos abordando é conseguir entender a realidade tal como ela se faz, uma síntese de múltiplas determinações, algo que a miséria intelectual de nossa época contribui para não ser captado (e ela, por sua vez, também é resultado de tal dificuldade). Cada leitura feita da obra marxiana, por cada setor da divisão social do trabalho intelectual (geógrafos, historiadores, sociólogos, filósofos, economistas, antropólogos, etc.), torna-se uma leitura unilateral - e ora Marx é determinista, ora deixa tudo em aberto; ora é excessivamente positivista, ora é metafísico; e assim sucessivamente.

Uma terceira linha de crítica nasce de erupções culturalistas (emergentes principalmente do paradigma pós-moderno), as quais imputam um evolucionismo ao pensamento marxiano. Existiria um entendimento na obra, implícita ou explicitamente, de que no momento anterior à revolução social mundial haveria uma homogeneização cultural, uma uniformização da humanidade; as diversas formações culturais rumariam sobre uma linha única de desenvolvimento, na qual o ponto final seria o mesmo para todas. Todavia, Marx estaria novamente equivocado, pois na verificação das supostas afirmações a realidade exhibe não uma homogeneidade de comportamentos e conjuntos simbólicos, mas antes uma vasta diversidade cultural, a qual pode ser apreendida nas formas de tribos e comunidades. Dentro do domínio capitalista, as pessoas estariam conseguindo se diferenciar cada vez mais.

Acontece que o multiculturalismo é extremamente importante para quem estuda isso (e para que sejam satisfeitas as cobranças do “Deus Lattes”, bem conhecidas por pesquisadores nas universidades), mas não traz nenhuma novidade a respeito da sociedade mercantil capitalista. A ideologia individualista nos leva a desejar diferenciar-nos uns dos outros, como um pendor natural, e é através do consumo mercantil que tentamos levar a cabo este desejo de sermos únicos: possuindo mercadorias que acreditamos terem propriedades semelhantes às nossas. O capitalismo dirige a sociedade pelo ter e não pelo ser. Em um movimento de expansão intensiva, de transbordamento da lógica capitalista da esfera econômica para todas as esferas sociais, as novas necessidades são mercantilizadas. Cada nova mercadoria possuída parece diferenciar cada vez mais as pessoas; é uma diferenciação fetichizada. Nosso ponto, portanto, é que essa diversidade é produzida pelo próprio modo de produção capitalista desde sua origem. Por isso, não entramos especificamente na questão a respeito da diversificação – sobre a qual lembramos, apenas como apontamento, que contém seu contrário, a uniformização advinda de monopólios, consumo dirigido ao que mais remunera o capital em cada momento, etc.

O central sobre essa crítica é que, independente de quantas tribos surjam e desapareçam, a homogeneização da qual Marx falou, e que ocorre, diz respeito às classes sociais. Pois quais são as tão variadas formas que as pessoas têm inventado enquanto classe, além de venderem sua força de trabalho, ser assalariadas? Dentro do domínio do capitalismo, as pessoas cada vez mais têm identidade nos pólos mais dinâmicos desse sistema, classe trabalhadora ou classe capitalista, apesar destas duas não serem as únicas que existem **[2]**.

Por outro lado, há realmente uma diferenciação no ser, mas diferenciação reificada: os indivíduos mesmos enquanto mercadorias - força de trabalho -, em ramos cada vez mais diversos. Só que esta diversificação não daria qualquer calafrio a Marx, pois o aprofundamento da divisão social do trabalho, a criação de ramos cada vez mais diferenciados e específicos, é algo que ele já havia detectado. E na forma mercantil o trabalho, mesmo que cada vez mais diversificado, não é fonte alguma de realização humana, já que a diversificação das atividades na sociedade capitalista cobra especializações progressivamente mais restritas. O trabalho é fonte de novas possibilidades a cada nova necessidade satisfeita, mas no modo de produção capitalista tais possibilidades são sempre apropriadas privadamente – e não pelos próprios trabalhadores.

Associada ao elemento evolucionista **[3]** estaria uma concepção teleológica da história. Em outras palavras, Marx conceberia a história como uma sucessão de fases determinadas conscientemente pelos humanos; estas fases estariam sempre, a priori, ideadas em suas mentes. Por esta afirmação, sua leitura da história seria logicista: o uso de categorias lógicas permitiria a interpretação de todo o passado e a previsão do futuro (apesar de que isso o definiria explicitamente como um vidente, e não deveria ser estudado em nenhuma universidade).

Quanto a esta sucessão de fases históricas, Marx e Engels afirmam o seguinte:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado, ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa, com o que a história ganha finalidades à parte e torna-se uma “pessoa ao lado de outras pessoas” (tais como: “Autoconsciência, Crítica, Único” etc.), enquanto o que se designa com as palavras “destinação”, “finalidade”, “núcleo”, “idéia” da história anterior não é nada além de uma abstração da história posterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a história posterior. (MARX e ENGELS, 2007, p.40, grifos dos autores)

Assim, nota-se que eles não se posicionam ao lado de uma concepção teleológica. E, ao mesmo tempo, não entendem cada segmento histórico em uma individualidade completa, onde cada um não guardaria nenhuma conexão com os demais. É a proposição de um método próprio, original, de estudo da história, que nada tem de metafísico-teleológico, que não defende, em momento algum, que o futuro da humanidade já esteja definido.

Aliás, é característico desta miséria intelectual encontrarmos tanto a crítica de um Marx determinista, quanto um Marx apriorístico. Duas críticas polares ao mesmo autor.

Encontramos ainda uma quinta característica que Marx apresentaria, a qual revelaria sua insuficiência como pesquisador da sociabilidade humana: ele seria um economicista, algo muito próximo do argumento de seu suposto determinismo. A obra marxiana se caracterizaria por não perceber qualquer especificidade nos fenômenos não-econômicos; tudo aquilo que é produto do intelecto e sensibilidade humanos seria reflexo direto das relações econômicas.

A miséria intelectual, fruto do forte desequilíbrio das lutas de classes a partir do último quartel do século XX a favor da grande burguesia, ou utiliza alguma das várias orientações marxistas mecânicas na justificativa do argumento citado, ou – quando tem a pretensão de incorporar algum rigor – seleciona o trecho abaixo de *A ideologia alemã*, que seria uma prova suficiente e irrefutável do economicismo de Marx, ou seja, de que a cultura, a religião, a pintura, a música, etc., seriam reféns da instância econômica da vida:

Totalmente ao contrário da filosofia alemã (...) parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. (Ibid, p.94)

Em primeiro lugar, uma leitura atenta da obra em questão permite notar que a própria noção marxiana de ideologia se contrapõe à interpretação do “espírito humano” como reflexo direto do material, caracterizando-se antes por uma discrepância entre a imagem que criamos sobre nós e sobre o mundo, e como nós realmente somos e como o mundo é realmente [4]; ou seja, Marx era

mais ciente da existência de mediações entre a consciência e o material do que sonha a crítica pós-moderna à elaboração marxiana.

Em segundo lugar, o conjunto das citações de *A ideologia alemã* feitas neste artigo seria um razoável questionamento de economicismo em Marx. Mas, seguindo à risca nosso objetivo de refutar explicitamente os argumentos mais confiantes de que esse autor está superado, recorro à explicação dada por ele de um fato histórico – afinal, se houver quem pense que os pressupostos do materialismo histórico expostos em *A ideologia alemã* são deveras abstratos, não há como negar o máximo de concretude em um evento específico:

Que havia, ao mesmo tempo, velhas recordações, inimizades pessoais, temores e esperanças, preconceitos e ilusões, simpatias e antipatias, convicções, questões de fé e de princípio que as mantinham ligadas [as frações monarquistas francesas legitimista e orleanista] a uma ou outra casa real – quem o nega? Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições sociais, maneiras de pensar e concepções de vida distintas e peculiarmente constituídas. A classe inteira os cria e os forma sobre a base de suas condições materiais e das relações sociais correspondentes. O indivíduo isolado, que as adquire através da tradição e da educação, poderá imaginar que constituem os verdadeiros princípios determinantes e o ponto de partida de sua conduta. (MARX, 2008, pp.50-51)

Nota-se como até um dos aspectos que mais pode se dissociar da atualidade do movimento das relações econômicas – a tradição – é levado em conta por Marx.

Recorremos ainda a outro trecho, da mesma obra, tanto para reforçar nossa posição, quanto para expor uma articulação que entendemos ser muito rica não apenas para uma análise de relações sociais, mas também para a dimensão política de tais relações (incluindo as representações políticas) [5]:

Não se deve imaginar, tampouco, que os representantes democráticos sejam, na realidade, todos shopkeepers (lojistas) ou defensores entusiastas destes últimos. Segundo sua formação e posição individual podem estar tão longe deles como o céu da terra. O que os torna representantes da pequena burguesia é o fato de que sua mentalidade não ultrapassa os limites que esta não ultrapassa na vida, de que são conseqüentemente impelidos, teoricamente, para os mesmos problemas e soluções para os quais o interesse material e a posição impelem, na prática, a pequena burguesia. Esta é, em geral, a relação existente entre os representantes políticos e literários de uma classe e a classe que representam. (Ibid, p.54)

Como seria possível conceber, de uma perspectiva economicista, representações políticas relacionadas a certos interesses de determinada classe, em indivíduos que não estão materialmente conectados à classe em questão? Para uma leitura cuidadosa da obra marxiana, trabalhadores representando interesses do capital, por exemplo, não é nenhum assombro.

Talvez uma das críticas mais atrofiantes dos debates de teoria social seja esta do economicismo, pois sua principal consequência é descartar a análise marxiana das classes sociais.

Essa postura se baseia numa suposta limitação da categoria classe social em Marx, pois estaria limitada à posição das pessoas na esfera produtiva; e, por outro lado, dados empíricos estariam mostrando constantemente a fragilidade dessa categoria, que não daria conta da maior parte dos casos, ficando sempre como uma categoria sem sustentação perante a realidade.

Como afirmado na nota de número seis, as classes sociais devem ser entendidas a partir da esfera econômica. Porém, isso ainda não é o movimento completo de apreensão do processo constitutivo das classes sob o capitalismo; posteriormente, a análise deve abarcar a esfera política e captar o curso de formação de interesses, e, principalmente, quais são as práticas executadas em relação aos interesses. Essa descrição sucinta resume um dos debates mais densos no campo marxista, e também entre organizações de esquerda, que diz respeito às noções de classe-em-si e classe-para-si, e de como se daria a passagem de uma para outra. Não cabe neste artigo adentrar o próprio debate; mas é necessário ressaltar que ele vai muito além da posição dos indivíduos na estrutura produtiva (que tem a sua importância no movimento geral da constituição das classes), ou seja, do economicismo. Deve-se ter em mente a sociabilidade no capitalismo é uma unidade de contrários, de identidades e oposições, e esta constituição própria é impossível de se manter estática; são necessárias sínteses, que eliminam tensões anteriores de grau elevado e colocam novas contradições, ainda por serem exacerbadas. Assim, tem-se o segundo elemento fundamental para o entendimento da noção de classe em Marx, que é o caráter dinâmico da realidade: por esta se constituir sempre em movimento, as categorias teóricas necessariamente precisam expressar tal movimento.

Restringir a noção de classe social à posição na estrutura produtiva é fazer um recorte da concepção do autor. Por certo, são necessários muito estudo - individual e coletivo -, paciência e perseverança para pesquisar a sociedade e seus conflitos refazendo esse percurso categorial, ao invés de meramente colar a etiqueta do conceito “posição na esfera produtiva” em cada caso. Quer dizer, as condições necessárias para “colocar em movimento” a noção marxiana de classe social chocam-se frontalmente com a cobrança de volumosas, diversificadas e aceleradas pesquisas cobradas atualmente. Em toneladas de trabalhos impressos, onde são gastos diariamente litros de tinta para as impressões, encontram-se cada vez menos o rigor, cada vez menos a profundidade e – como não poderia deixar de ser – uma imaginação sociológica resignada ao automatismo da prática intelectual e científica.

Há outro elemento interessante a se destacar, para aprofundamento da compreensão das representações políticas. Marx ressalta, na análise do golpe de estado dado por Luís Bonaparte em 2 de dezembro de 1851, que no período de 11 de abril de 1851 a 9 de outubro de 1851 “[c]onsolida-se a ruptura do Parlamento burguês e da imprensa burguesa com a massa da burguesia” (Ibid, p.126). Essa ruptura, associada à precisão de grupos diferentes personificarem diferentes formas (Parlamento, imprensa e “massa”) do mesmo conteúdo, revela o caráter ideológico, alienado e fetichizado do Estado.

A ruptura foi a dissolução dos espaços de autonomia das ideias por excelência: das leis e normatizações (ideias que, em tese, prescrevem comportamentos e ações das pessoas em sociedade), e da chamada opinião pública. Mas, curiosamente, a burguesia enquanto classe econômica não se dissolveu. Pelo contrário, apesar do golpe de estado, ela foi – e é – a classe econômica dirigente da França (e do mundo).

Obviamente, o Parlamento e a imprensa tinham várias ilusões sobre si mesmos e sua atividade cruzadista a favor da burguesia, com o temor da revolução de 1848. Foram surpreendidos pelo que a continuidade de sua atividade de fato significava para os interesses materiais da burguesia.

Além disso, os representantes políticos e a imprensa burguesa são a objetivação de parte do ser da burguesia. Refletem mais ou menos tanto os conflitos internos vivenciados pelos setores dessa classe, assim como as alianças, quando necessárias, contra o proletariado.

E, em terceiro, enquanto acredita-se ser o Estado o “poder soberano” da sociabilidade, pelo contrário: ele é socialmente fundado, dependente. A burguesia, no evento em questão, abriu mão da representação política para a manutenção da base material sobre a qual funda sua existência enquanto classe.

Por isso que as leis estão sempre atrasadas em relação ao movimento da realidade [6]. Mais do que inaugurar, elas majoritariamente apenas oficializam práticas já correntes, ou, ao menos, tentam mediar tais práticas; tornam de direito o que é de fato. Não perceber isso amputa enormemente a capacidade de apreensão da realidade, afirmando-se, por exemplo, de que não cumprir lei é um problema de imoralidade, ou de uma falta de aperfeiçoamento democrático [7], etc.

Nesse ponto, a luta de classes também é visível, pois a partir da perspectiva dos interesses de classe e da fundação social do Estado percebe-se que o proletariado aumentar sua representação nele, alterar a correlação de forças no domínio político, não significa alteração alguma na luta de classes central de nossa época, caso o domínio social não tenha sofrido qualquer alteração.

Novamente, as ideias, representações e conceitos dominantes sobre o Estado são a manutenção do não questionamento da totalidade social na qual vivemos, e a garantia da classe capitalista como classe dominante.

3. Conclusão

As obras e citações expostas neste artigo questionam fortemente os principais argumentos contra a obra marxiana: negação da teoria por acontecimentos e fatos históricos; determinismo; evolucionismo; teleologismo; e economicismo. Ressaltamos o cuidado necessário para não se ignorar traços fundamentais da obra, como aparência-essência, unidades de contrários, desenvolvimentos desiguais e combinados, múltiplas determinações sociais e históricas – traços para os quais o hiperempirismo dominante nos meios acadêmicos é cego.

Também explicitam que Marx sempre deixou possibilidades (no plural, não no singular), que só podem ser entendidas quando se carrega a dialética presente nas análises – e não apenas o princípio materialista. Uma transição socialista, com seus próprios elementos, mas também com os elementos capitalistas – unidade de contradições que a caracteriza -, pode perfeitamente se transformar no seu contrário, e retroceder ao capitalismo. Inconformado não seria Marx, e sim quem tem como pressuposto não entendê-lo ou discordar do mesmo.

Mas, acima de tudo, deve-se perceber quem ele aponta como responsável pela história: homens e mulheres, de carne e osso, que fazem opções, que são ativos em seu processo de vida – imediato e histórico.

A última dimensão que deve ser retomada aqui é o aspecto da crítica na obra de Marx. Em *A ideologia alemã* os autores deixam claro que a crítica restrita ao plano ideal, às categorias lógicas, não realiza qualquer revolução – independente de suas próprias pretensões. A crítica marxiana caracteriza-se por ter não apenas uma dimensão teórica, mas também uma dimensão prática, no sentido da própria ação.

As tentativas de superar Marx por movimentos das categorias lógicas, ao longo do tempo tornam-se meras negações de Marx. Como afirmou Sartre:

Vimos, mais de uma vez, que um argumento “antimarxista” não é mais que o rejuvenescimento aparente de uma ideia pré-marxista. Uma pretendida “superação” do marxismo não passará, no pior dos casos, de mais uma volta ao pré-marxismo, e, na melhor possibilidade, o redescobrimiento de um pensamento já contido na ideia que se acreditava superar. (SARTRE *apud* IASI, 2006, p.53)

A crítica da obra marxiana está inevitavelmente conectada com a crítica da própria realidade que lhe permitiu a existência: a sociedade mercantil capitalista. Marx ainda não foi superado simplesmente porque a totalidade que corresponde à sua crítica não foi alterada. Enquanto a academia ignorar isso, fazendo a apoteose do pós-moderno e da inexistência de qualquer totalidade, cada vez mais suas tentativas de crítica perderão o caráter sério e tornar-se-ão meras opiniões ácidas, complacentes – e ingenuamente iludidas. Cada vez mais perderão qualquer caráter científico, e se tornarão manobras intelectuais, que deliberadamente esquecem várias passagens das obras de Marx e dados biográficos.

Falsos e não-científicos não são o materialismo histórico, a mais-valia, a teoria do valor-trabalho, etc.; são os argumentos na forma e opiniões no conteúdo, produzidos na academia e reproduzidos nos meios midiáticos suportados por oligopólios da comunicação (e, provavelmente, também na ordem inversa).

É intensamente disseminado atualmente que quem acredita na possibilidade do comunismo o faz pela influência dos fracassados do passado, que tentaram a revolução e se viram mergulhados

na sua utopia. Os comunistas devem, então, ser uma mina de ouro para psiquiatras, analistas, terapeutas e psicanalistas.

É óbvio que a prática de subestimar tanto a obra de um dos pensadores que mais é citado como errado e ultrapassado (e que, simultaneamente, as fontes que assim o tratam não conseguem deixar de citá-lo, praticamente um estranho impulso irracional - por vezes o nome Karl Marx aparece mais em publicações como *Folha de SP*, *Veja*, etc., do que em materiais da esquerda), também subestimaria quem, após iniciar a militância, passa a estudá-lo cada vez mais.

Na verdade, é a ideologia que toma conta de nossa sociedade mundial a responsável por produzir explicações idealistas para a existência de militantes socialistas e comunistas no mundo atual: seriam as ideias ultrapassadas influenciando e produzindo os comportamentos e atitudes de quem escolhe a militância socialista e comunista em pleno século XXI, principalmente da juventude.

É devido a esta mesma ideologia, à concepção de mundo da classe que domina, elabora as ideias de sua dominação e as dissemina no movimento das relações sociais [8], que não se consegue aceitar o que Marx e Engels perceberam do jeito mais modernamente científico, segundo os pressupostos que deixaram explícitos (e que academia ignora, e ela sim regride, negando a mais moderna crítica através de hegelianismos, kantismos, etc. – quando muito): o capitalismo produz seus próprios coveiros. Periodicamente renovam-se os círculos socialistas e comunistas como produto da dinâmica própria deste sistema autofagocitante. E quando entra em crise, o capitalismo tem que destruir boa parte das riquezas criadas para não implodir; sem dúvida, esta sociabilidade não é o maior desenvolvimento que a humanidade pode alcançar.

Por fim, é necessário deixar explícito que não há aqui qualquer defesa da obra marxiana como suficiente para a compreensão do tempo presente (modo de produção capitalista altamente desenvolvido, no qual se ancoram as diversas manifestações sociais). Tal posição seria paradoxal, ao estabelecer uma relação de incongruência com a própria concepção de Marx a respeito da conexão entre o material e o ideal. Se, como ele afirma em *Para a crítica da economia política*, a teoria é o concreto pensado (MARX, 2000), é reprodução ideal do movimento real, então há que se investigar permanentemente esta realidade, o que, obviamente, traz consequências à teoria social; todavia, no campo que tem referencial na obra marxiana há diferenças sobre os desdobramentos dessa análise da produção do conhecimento.

Parte das pessoas relacionadas ao marxismo acadêmico e parte das organizações da esquerda entendem não só como necessária, mas também como suficiente as obras marxianas; ou seja, defendem que os escritos assinados por Marx (ou parte deles) são suficientes para entendermos o tempo presente – generalizando, são suficientes para a entendermos o modo de produção capitalista independentemente do período histórico. Desse ponto de vista qualquer tentativa de revisão da obra marxiana é adjetivada como revisionismo, expressão que começou a se popularizar no final do século XIX a partir das formulações do socialdemocrata Eduard Bernstein

que propunham mudanças radicais na análise marxiana, no sentido de atingir as raízes mesmas da teoria (um exemplo é o abandono da necessidade de uma revolução pela crença em uma incontornável evolução); ou seja, o revisionismo surgia como negação de elementos nevrálgicos da obra marxiana, produzindo uma teoria híbrida, sem unidade nem coerência, e resignada diante da realidade. E é com esse sentido que o termo revisionismo é usado, por alguns setores, em relação a qualquer tentativa de revisão da teoria marxiana – independente dos elementos visados, das conseqüências e da postura apontada a partir da análise. A crítica do revisionismo foi descontextualizada e generalizada, levando-a, pensamos, a perder parte de seu vigor.

Após cento e quarenta anos da publicação da obra mais acabada e representativa do conjunto teórico de Marx, *O Capital*, é inegável que transformações econômicas e sociais substantivas ocorreram. José Paulo Netto (2002) exemplifica isso com a noção de capital financeiro: não tendo vivenciado a associação entre grandes bancos e grandes indústrias – noção de capital financeiro demarcada por Lênin (1981), compartilhada na tradição marxista - para Marx, capital financeiro é sinônimo de capital bancário.

Contrariamente ao que pensa parte da esquerda – acadêmica e social - achamos que a obra marxiana não tem nada de específico que a torne exceção do processo de produção do conhecimento descrito por ela mesma. Por isso, defendemos que o revisionismo é fundamental para qualquer teoria, principalmente na abordada neste artigo, independente da luta política. As teorias não abertas a revisões não são ciência, e sim dogmas.

Porém, ao mesmo tempo, ainda vivemos em uma sociedade fundada no modo de produção mercantil capitalista, portanto, a sociedade burguesa. Daí porque sustentar a obra marxiana como ponto de partida. E daí porque sustentar o revisionismo dela, mas uma revisão específica. Não como negação do que poderíamos chamar de seus elementos estruturantes, mas como ela pode ser refinada, aprofundada e fortalecida de modo a impor-se novamente como uma força material. Decerto, Marx não é suficiente, mas fundamental para a compreensão do tempo presente. 🌀

NOTAS

* Aluno de graduação do curso de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo - USP. E-mail: gabriel.lourenco@usp.br

[1] Essa dinâmica pode e não pode ser conscientemente planejada. Os interesses de classes são reproduzidos nos diferentes níveis sociais de diferentes formas. A palavra “disseminados”, frequentemente utilizada, é insuficiente, na medida em que causa a impressão de que certo grupo de pessoas reúne-se, lista certos interesses e valores, e planeja táticas para que sejam incorporados socialmente. A vida social é mais complexa do que isso.

[2] “Todos os elementos que haviam preparado ou determinado a revolução – a oposição dinástica, a burguesia republicana, a pequena burguesia democrático-republicana e o operariado social-democrata – encontram provisoriamente seu lugar no governo de fevereiro” (MARX, 2008, p.22). Podemos perceber que Marx estava muito longe de perceber o proletariado e a burguesia como as

únicas classes no capitalismo. O realce que dá a estas duas deve-se ao fato de serem os pólos da relação social que produz e reproduz o capital. Porém, sua análise da estrutura social passa não só pela associação de diferentes classes às diferentes formas de propriedade na esfera econômica (o que, já no plano econômico, ressalta a burguesia como uma composição de setores conflitantes. Ao mesmo tempo, isso conforma uma classe trabalhadora subordinada a diferentes segmentos do capital, resultando numa classe trabalhadora também heterogênea), como também às suas representações políticas; ou seja, as classes sociais, na perspectiva marxiana, são uma síntese – em permanente movimento – de determinações econômicas e políticas. Porém, outra coisa são as concepções das organizações de esquerda: a questão das classes sempre foi uma das maiores divergências, em termos de análise teórica e ação política, existindo as mais diversas posições – inclusive de setores que defendem haver apenas a burguesia e o proletariado.

[3] Vez ou outra é ressaltada a dedicatória que Marx faria a Charles Darwin em um dos livros de *O Capital*. O problema é que Darwin não era evolucionista no sentido atribuído pela antropologia; para ele, evolução tem apenas o sentido de mudança, transformação. Essa diferença ele deixou explícita quando passaram a associar seu nome ao evolucionismo antropológico, de onde se derivou o darwinismo social.

[4] “Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida (...)” (MARX e ENGELS, 2007, p.94). Obviamente que não defendo estar aqui uma definição conceitual de ideologia; todavia, é explicitamente uma pista de que Marx não trava a consciência como mera projeção direta da vida material.

[5] A Ciência Política também tem sua contribuição enquanto especialização do conhecimento com recorte específico de crítica: Marx não teria uma teoria do Estado. Na verdade, os vários segmentos da divisão social do trabalho intelectual se autonomizam ao máximo na sociedade mercantil capitalista em relação ao trabalho material, e, na busca por solidificar seu *status* social (e os profissionais de cada área garantirem seus empregos), nenhum deles sente-se bem representado em análises totalizantes. Paradoxalmente, as partes são sempre mais amplas que o todo.

[6] Sugiro a leitura do capítulo XXIV (“A assim chamada acumulação primitiva”) de *O Capital*. Marx deixa clara, através de progressiva exposição historiográfica, a ação sempre atrasada do Estado e suas leis no processo de afirmação e expansão do capitalismo.

[7] Por exemplo, ainda ser encontrado, no fim da primeira década do século XXI, trabalho escravo no Brasil e outros lugares é algo que a concepção de mundo baseada no Estado Democrático de Direito, e suas leis que protegem os trabalhadores, não consegue explicar nunca. Ao menos cientificamente, como essa própria concepção imagina que o faz.

[8] “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual.” (MARX e ENGELS, 2007, p.47, grifos dos autores).

REFERÊNCIAS

LENIN, V. I. **El imperialismo, fase superior del capitalismo**. Moscou: Editorial Progreso, 1981.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. In: COUTINHO, C. N. *et. al.* **O Manifesto Comunista 150 anos depois**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

MARX, Karl. “Introdução”. In: **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MARX, Karl. **O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte**. São Paulo: Centauro Editora, 2008.

PAULO NETTO, J. “Aula 5”. Curso **O Método em Marx**. Recife: UFPE, 2002. Disponível em: http://www.cristinapaniago.com/CursoJPN/Aula_05_DVD_2.mp4

SARTRE, Jean-Paul. “Cuestiones de método”. In: **Crítica de la razón dialéctica**. Buenos Aires: Losada, 1979, pp. 17-18 *apud* IASI, Mauro Luis. **As metamorfoses da consciência de classe (o PT entre a negação e o consentimento)**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

REFLEXÕES SOBRE O CONCEITO DE INFÂNCIA A PARTIR DA PERSPECTIVA ELIASIANA.

*Raissa Menezes de Oliveira**

Cite este artigo: OLIVEIRA, Raissa Menezes de. “Reflexões sobre o conceito de infância a partir da perspectiva eliasiana”. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p.40 - 48, julho. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de agosto de 2011.

Resumo: Este artigo tem como ponto de partida a concepção de Norbert Elias sobre a tarefa do sociólogo de compreender a direção em que se modificam as relações dos homens, mas tendo como foco as especificidades das tramas aonde as crianças aparecem. Procuraremos problematizar o conceito de infância substancializado que não dá espaço para pensarmos as crianças enquanto sujeitos completos. Além disso, mostraremos como a idéia de infância se transformou durante a história e como está ligada à intensificação do processo civilizador.

Palavras chave: infância, Norbert Elias, sociologia da infância.

1. A questão do sujeito

Segundo Elias (1980), as dificuldades de grande parte da sociologia moderna devem-se, por um lado, ao tipo de conceitos usados inadequados às circunstâncias especificamente sociais e, por outro, à herança metafísica de modelos estáticos e dicotômicos que impedem uma investigação atenta das dinâmicas sociais – formadas essencialmente por relações de interdependências. O objetivo nesta primeira parte do artigo é mostrar como a epistemologia eliasiana fornece-nos um método para a abordagem sociológica das redes sociais que as crianças constituem e pelas quais são constituídas.

Na época de Elias, a tradição filosófica dominante, representada então pelos neokantianos, acreditava que o conhecimento da realidade são apriorísticos. Ou seja, que a aquisição de conhecimento ocorre igualmente entre todos os seres humanos, independente de fatores históricos e sociais, como a época em que vivem, independentemente das suas relações com outros humanos. Esse pensamento influenciou grande parte das ciências do homem, sobretudo os estudos sobre o desenvolvimento cognitivo. Norbert Elias foi um dos pensadores que rompeu com essa forma de enxergar o sujeito e sua forma de conhecer.

Para isso, era preciso extinguir as dicotomias como sujeito-objeto, indivíduo-sociedade etc., pois são categorias que essencializam a realidade. Mas esta é uma tarefa árdua, pois a própria

língua em que nos expressamos substancializa conceitos gerando uma espécie de armadilha mental para o pensamento sociológico. Ela nos leva a pensar as coisas isoladamente e as relações apenas como oposições. As idéias de eu, nós e outro, é muito elucidativa nesse caso, pois são categorias básicas do entendimento que estabelecem o eu enquanto indivíduo apenas, dificultando pensar num eu coletivo, social, um eu-nós, por exemplo.

Para Elias não existiria o eu nem o nós nem o outro. Todos os seres estariam ligados a diversas redes de interdependência, sendo inseparáveis, pois tais redes os constituem e são constituídas por eles. Assim, essas definições de eu e outro – e isso também vale para todo tipo de conceito – são, na verdade, figurações momentâneas e parciais da forma como as relações humanas podem se estabelecer. Em suma, as dicotomias as quais estamos habituados impedem pensarmos o social como relacional-processual e pleno de interdependências. Para o autor, o conceito de indivíduo se refere às pessoas interdependentes, e o conceito de sociedade a pessoas interdependentes no plural (ELIAS, 1980).

Por isso Elias se opõe a idéia de *Homo clausus*, de um homem fechado como até então era pensado o sujeito epistemológico, que nos faz acreditar que existe separadamente um eu dentro de cada pessoa e uma sociedade externa. E propõe a idéia de homens abertos, ou *Homines aperti*, que traz o sujeito no plural, aberto e dotado de muitas valências que o ligam aos outros, constituindo uma rede.

Devido a estas características, o sujeito plural é essencialmente conhecedor e produtor de conhecimento. Pois indivíduo que é sempre parte de uma sociedade, age segundo o conhecimento que tem da realidade. Ele só age porque conhece, mas o agir ele também modifica a realidade. Essa nova realidade atinge sujeitos que produzirão conhecimento sobre tal novidade. Ou seja, não há uma realidade e um conhecimento a priori.

Aprendizagem é um processo vital acionados pela troca de informações com o ambiente e por isso é permanentes, só param quando morremos. Essa idéia contribui para nosso objetivo de estudar a infância, pois reconhece que qualquer pessoa, inclusive uma criança, ocupa um espaço nas redes de inter-relações enquanto conhecedores e sujeitos do conhecimento. Assim a diferença do *status* de conhecimento declarada entre adultos e crianças diminui.

2. A rede configuracional

O objetivo neste capítulo é atentar para a proposta de Elias de que devemos tentar ir além do conceito, de não essencializar a infância, mas analisar a rede configuracional, ou seja, as relações de interdependências que as crianças constituem e pelas quais são constituídas, lembrando que estas são múltiplas.

A sociologia da infância procura entender as crianças em sua situação de sujeito/agente, seja qual for o tipo de sociedade em que elas se encontram. Estudar a visão de mundo e as condições

(sociais, econômicas, políticas, ambientais etc.) em que vivem as crianças, entender as infâncias e a diversidade em que se configuram é necessário para um estudo mais completo das sociedades, já que as crianças são parte importante delas. Sendo assim, as ciências sociais devem estar atentas àquilo que é específico do mundo das crianças, mas também a todo contexto cultural que as envolvem.

No meu trabalho de campo [1], realizado em contexto urbano com crianças de 5 a 10 anos, um dos elementos mais presentes na vida dessas crianças era a escola. Essa instituição pode ser apontada como aquilo que fundamenta ou determina a infância nas sociedades ditas ocidentais, como um dos pilares que sustenta a distância entre o mundo das crianças e dos adultos. Ela instaura uma forma de saber e conseqüentemente uma separação entre os escolarizados e os não escolarizados. Assim, as crianças se opõem aos adultos, pois estes possuem o conhecimento e a consciência que as crianças não possuem, eles são sujeitos plenos, elas são incompletas.

Philippe Ariès (1981), fala sobre o afastamento do cotidiano delas e dos adultos. Para o historiador, o principal fator de consolidação desse distanciamento, foi a propagação do ideal iluminista da sociedade européia, com isso cresceu a importância da escola, cuja função moral era educar e disciplinar os futuros homens modernos[2].

Em trabalho mais recente, Antonella Tassinari (2009) dialoga com a idéia de Illich sobre sociedades escolarizadas. Ao comparar estas com as indígenas, torna-se evidente a posição marginal em que colocamos nossas crianças. Segundo a antropóloga isso está ligado ao método escolar, caracterizado pela transmissão vertical de saberes que limita a criança à condição de aluna e à subordinação da autoridade adulta. Essa instituição privilegia um tipo de aprendizagem e deslegitima os outros. A autora afirma que a criança-aluna é a imagem mais marcante na infância das crianças nas sociedades escolarizadas (TASSINARI, 2009), e que isso tudo está intimamente ligado à condição de sujeitos não-pleno dessas crianças.

Ela ainda afirma que “(...) num contexto escolarizado, esse modelo extrapola os limites da escola, de forma que a categoria de “aluno” torna-se modelar para definir a infância como um todo” (TASSINARI, 2009: 6-7). E cita Illich (1985:39)

A simples existência da escolaridade obrigatória divide qualquer sociedade em dois campos: certos períodos de tempos, processos, serviços e profissões são ‘acadêmicos’ ou ‘pedagógicos’, outros não. O poder da escola de dividir a realidade social não tem limites: a educação torna-se não-do-mundo e o mundo torna-se não-educativo. (ILLICH, 1985 apud TASSINARI, 2009, p.08)

Portanto, é inegável o papel determinante que a escola tem na configuração da infância tal como a conhecemos hoje. Porém, a sociologia da infância não deve se limitar a criança enquanto aluna. Deve, como propõe Elias, dar conta de toda rede de interdependência a qual as crianças são ligadas: além de alunos (as), são filhos (as), irmãos (ãs), meninas ou meninos, amigos de fulano ou sicrano, etc. Embora eu tenha realizado trabalho de campo num ambiente de caráter escolar, ao

prestar atenção nas relações entre crianças e nas brincadeiras, percebi como essas coisas refletiam o mundo que está além dos muros da escola: as famílias, a mídia, o consumo, status social, dinheiro, entre outras coisas.

Para reforçar a importância que desse mundo além da escola, cito Lévi-Strauss. Em um seminário em que discutiam sobre o velho sistema pedagógico, ele disse que esse sistema estaria devido a uma incompatibilidade com as outras esferas da vida das crianças, o que ele chama de problema de civilização:

Os nossos filhos nascem e crescem num mundo feito por nós, que antecipa as suas necessidades, previne as suas perguntas, os encharca de soluções. (...) Que, neste mundo de facilidades e desperdício, a escola continue a ser o único sítio em que é preciso ter trabalho, sofrer uma disciplina, passar por vexames, progredir passo a passo, viver, como se costuma dizer, “no duro”, não é coisa que as crianças aceitem, pois já não a podem compreender. Daí a desmoralização que as invade, quando sofrem toda a espécie de coações para as quais tanto a família como a sociedade não as prepararam e as conseqüências por vezes trágicas desta inadaptação. (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 385)

É interessante pensar como a posição do sistema escolar na sociedade pode ser modificada pelas as novas configurações assumidas pela sociedade, seja através desenvolvimento do mercado, da mídia e tecnologia [3]. Tais fatores estão presentes na vida das crianças, presenciei, por exemplo, várias brincadeiras que surgiam espontaneamente e, entre elas, as mais frequentes e que mais agregavam gente, eram a brincadeira de lojinha e de banco, ou simplesmente as que envolviam “dinheiro” [4].

O método sociológico que Elias propõe para realizar essa tarefa de analisar a rede de relações ao qual o indivíduo está ligado, é o chamado modelo de jogos. É um modelo bipolar onde as oportunidades de poder são distribuídas desigualmente, porém isso não quer dizer que ele exista só de um lado. Ele mesmo faz uma reflexão sobre a relação entre pais e filhos, seguindo esse modelo:

Desde que nasce, a criança tem poder sobre os pais, e não só os pais sobre a criança. Pelo menos a criança tem poder sobre eles, desde que estes lhe atribuam qualquer tipo de valor. No caso contrario, perde seu poder. Os pais podem abandonar a criança se ela chorar demasiado. Podem deixá-la morrer de fome e, deliberadamente ou não, causar a sua morte, no caso de esta não desempenhar qualquer função para eles. (ELIAS, 1980).

Concluindo, os estudos sociais da infância não podem se limitar a poucos aspectos da vida das crianças e por isso não deve se apegar a conceitos fechados, vindos de outros campos de estudo. Ao contrário, uma das maiores contribuições que a sociologia da infância pode trazer é refletir sobre as concepções hegemônicas da infância nas sociedades ocidentais. Questionar o modo como outros campos de saber objetificam a infância, apontar as conseqüências que isso trás e os valores guiam esses saberes.

Não pretendo me aprofundar nesse assunto, mas citarei alguns exemplos para mostrar como isso tem a ver com a questão do sujeito epistemológico que tratamos no capítulo anterior. A psicologia e a pedagogia vêem as crianças psíquica e cognitivamente como seres em desenvolvimento, que ainda não possuem um superego desenvolvido, ou uma consciência madura. Embora existam correntes dentro da psicologia e pedagogia que procuram superar essa visão, o que predomina nas práticas institucionalizadas é a grande separação em opostos entre adultos e crianças, pais e filhos, professores e alunos, conhecedores e não conhecedores.

Tais bipolaridades e hierarquia muitas vezes só se justificam porque existe a valorização de um modo de um modo de conhecer apriorístico. A idéia de conhecimento que trabalhamos em ciências sociais é contextual e não deve estabelecer hierarquias, pois todos são conhecedores. Para completar o pensamento epistemológico de Elias é preciso acrescentar a idéia de dinamicidade das relações de interdependências. Isso quer dizer que as relações estão sempre mudando, e as configurações da sociedade também, assim o sujeitos/agentes sociais estão se atualizando a todo momento, conhecendo a nova realidade. Assim o sujeito para Elias é antes de tudo um conhecedor, o homem está sempre em processo de conhecimento.

3. A história de um conceito.

Para fugirmos das essencializações, além de estudarmos as múltiplas valências da rede configuracional de um momento, precisamos buscar conhecer a história ou a dinâmica das coisas. Elias concorda com Hegel que os conceitos são sínteses formadas ao longo do processo histórico. Respeitando essa premissa, mostraremos aqui que a idéia de infância teve sua sociogênese durante o processo civilizador.

Philippe Ariès é sempre lembrado pelos estudiosos da infância. Em *História Social da Infância e da Família* (ARIÈS, 1981) ele demonstra como na sociedade medieval européia a vida das crianças era diferente, elas crianças começavam a trabalhar bem cedo junto aos adultos assim que já tivessem condições físicas e um pouco de habilidade, também participavam dos mesmos jogos, festas e conversas. Ele tenta mostrar que as crianças não eram valorizadas nas suas especificidades. Também tenta provar que a negligência com os bebês era comum e suas mortes eram pouco lamentadas, já eram esperadas e em certos casos desejadas.

Hoje existe muita crítica a essa obra e há até mesmo estudos que discordem que os bebês significassem tão pouco para seus pais. Mas apesar das discordâncias que esse estudo tenha levantado não se pode negar sua importância, pois é o início de uma reflexão sobre a economia dos afetos nas relações entre adultos e crianças. Se a relação entre pais e filhos era como Ariès descreveu ou não, o fato é que uma sensibilidade no que tange a infância se desenvolveu significativamente desde o século XVII.

Para Elias esse distanciamento começou a ser praticado simultaneamente a um longo processo de mudança de valores e comportamentos, chamado o processo civilizador. Segundo Elias

o ocidente criou dois entes chamados natureza e cultura e nos habituamos com a disjunção entre eles. A natureza seria da ordem de uma racionalidade irrevogável, impessoal e sem intenção. Enquanto cultura seria o artificial, o que é aprendido, o próprio código de comportamento. O processo civilizador dita o que é natural e o que seria cultural. Para Elias todos os grupos humanos passam por processos civilizadores constituindo através do tempo suas culturas e naturezas.

Qualquer avanço de civilização, não importa onde ou em que nível de desenvolvimento humano se dê, representa, para os seres humanos em suas relações uns com os outros, uma tentativa de pacificar os impulsos animais indomados que forma parte de seus dotes naturais, através de impulsos compensatórios gerados socialmente, ou então, de sublimá-los e transformá-los culturalmente. Isto permite que as pessoas vivam umas com as outras e consigo mesmas sem estarem constantemente expostas à pressão incontrolável de seus impulsos animais – os seus próprios e os dos outros. (ELIAS, 1995, p.55-6)

Uma fonte comentada por Ariès e que Elias (1994) analisa também são os manuais de boas maneiras. Estes manuais do século XVI eram destinados oficialmente às crianças da nobreza cortesã para aprenderem como se comportar em sociedade. Segundo Elias, as restrições dos gestos pelas regras de etiquetas foram moldando as estruturas emocionais, instaurando o sentimento moderno de vergonha. Com isso, muitos dos assuntos que antes apareciam com muita espontaneidade - relacionados à sexualidade, palavrões e funções corporais em geral – passou a ser limitada à esfera íntima. Alguns assuntos viraram tabus e o que antes era tratado como assunto cotidiano estando ao alcance das crianças passou a ser segredo e desaconselhável de se tratar na frente delas.

Nesse particular, também, mais ou menos da mesma maneira que no caso dos hábitos à mesa, a parede entre as pessoas, a reserva, a barreira emocional erigida pelo condicionamento entre um corpo e outro cresceram sem cessar. Dividir uma cama com pessoas estranhas ao círculo familiar fica cada vez mais embaraçoso. A menos que a necessidade determine o contrario, torna-se comum, mesmo na família, que cada um tenha sua própria cama e finalmente – nas classes média e alta – seu próprio quarto. Desde cedo as crianças são treinadas nesse isolamento dos demais, com todos os hábitos e experiências que isso traz. Só se lembrarmos como parecia natural na Idade Média que estranhos, crianças e adultos compartilhassem a mesma cama é que poderemos compreender que mudanças nos relacionamentos interpessoais se manifestam em nossa maneira de viver. E reconhecer como está longe de axiomático que a cama e o corpo devam formar essas zonas de perigo psicológico, como acontece na fase mais recente da civilização. (ELIAS, 1994, p.15)

Para Ariès esse novo costume chegou à burguesia no século XVII instaurando uma maior atenção nos fenômenos biológicos do corpo humano. E segundo ele foi nesse contexto que

A palavra infância se restringiu a seu sentido moderno. A longa duração da infância, tal como aparecia na língua comum, provinha da indiferença que se sentia então pelos fenômenos propriamente biológicos: ninguém teria a idéia de limitar a infância pela puberdade (ARIÈS, 1981, p 42)

Para Elias é como se a diferenciação da infância ocorresse porque um novo modelo de comportamento passa a ser exigido na sociedade e conhecer esse modelo leva tempo, pois precisa ser treinado e incorporado

A distância em comportamento e estrutura psíquica total entre crianças e adultos aumenta no curso do processo civilizatório. (...) o processo específico de ‘crescimento’ psicológico nas sociedades ocidentais, que com tanta freqüência ocupa a mente de psicólogos e pedagogos modernos, nada mais é do que o processo civilizador individual a que todos os jovens, como resultado de um processo civilizador operante durante muitos séculos, são automaticamente submetidos desde a mais tenra infância, em maior ou menor grau e com maior ou menor sucesso. (ELIAS, 1994, p.15)

Assim nossos impulsos e emoções são moldados culturalmente, através do processo civilizador. Esse controle, ou autocontrole que nós apreendemos ao longo da vida, seja como for, trata-se de uma herança de nível biológico, psicológico e social que nós incorporamos. “nenhum ser humano chega civilizado ao mundo e (...) o processo civilizador individual que ele obrigatoriamente sofre é uma função do processo civilizador social” (ELIAS, 1994, p.15)

Mas não só uma economia das emoções se forma ao longo do processo civilizador, a consciência também é uma forma de autocontrole, é um tipo de relação com o mundo. O que nos caracteriza como espécie humana, segundo Elias é a capacidade mental, física e emocional que herdamos no processo evolutivo sócio-biológico. Entretanto como essa capacidade se desenvolve e quais aspectos permanecem latentes dependerá da sorte das experiências e das circunstâncias oferecidas para satisfação ou repressão dos impulsos.

O padrão que está emergindo em nossa fase de civilização caracteriza-se por uma profunda discrepância entre o comportamento dos chamados ‘adultos’ e das crianças. Estas têm no espaço de alguns anos que atingir o nível avançado de vergonha e nojo que demorou séculos para se desenvolver. A vida instintiva delas tem que ser rapidamente submetida ao controle rigoroso e modelagem específica que dão à nossa sociedade seu caráter e que se formou na lentidão dos séculos. Nisto os pais, são apenas os instrumentos, amiúde inadequados, os agentes primários do condicionamento. Através deles e de milhares de outros instrumentos, é sempre a sociedade como um todo, todo o conjunto de seres humanos, que exerce pressão sobre a nova geração, levando-a mais perfeitamente, ou menos, para seus fins. (ELIAS, 1994, p.145).

Segundo o autor, a forma como apreendemos os valores, preceitos e normas do grupo em que crescemos se dá pela prática, ou mimese. Não se trata de uma prática simplesmente imitativa, é nesse processo que o saber vai sendo incorporado, ou apreendido. Pode parecer uma constante repetição, mas cada fazer é uma experiência diferente para aquele que a pratica. É assim que apreendemos o grau e o padrão do autocontrole da sociedade em que crescemos. A cada pelada de futebol, cada ida às compras, todos os dias ao dirigir, nos passos de dança e a cada brincadeira de carrinho, de casinha, de corrida, etc.

A aprendizagem nunca cessa e nunca acontece isoladamente, o sujeito não é apenas produtor de seu próprio conhecimento, é também parte do conhecimento do outro, trata-se de uma rede social onde todas as experiências se interpenetram e assim modificam o que está estabelecido, ou o reconfigura de modos específicos, ao longo do processo contínuo de desenvolvimento humano.

4. Nova aproximação

Verificarmos que as crianças foram afastadas do mundo adulto em certa época da história e que nessa continuação foram criando-se um mundo específico para elas, como as instituições especializadas, especializações na área da saúde, no mercado, nos meios de comunicação, etc. Mas impossível não notar que em certo aspecto a distância entre adultos e crianças voltou a diminuir. O próprio Elias tratou disso ao mostrar como as crianças exercem poder sobre os pais, em sua época mais do que na Idade Média e hoje mais do que nunca. Podemos dizer que a aproximação do mundo das crianças e dos adultos se deu devido ao poder afetivo que elas adquiriram.

Desde que nasce, a criança tem poder sobre os pais, e não só os pais sobre a criança. Pelo menos a criança tem poder sobre eles, desde que estes lhe atribuam qualquer tipo de valor. No caso contrário, perde seu poder. Os pais podem abandonar a criança se ela chorar demasiado. Podem deixá-la morrer de fome e, deliberadamente ou não, causar a sua morte, no caso de esta não desempenhar qualquer função para eles. (ELIAS, 1980, p.81).

Pensando em como esse processo civilizador se desenvolveu até os dias de hoje e a forma que ele adquiriu, nos deparamos com a elevação das crianças aos mais altos valores afetivos da sociedade contemporânea. Exemplos disso não faltam, existe um índice mundial específico para medir a mortalidade infantil, há inumeráveis outros índices que medem a saúde, alimentação, abandono, educação etc., há a Declaração Universal dos Direitos da Criança, além do Fundo das Nações Unidas para a Infância e os crimes contra crianças e mesmo negligências estão coisas intoleradas. As crianças representam ainda mais que a continuação da humanidade, são a esperança.

Fora do ambiente político também presenciamos a enorme importância das crianças. A moda e toda indústria cultural tem se especializado para atender esse grupo. Nesses campos podemos observar a nova aproximação entre crianças e adultos: observa-se uma tendência de sexualização e adultificação do mundo infantil. Peças de vestuário muitas vezes não passam de miniaturas das de gente grande. Alguns programas televisivos destinadas às crianças promovem uma imagem de crianças sensuais e já envolvidas em relacionamentos amorosos. Além disso, as crianças formam um grande de mercado consumidor. Diversas pesquisas demonstram o quanto os pais são influenciados pelas preferências dos filhos, tanto que há hoje, na área da publicidade, especialização em marketing infantil e leis para regular as propagandas.

A separação do mundo infantil e dos adultos trouxe boas mudanças como a melhoria na qualidade de vida das crianças. Mas instaurou também uma forte separação entre a noção de pessoa

adulta e criança, sendo estas menos completas. Praticamente todas as áreas de conhecimento que trabalham com a infância reconhecem uma hierarquia entre conhecimento dos adultos e das crianças, é isso que as ciências sociais devem problematizar, mostrar as implicações dessa postura. Talvez os únicos campos em que o comportamento infantil é tratado em pé de igualdade com o dos adultos sejam, não por acaso, aqueles ligados ao mercado de consumo. Esse é um fenômeno muito peculiar de nossa época e merece mais atenção por parte dos cientistas sociais. 🌐

NOTAS:

* Raissa atualmente cursa Licenciatura, já tendo concluído o bacharelado com habilitação em Antropologia. Sua monografia intitulada "Entre brincadeiras e histórias: uma etnografia com crianças de Brasília" teve como orientadora a professora doutora Antonádia Monteiro Borges do Departamento de Antropologia da UnB. Com a mesma orientadora realizou uma pesquisa de Iniciação Científica (Pro-IC/UnB) sobre os problemas sociais do ponto de vista das crianças. O presente artigo foi escrito para a avaliação final da disciplina "Tópicos Especiais: Leituras de Norbert Elias", em 2009. Email para contato: raissamo@gmail.com.

[1] Realizei trabalho de campo no Programa Infante-Juvenil (PIJ), um lugar onde as crianças ficam no horário complementar ao da escola formal, contando com auxílio nos deveres de casa e participando de brincadeiras e outras atividades multidisciplinares. O PIJ é administrado pela Associação dos Funcionários da Universidade de Brasília (Asfub) e segundo sua coordenadora, a maioria das crianças possui alguma ligação de parentesco com ex-alunos ou com funcionários do Programa. Apesar desse elo em comum, as crianças com que convivi vinham de diferentes localidades e classes sociais.

[2] Além da influência do projeto iluminista de homem moderno, o autor também fala sobre o surgimento de um sentimento de infância devido a forte cristianização dos costumes e a visão que o cristianismo tinha das crianças.

[3] Não estou dizendo que a dinâmica da sociedade depende exclusivamente desses três fatores, estes são apenas fatores que Lévi-Strauss citou e que também aparecem no meu estudo.

[4] Transformavam em dinheiro qualquer tipo de carta que fazia parte dos kits de jogos que tinha na sala.

REFERÊNCIAS:

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2ª edição, Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1981.

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. Braga: Edições 70, 1980.

ELIAS, Norbert. **Mozart: sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ELIAS, Norbert. **O Processo civilizador**. 2ª edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

TASSINARI, A. M. I. Múltiplas infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou a sociedade contra a escola. In: **33º Encontro Anual da ANPOCS**, 2009, Caxambu. Anais do 33º Encontro Anual, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986.

ANÍBAL QUIJANO E JOSÉ MARIA ARGUEDAS: UM ENCONTRO ENTRE SOCIOLOGIA E LITERATURA

Layla Jorge Teixeira Cesar*

Cite este artigo: CESAR, Layla Jorge Teixeira. “Aníbal Quijano e José Maria Arguedas: um encontro entre sociologia e literatura”. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v.9, n.1, p.49 – 61, agosto. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de agosto. 2011.

Resumo: A proposta teórica que nos oferece Aníbal Quijano é fundamental para o estudo das relações coloniais que se desenvolvem na América Latina. A compreensão do significado de seus conceitos, contudo, pode ser mais profunda na medida em que se conheça o contexto de sua elaboração. Recorreremos aqui à produção literária de José Maria Arguedas, seu conterrâneo, a fim de preencher de conteúdo as categorias quijanianas, em especial no que se refere às noções de colonialidade do poder, eurocentrismo e raça. Dentro do acervo de Arguedas, foi selecionada, para os fins deste artigo, a obra *Os Rios Profundos* por acreditar-se que seu conteúdo autobiográfico confira maior verossimilhança à narrativa.

Palavras-chave: colonialidade do poder, eurocentrismo, raça, identidade

Señoray, rimakusk'ayki! (Deixa eu lhe falar, senhora) – insisti muitas vezes, pretendendo entrar em alguma casa. Mas as mulheres me olhavam atemorizadas e com desconfiança. Já não ouviam nem sequer a linguagem dos ayllus. Tinham-lhes feito perder a memória.

José Maria Arguedas. *Os Rios Profundos*, 1977.

1. Introdução

A primeira metade do século XX no Peru foi um momento de célebres realizações no campo das artes e das ciências sociais. Pode-se eleger, a título de referência, que o ponto alto desse desenvolvimento se tenha dado entre a década de 20, com a ascensão política da Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA), sob liderança do icônico Jose Carlos Mariategui, e o ano de 1948, data do primeiro golpe militar para tomada do governo do Estado peruano. Neste intervalo de efervescência política floresceram no cenário intelectual do país os ideais que inspirariam figuras como Jose Maria Arguedas, brilhante etnólogo e literato, e Aníbal Quijano, sociólogo crítico do marxismo.

Nas obras de ambos os autores, o que se pode perceber como eixo central é a busca pela

afirmação de uma identidade nacional autóctone, inspiração que parece ser o fio condutor de toda a produção intelectual latino-americana de destaque realizada neste período da história. Simon Schwartzman indica a obsessão por este tema como traço fundante dos países colonizados quando diz que “o problema da identidade é característica central da vida intelectual na periferia” (SCHWARTZMAN, 1988: pg. 15).

Mais do que isso, o que une estas duas figuras é a relação necessária que se estabelece entre suas obras. As principais categorias de análise elaboradas por Aníbal Quijano como raça, eurocentrismo, e colonialidade do poder, sobre as quais se discorrerá amiúde neste artigo, tem longo alcance e é hoje inegável sua importância nas Ciências Sociais para pensar a trajetória da América Latina. Contudo, uma compreensão mais profunda destes termos só se pode realizar por um leitor que esteja familiarizado com o universo no qual foram gestados. Dito de outro modo, o significado mais intrínseco das categorias quijanianas só se revela aos olhos daqueles que conhecem parte importante do contexto que as inspirou: o Peru compreendido entre as décadas de 30 e 60.

Este ambiente é descrito com perfeição pela literatura de Jose Maria Arguedas. A sua arte aparece aqui, portanto, com a função de ilustrar o fenômeno apreendido pelo conceito. Numa demonstração de como as Ciências Sociais se podem utilizar da literatura, é Arguedas quem nos ajuda a compreender a proposta teórica de Quijano.

É importante ressaltar que não se trata aqui de uma discussão sobre a validade dos conceitos elaborados por Quijano, que permanecerá distinta de sua gênese. O que se defenderá aqui é tão somente a possibilidade de se apreender o significado de um conceito em maior profundidade, ou com maior acurácia, quando do conhecimento de seu contexto social de produção. Assim, o presente artigo tem por objetivo apresentar ao leitor qual a relevância da obra literária de Arguedas para uma melhor compreensão dos conceitos sociológicos de Quijano, selecionando passagens do texto arguediano onde se possam ver os contornos dos fenômenos sociais apontados por Quijano.

Numa primeira etapa, realizar-se-á a apresentação biográfica de ambos os autores, e em seguida a análise pormenorizada de seus textos.

2. Do real vivido para o real literário: uma breve referência à vida e obra de Arguedas

Jose Maria Arguedas (Andahuaylas, 1911 – Lima, 1969) foi um personagem ativo no movimento de releitura da estética indigenista nas artes peruanas. Ingresso no curso de literatura da Universidade Nacional Maior de San Marcos, em Lima, Arguedas toma contato com o trabalho do professor Jose Carlos Mariategui, com quem descobre sua vocação para a etnologia e refina sua paixão pela causa indígena. Mais do que sua carreira acadêmica, contudo, é a trajetória pessoal de Arguedas que parece explicar sua dedicação à defesa dos povos tradicionais no Peru.

Sua formação é híbrida: filho de genitores brancos, o escritor pertencia à elite cuzquenha. O

pai, advogado itinerante, não pode se envolver de maneira muito íntima com a criação dos filhos. É assim que, por ocasião do falecimento de sua mãe, Arguedas foi deixado, quando contava apenas seis anos de idade, aos cuidados da madrastra, que o obriga a ser criado entre os serventes da casa. Entre 1921 e 1923 passa refugiado em uma fazenda da família e vive, durante este período, uma total imersão no universo indígena.

Já domina com perfeição o idioma quíchua quando, em 1925, vai para um internato realizar seus estudos secundários. Um solitário no colégio, como ele mesmo registra, Arguedas estará para o resto de sua vida falando a partir de um entre-lugar, testemunha e partícipe do choque de duas culturas.

Ao longo de sua vida profissional, tem destaque entre suas atividades a de chefe da seção de folclore e belas artes do Ministério da Educação do Peru (1947 - 1953), chefe do Instituto de Estudos Etnológicos do Museu da Cultura Peruana (1953 - 1957) e diretor, durante dez anos, da publicação da revista *Folclore Americano* (1953 - 1963). É também diretor da Casa da Cultura do Peru (1963 - 1964), do Museu Nacional da História (1964 - 1966), e catedrático do Departamento de Etnologia da Universidade de San Marcos (1964 - 1969), até sua morte. Angustiado pela injustiça para com o mundo índio, o escritor suicida-se com um tiro no coração.

Sua ampla produção intelectual compreende, entre outros, ensaios e artigos sobre o idioma quíchua, a mitologia pré-hispânica, a educação popular e o folclore. É lembrado, contudo, por suas obras de ficção, onde é capaz de realizar, como nenhum outro intelectual de sua época, descrições minuciosas sobre a realidade do indígena no Peru. Nas suas próprias palavras, falava de um Peru profundo, experimentado “desde adentro”.

Não significa que a literatura de Arguedas seja completamente descritiva e imparcial. Muito pelo contrário, o autor toma declaradamente o partido das comunidades indígenas na defesa de seus direitos por uma reforma socioeconômica que minimize sua exclusão. Nem por isso se pode dizer que seus retratos do mundo andino sejam menos reais. Sua narrativa está centrada na representação do cotidiano indígena: a vida, os azares e sofrimentos dos índios nas fazendas e aldeias do Peru. A problemática central que o acompanharia desde seus primeiros relatos é a violência do formato social pautado no binarismo que se impõe aos indígenas na cisão entre senhores e índios, dominantes e dominados, na oposição de espaços entre a serra (andina) e a costa (colonizada).

Não vai, por outro lado, resvalar para um relativismo que antagonize indígenas e não-indígenas, ou brancos e não-brancos, o que culminaria num fundamentalismo que não condiz com a sua proposta. Arguedas revela na sua prosa uma sociedade que está em constante movimento, na transformação das relações de interdependências, onde os indígenas não ocupam uma posição de servilismo. É a herança do pensamento de José Carlos Mariátegui, que lhe confere uma visão crítica sobre o caráter demasiado estruturalista do marxismo estrito. Arguedas se oporia a qualquer leitura

do social que retirasse dos sujeitos seu caráter potencial de agência criativa.

Para os fins deste artigo, foi selecionada a obra *Os Rios Profundos* (1956), por sua dimensão autobiográfica. Nesta obra, Arguedas nos conta quase que a sua própria história através de Ernesto, personagem filho de genitores brancos, órfão de mãe, pai advogado itinerante, criado entre os índios e estudante de um internato em Abancay. Ernesto domina o idioma quíchua e é um defensor da causa indígena, posto que ele próprio se sintia parte desse universo. Nessa trama de referências à sua própria trajetória, o mundo indígena assume conotações cada vez mais míticas, erguendo-se como um antídoto contra a brutalidade que tem as relações humanas entre os brancos.

Esse forte conteúdo de vivência, de experiência empírica do texto de Arguedas, o eleva à condição de material etnográfico que nos permite compreender com maior intimidade alguns aspectos da realidade indígena no Peru e como esta foi afetada pelas relações coloniais de poder.

Aníbal Quijano, particularmente, tinha grande apreço pela obra arguediana. O homenageia batizando um dos seus conceitos, quando aponta que:

[...] a identidade, a modernidade, a democracia, a unidade e o desenvolvimento sejam como fantasmas que nos habitam entrelaçados entre si inextricavelmente e parecem ter-se tornado permanentes. (...) Poder-se-ia dizer, por isso, que agora são virtualmente inerentes à materialidade e ao imaginário de nossa existência histórica. Nesse sentido, formam o específico nó da América Latina, e acrescenta: porque nenhum Górdio pôde cortá-lo ainda e porque é provável que nenhum latino-americano ilustre o tenha vivido e morrido (...) com mais intensidade que o peruano José Maria Arguedas, creio que é só pertinente chamá-lo nó arguediano (QUIJANO, 2005)

Algumas dissidências, no entanto, marcaram a relação entre os autores, não no que se refere à obra *Os Rios Profundos*, mas especificamente sobre a caracterização que receberam as personagens arguedianas em *Todos os Sangues*. Na mesa redonda organizada pelo Instituto de Estudos Peruanos em Lima, a 21 de junho de 1965, quando se colocou *Todos os sangues* em pauta, Quijano teria sido seu maior crítico. Arguedas registra em carta em agosto do mesmo ano:

Quijano desgostava justamente dos dois capítulos (II e III) pelas mesmas razões que me faziam duvidar de sua qualidade: não refletiam fielmente a realidade de Chimbote. Felizmente a novela, para ser tal, tem que ser o reflexo do que sou eu, e através do meu, se é possível, o reflexo de Chimbote: desse inapreensível fervedouro humano, e através desse fervedouro, minha própria fervura, que é fenomenal, do Peru atual e do descomunamente – não diria martirizado mas sim estimulado – homem atual. As criaturas que consegui criar em minhas novelas anteriores imitam de maneira tenaz as que conheci no Peru e com as quais me identifiquei, e por isso mesmo as modifiquei, caricaturei ou idealizei até o infinito [1] (ARGUEDAS, 1998)

Mais do que uma interpretação, as narrativas de Arguedas são de fato uma janela no autor, que permite ver, para dentro, a sensibilidade de um sujeito formado por universos de interesses e emoções distintos, e, para fora, a perspectiva de um Peru entrelaçado pela colonialidade.

3. Para uma sociologia da descolonialidade: a proposta teórica de Aníbal Quijano

Aníbal Quijano (Peru – 1930) bebeu, como Arguedas, da fonte mariateguiana. Graduou-se e doutorou-se em Letras na Universidade Maior de San Marcos em Lima, Peru, e sua produção sempre esteve voltada para a emancipação identitária da América Latina. Ainda hoje tem grande influência nesta área de estudos e, por sua inovação teórica, entre os conceitos que se destacam em sua obra, o mais central é a colonialidade do poder.

A colonialidade do poder é definida pelo autor como o revés da modernidade, o fator determinante do processo de eurocentramento do poder capitalista mundial. Em outras palavras, o reconhecimento da Europa por si própria enquanto identidade só se teria dado quando do contato com a América, apelidada de Novo Mundo, que satisfizesse o papel de “outro” necessário como contraponto para o estabelecimento das fronteiras desse “eu” ropeu. Esse formato mundial, eurocentrado, e colonial/moderno que verificamos hoje é um padrão de poder que foi configurado nos primeiros séculos de dominação e determinação das relações de poder sobre a América.

O capitalismo, define Quijano, também só se consolida como estrutura mundial de poder a partir deste contato, que possibilita a formação de um padrão de dominação/exploração/conflito, articulado em torno do eixo capital-trabalho mercantilizado.

Não significa que Quijano perceba a dominação do capitalismo sobre a América como total. Ainda que seja o eixo central que a estrutura, afirma, não é o único padrão estrutural. A América seria uma totalidade heterogênea, na qual coexistiriam vários e diversos padrões e suas respectivas lógicas históricas. Essa coexistência, não se deve deixar enganar, não se trata de uma justaposição estática, mas sim de uma dinâmica de interdependências e interpenetrações.

A própria lógica do capitalismo não objetiva a homogeneidade absoluta. Antes se constrói exatamente desintegrando os padrões existentes de poder, absorvendo e redefinindo o espaço onde se instale. Vai adaptar ou fagocitar aqueles fragmentos estruturais que sejam úteis ou necessários e destruir os demais, se impondo, até hoje exitosamente, sobre todos os possíveis padrões alternativos. Seu caráter é de articulação dos múltiplos espaços-tempos ou contextos histórica e estruturalmente desiguais numa configuração que se faz presente em nível mundial.

A tais relações desiguais de poder que farão sempre predominar o europeu sobre o indígena Quijano chamará “eurocentrismo”, definido como um processo de bloqueio da capacidade de auto-produção e auto-expressão cultural, que pressiona para a imitação e a reprodução. “Nas produções do conhecimento, impele para uma perspectiva reducionista, na qual são separados faculdades e modos de experiência e de conhecimento, na realidade exercidos conjuntamente, e faz ver, isolados entre si, elementos da realidade que não existem separadamente” (QUIJANO, 1992). O eurocentrismo impede o reconhecimento legítimo da diversidade, porque só a admite como justificativa da desigualdade.

O eurocentrismo em Quijano pode ser percebido como a imposição de um espelho que distorce as imagens que reflete, obrigando os colonizados a se verem através dos olhos do dominador. Um paradigma sobre as formas de produção de conhecimento, perspectiva que se fundamenta tanto nas necessidades capitalistas de desmistificação do pensamento sobre o universo quanto nas necessidades do branco de legitimar e perpetuar sua dominação/exploração como superioridade “natural” de raça.

A raça é por sua vez a categoria social primeira e inaugural da modernidade, o maior e mais fundamental dentre os instrumentos de dominação da colonialidade, produzida para dar sentido às novas relações de poder entre os chamados índios e ibéricos. A naturalização desta diferenciação está associada à atribuição de capacidades de produção cultural e intelectual e ocorre entre os colonizados nos termos das relações de escravidão, servidão, reciprocidade, pequena produção mercantil e salário. Sobre a base da idéia de “raça” se produziram, reconfiguraram e difundiram as novas identidades sociais que se conformam como eixo de distribuição mundial das formas de dominação, exploração e conflito sobre o trabalho.

Não é, no entanto, uma simples cartela de matizes que determina verticalmente do branco ao índio a distribuição de poder. A noção de raça está associada a uma condição subjetiva de dominação. O pongo e o mestiço e o cholo, por exemplo, podem ter a mesma fisionomia. O que distingue suas identidades é antes um aparato exterior, que será classificado de acordo com a posição que ocupe na trama das relações de poder.

Da mesma forma como estão em permanente elaboração identidades sociais também se produzem e difundem novas identidades geoculturais segundo as quais se distribui o controle do poder político e cultural do planeta. Para Quijano a difusão do modelo de formação dos Estados-nação foi essencial para que se difundisse o capitalismo.

O Estado-nação moderno é, fundamentalmente, produto da distribuição democrática do controle de recursos de produção e de generalização e gestão das instituições de autoridade, entre os habitantes de um determinado espaço de dominação nas condições do capitalismo. Na ordem capitalista há uma associação crucial entre o Estado-nação moderno e o desenvolvimento.

Como se trate de uma relação de dominação, exploração e conflito, há obviamente desigualdades sobre o controle de recursos de produção das instituições e mecanismos de autoridade, em especial a violência, entre os habitantes de um espaço de dominação. Apesar de ser limitada, porém, a prática real da democracia é uma condição essencial de todo estado-nação moderno consolidado. A cidadania precisa existir como modo cotidiano de relação social para funcionar como modo de relação política.

Para Quijano também a efetiva democratização das relações culturais depende da transformação das ordens sociais e culturais para que todos os indivíduos sejam não só espectadores passivos ou mesmo usuários, mas sim produtores autônomos de cultura, colocando

permanentemente em questão os conteúdos concretos que determinam estruturalmente suas consciências, rompendo com paradigmas opressores, transformando as insurgências em discurso e ação.

4. A ilustração arguediana da obra de Aníbal Quijano: uma leitura sobre *Os Rios Profundos*

O livro *Os Rios Profundos*, de Arguedas, poderia ser lido em sua integridade a partir da teoria quijaniana. Segundo Saúl Yurkievich, “Arguedas demorou mais de dez anos para terminar **Os Rios Profundos**. (...) A sua obra completa não é abundante mas toda ela se integra numa só órbita e constitui um avanço contínuo para a expressão cada vez mais essencial e mais artística da sua própria infância como acesso à alma do seu povo”. Também Quijano tem, no centro de sua produção, a preocupação em comunicar a formação identitária do Peru, evidentemente não a partir de uma estética literária, mas antes científica.

O objetivo desta seção é apontar as principais passagens do texto de Arguedas que podem servir para preencher de conteúdo e significado os conceitos e significantes elaborados por Quijano.

Quando Quijano fala sobre o estabelecimento da identidade, por exemplo, observa que foi somente a partir da violenta destruição das sociedades e culturas aborígenes pelos colonizadores europeus é que se pode impor a dominação e erguer a sociedade colonial sobre os escombros da população sobrevivente (QUIJANO, 1980). Há aí uma componente de poder onde a balança sempre pesa para o lado europeu, uma força dominante e restritiva que impede o livre movimento indígena.

A primeira ilustração arguediana dessa perspectiva teórica pode ser percebida já nas primeiras páginas do romance *Os Rios Profundos*. Na descrição inicial sobre a paisagem onde se dará a história, a formação identitária recebe tratamento muito sensível. Além da caracterização do protagonista, que carrega tanto elementos do universo branco como do incaico, o movimento indígena dentro das estruturas coloniais, processo nem sempre harmonioso, é metaforizado na descrição do espaço físico da cidade, de sua estrutura arquitetônica: “– Esta praça é espanhola? – Não. A praça não. Os arcos, os templos. A praça não. Foi feita por *Pachakutek*’, o Inca renovador do mundo.”.

A heterogeneidade dos elementos formadores das identidades é mais uma vez magistralmente ilustrada por Arguedas quando, entremeadas com os novos muros caídos de cal, se vêem por toda parte os pedaços de uma Cuzco inca, nos muros e praças e outros escombros arquitetônicos. A sociedade peruana se formou como um sistema de dominação social, pelo poder de sobreposição dos portadores da cultura ocidental espanhola sobre os portadores da cultura incaica. É a apropriação física das conquistas dos colonizados que se evidencia na fala da personagem:

A ponte do Pachachaca foi construída pelos espanhóis. [...] Os contrafortes que canalizam as águas

estão presos nas pedras, e obrigam o rio a avançar agitando-se, dobrando-se em correntes forçadas. [...] Eu não sabia o que mais amava, se a ponte ou o rio. Mas ambos desanuviavam minha alma, inundavam-na de fortaleza e de sonhos heróicos. (ARGUEDAS, 1977: pg. 17)

Essa interpenetração cultural dos elementos incaicos e espanhóis fica evidente também na maneira como Arguedas descreve o ritual religioso em uma Igreja Católica em Cuzco, onde a figura do Cristo é absorvida e modelada, ou, no sentido inverso, foi a presença indígena absorvida e descartado tudo aquilo que nela não tivesse utilidade na manutenção da dominação, como na passagem onde “índias com mantas coloridas na cabeça choravam”, e quando “o Crucificado aparecia na porta da catedral todos os índios de Cuzco lançavam um alarido que fazia estremecer a cidade”, pois “o rosto do Crucificado era quase preto, desfigurado, como o do pongo”.

O que se faz notar nessa passagem é que o Cristo pode ter as feições do pongo, de modo que os indígenas, a quem se quer catequizar, sejam induzidos a relacionar o status da divindade dominante com um comportamento de subserviência como o do pongo, mas a Igreja Católica jamais trataria do estímulo ao culto de uma divindade inca sob um rosto europeu. Aqui encontramos margem para uma interpretação da noção de corporalidade quijianiana, na relação expressa entre o “espírito” e o corpo. O ser/existir europeu habita a carcaça do pongo, a imagem física e necessária para a perpetuação da identificação do dominado em relação ao dominador.

Uma interpretação sobre o fenômeno do eurocentrismo, como definido por Quijano, pode ser compreendida quando Arguedas insere em sua narrativa a presença de um grande latifundiário já em idade avançada. O “Velho” será um peruano nativo da região que, em função de seu elevado capital econômico, carrega símbolos eurocêtricos que conotem o seu prestígio, como uma bengala com castão de ouro e um chapéu de abas curtas. Os modos europeus, no entanto, apresentam nele o traço de um regime já esclerosado, simbolizado pelo paletó de corte considerado elegante, mas já puído e cerzido na gola. O subdesenvolvimento da América Latina que tem na Europa um ideal ou meta, mas cuja inferioridade técnica impede a mimetização plena.

A caracterização do Velho segue na referência à racionalidade utilitarista que conduz suas ações, somada a um forte desprezo pelos índios:

Grita dos cumes com voz de condenado, advertindo a seus índios que está em toda parte. Armazena as frutas dos pomares e deixa-as apodrecer; acha que têm muito pouco valor para trazê-las para vender em Cuzco ou levá-las a Abancay, e que são muito caras para deixá-las aos colonos [2] (Idem., pg. 1)

A descrição do ambiente também revela traços da noção de eurocentrismo. É uma irreconhecível Cuzco, muito diferente daquela “da época de seu pai”, diante da qual o protagonista Ernesto exhibe surpresa pela iluminação elétrica, estação ferroviária e largas avenidas, questionando ainda a presença de grades de madeira ou ferro que defendem os jardins e casas modernas, sinais da busca pela contemplação dos ideais de desenvolvimento.

Mesmo os ideais estéticos revelam as preferências eurocênticas do protagonista: “Apresentei-me com a maior cortesia. Meu pai era um modelo de modas cavalheirescas. Se eu tivesse seus olhos azuis, suas mãos brancas e sua bela barba loura...!” (Idem., pg. 102)

Ou ainda a presença de “Valle”, um jovem interno do colégio jesuíta que se destaca por seu ateísmo embasado em leituras de Schopenhauer e por não ser capaz de se comunicar em quíchua, o idioma dos indígenas, resultado de, diferentemente dos outros internos, ter vivido a infância apartado dessa população estigmatizada e inferiorizada por sua descendência.

Valle era o único estudante que não falava quíchua; entendia bem, mas não falava. Não simulava ignorância; nas poucas vezes que o ouvi tentar a pronúncia de algumas palavras fracassou realmente; não lhe ensinaram aquilo em criança.

– Não tenho o hábito de falar índio – dizia – As palavras me soam no ouvido, mas minha língua se recusa a fabricar esses sons. Por sorte não precisarei dos índios; penso morar em Lima ou no exterior. (Idem., pg. 78)

A categoria de eurocentrismo se faz notar, mais uma vez, não pela estrutura da dominação em si, mas pelos ícones que elege de modo a legitimar-se. O catolicismo tem na obra de Arguedas papel muito central, dialogando permanentemente com a religiosidade incaica.

Num lindo recurso estilístico da narrativa, os cantos incaicos e as orações católicas se misturam no ar diversas vezes, e não se pode falar sequer num antagonismo entre as duas religiosidades, mas antes num compartilhamento de ambas pelos sujeitos, convivência simbólica que não é sinônimo de fusão.

No Velho mesmo observa-se um fanatismo religioso que não permite ao leitor identificar tratar-se mais de uma crença legítima ou de um esforço para manter as aparências e boas relações com os representantes locais da Igreja.

Essa dualidade de intenções entre a fé e a prática dissimulada se percebe de maneira mais forte nas passagens que se referem às reuniões entre os grandes latifundiários e os padres diretores do internato e nos sermões que os rapazes estudantes são obrigados a atender. Tanto na escola como entre os indígenas não fica clara qual seja a posição dos sujeitos, que ora parecem crer nos ideais pregados pela Igreja, ora parecem estar praticando uma forma de subversão política. Se seriam católicos na frente dos padres e incaicos entre si, ou incaicos socialmente e católicos na intimidade é exatamente a dúvida que Arguedas parece querer plantar. Como se misturam as influências sobre os indivíduos de modo que não haja mais uma sólida identidade “original”.

Quando do conflito gerado entre fazendeiros e indígenas na disputa pelo sal, eixo da trama de Arguedas, o clero intervém de modo a culpabilizar pesadamente os indígenas que se dividem entre o choro pela culpa católica e a festa nas chicherias [3]. Ernesto, o protagonista, se coloca passionalmente ao lado dos “ladrões”, e então o padre o chicoteia “como faria a um índio”.

O que fica implícito nessa comparação e em tantas outras que Arguedas colore no curso de *Os Rios Profundos* é o que em Quijano encontraremos como a idéia de “raça” enquanto explicação de fundamentação biológica para justificar a diferenciação da população humana entre inferiores e superiores.

O texto de Arguedas é muito rico em exemplos que ilustrem a dominação legitimada pela noção de raça. O primeiro deles se refere ao pongo.

O pongo é aqui classificado como um índio de fazenda que serve gratuitamente, em rodízio, na casa do dono, com fortes traços de subserviência. Não se atreve a falar e não se considera pertencente a Cuzco: sua pátria é a fazenda. “Inclina-se como um verme que pede para ser amassado” e como:

A porta do salão ficara aberta, pude ver o pongo, vestido de farrapos, de costas para as grades do corredor. À distância se podia perceber o esforço que fazia para simplesmente parecer vivo, o peso invisível que oprimia sua respiração. (Idem., pg 21)

Além deste vão aparecer ainda as indicações raciais do mestiço, menos subserviente que o pongo, de olhar insolente e de obrigações menos dispendiosas – é mais branco do que o pongo – filho de pai branco e mãe índia, o negro e o chipro, quíchua para “aquele que foi marcado pela bexiga”.

Um dos diálogos mais interessantes de *Os Rios Profundos*, todavia, se dá nesse contexto, quando Valle, em sua intelectualidade eurocêntrica, vai se referir ao que chama o “mito da raça”, estabelecendo uma igualdade de substância entre os sujeitos independentemente de sua condição fenotípica – o que não necessariamente significa uma dissolução do estigma, mas antes uma difusão do ideal racional-moderno de humanidade:

- As chicheras são piores que homens, mais que soldados – respondeu o Chipro.
- O mito da raça! As *cholas* morrem como os índios se as metralharem.
- O regimento é formado por cholos – Gritou Romero para se fazer ouvir.
- Novamente o mito da raça. Que se matem até o final dos séculos. Eu sou um espectador infausto.
- Infausto? O que é isso? Mas um cholo pode estragar a festa.
- Pode, claro, pode. Enquanto os filhos dos filhos de meus filhos brincam... montados em cima deles. (Idem., pg. 89)

A categoria de cholo é a que permite maior contraste entre as noções de Arguedas e Quijano, em função do tratamento que os autores deram ao tema. É definido por Arguedas como o filho de

mãe *branca* e pai índio. Em Quijano, porém, se vê que essa classificação do sujeito se dá mais pela sua carga cultural do que pelo caráter de sanguinidade. A palavra *cholo* vai expressar uma das características mais fundamentais da sociedade colonial peruana: o predomínio do critério étnico na diferenciação social entre os grupos, e sua condição de sociedade de castas.

Do ponto de vista racial, diz Quijano, todos os índios contemporâneos seriam na realidade cholos. Se colocarmos o ponto de referência para a definição do *cholo*, no entanto, na suposta perda de uma “cultura indígena”, o que se deve levar em consideração é o caráter dinâmico desta cultura. Na contemporaneidade, esta se refere ao resultado de uma integração progressiva, não necessariamente coerente, entre os elementos pré-hispânicos, provavelmente modificados, elementos hispânicos e ocidentais coloniais, também modificados, e elementos ocidentais posteriores, bem como outros que não se pode elencar por não pertencerem a nenhuma destas fontes, e que podem ser o resultado da sua mistura ou de experiências e elaborações novas.

O Estado-nação no Peru de Arguedas aparece como ordem mal formada e não consolidada, mas que opera já como parâmetro ou referencial de dominação.

Percebe-se a sua presença simbólica no diálogo entre as crianças:

Os sermões patrióticos do padre Diretor se realizavam na pratica; bandos de alunos “peruanos” e “chilenos” lutavam ali; atirávamo-nos figos com atiradeiras de borracha e depois nos lançávamos ao assalto, para brigar aos socos e aos empurrões. Os “peruanos” deviam ganhar sempre. (Idem., pg. 45)

No momento do texto sobre a revolta das *chicheras* pelo sal, Arguedas descortina o cenário de conflito entre o Estado, representado pelo exército; a Igreja, representada pelo padre, que age quase sempre como um agente do governo; os *a-sociais*, como os indígenas, cholos, mestiços e demais estigmatizados, que carecem de poder; e um estrato médio da população, que bem representado pela figura dos estudantes parece participar do movimento como espectador.

A denúncia da distribuição de poder segundo a identidade social dos sujeitos fica muito explícita na contra-argumentação das *chicheras* ao sermão do padre:

“E quem tem vendido o sal para as vacas das fazendas? As vacas são melhores que nós, Padre Linhares?” (Idem. pg. 92)

A crítica social de Arguedas sobre a naturalização dessas desigualdades vai além do eixo estritamente político, chegando a colocar os efeitos secundários ou reticulares que pode ter essa forma de dominação. Uma passagem marcante se refere à propagação de uma peste que, segundo as acusações das personagens, teria sido causada pela opressão dos brancos, responsabilizados pelas condições de miséria em que viviam os índios e que facilitavam assim o irrompimento deste tipo de doença.

Outra perspectiva quijaniana que fica evidente através do levante das *chicheras* é a

contestação da ordenação das relações de gênero em torno da colonialidade de poder. As mulheres são as líderes do movimento revoltoso, ao passo que os homens, mesmo seus maridos, têm presença opaca e não significativa. A ação política, assertividade relacionada com maior frequência ao gênero masculino, é, entre os *indígenas* e mestiços, sem que isso represente uma caracterização fálica, colocada nas mãos das mulheres.

A desconstrução dessas categorias encontra seu ponto alto na passagem da dissolução da identidade de Dona Felipa, líder das chicheras, enquanto corpo. Arguedas não permite que se tenha absoluta certeza sobre o destino da personagem, ficando a sua morte apenas sugerida. O xale de cor laranja vivo que marca a sua presença em todo o livro é então amarrado a uma cruz sobre o rio, como sinal de repressão ao movimento. É então que, já se imaginando que este seria o fim desta presença, entra em cena a boba, a louca, já por definição uma a-social, esvaziada de função ativa, que escala a cruz, agarra o xale e foge vestida com ele, reencarnando uma imagem de Dona Felipa. Isto porque, como em Quijano, a corporalidade é o nível decisivo das relações de poder, e assim libertar-se da noção de que o corpo implica a pessoa é sinônimo de libertar-se do uso da exploração desse corpo pela colonialidade.

As reivindicações que faz Arguedas, se vê, não se limitam a uma demanda por atenção para aqueles que considera problemas sociais no Peru de seu tempo. Faz mesmo uma apologia aos formatos sociais que devem ser contemplados para promoção de uma reforma.

Em *Os Rios Profundos* isto se demonstra com o caráter de massa que tem a revolta das chicheras que, reunidas, conseguem o apoio de parte da população, obtendo sucesso na invasão de uma grande fazenda e redistribuição de seu estoque de sal.

Dona Felipa, a líder das chicheras, caracterizada por sua capacidade de denúncia da desigualdade, é uma heroína; bem como Ernesto, o protagonista, por servir como ponte para o leitor. E, através destas personagens, o que se ouve é o próprio Arguedas.

5. Conclusão

A obra de Jose Maria Arguedas é de tal sensibilidade que nos permite visualizar com clareza o conteúdo simbólico dos conflitos de formação identitária vividos no Peru no começo do século XX. Conhecer, através da literatura, este universo é a oportunidade de estabelecer uma ponte com o real para a compreensão dos conceitos teóricos que formula o sociólogo Aníbal Quijano.

A relação entre as ciências sociais e a literatura, a segunda como apoio interpretativo da primeira, ainda tem muito a ser explorada. O texto de *Os Rios Profundos* não esgota a complexidade da realidade peruana deste período histórico ou tampouco ilustra os conceitos quijanianos em sua totalidade. A qualidade do texto está antes em situar o leitor, dar corpo à voz que reivindica uma autonomia latino-americana. 🌀

NOTAS

*Aluna graduada no curso de bacharelado em Sociologia da Universidade de Brasília em 12/2010. Este artigo foi produzido sob a orientação da professora Rita Laura Segato enquanto a autora cursava a graduação. Atualmente é mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. Bolsista CNPQ. E-mail: laylajorge@gmail.com

[1] Trecho da carta livremente traduzido do original: “A Quijano le parecían malos los dos capítulos propiamente dichos (II y III) por las mismas razones que me hacían dudar a mí de su calidad: no reflejaban fielmente la realidad de Chimbote. Felizmente la novela, para ser tal, tiene que ser el reflejo de lo que soy yo y a través del mío, si es posible, el reflejo de Chimbote: de ese inaprensible hervidero humano y a través de ese hervidero, mi propio hervidero que es fenomenal, del Perú actual y del descomunadamente no diría que martirizado sino acicateado hombre actual. Las criaturas que alcancé a crear en mis novelas anteriores son la huella tenaz de las que conocí en el Perú y con las que me identifiqué y por lo mismo las modifiqué, caricaturicé o idealicé hasta el infinito”

[2] Índios que pertencem às fazendas (rodapé original do texto).

[3] Lugar onde se vende a *chicha*, bebida fermentada a partir do milho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGUEDAS, José Maria: **Os Rios Profundos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977

_____: **Las Cartas de Arguedas**. Organización de John V. Murra e Mercedes López-Baralt. Peru: Universidade Pontifícia de Peru, 1998.

QUIJANO, Aníbal: **El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina**. Panamá: Revista Tareas – CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos, Justo Aroseman, Nro. 119, 2005.

_____: **Dominacio y Cultura: Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú**. Lima: Mosca Azul Editores, 1980

_____: **Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru**. São Paulo: Revista de Estudos Avançados, vol. 6, nº16, 1992.

_____: **Colonialidade y Modernidade/Racionalidade**. Lima: Peru Indígena, vol 13, nº 29, 1991.

_____: **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. Lima: Libros yArtes. Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú, n. 10, 2005.

_____: **El fantasma del Desarrollo en América Latina**. Caracas: Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, vol 6, nº2, 2000.

_____: *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. in: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

SCHWARTZMAN, Simon. **Bases do autoritarismo brasileiro**. Rio de Janeiro, Campus, 1988.

AUTORIDADE E DISCURSO: UMA ANÁLISE DA TRAJETÓRIA DE MÁRIO PEDROSA

*Guilherme Marcondes

Cite este artigo: MARCONDES, Guilherme. “Autoridade e Discurso: Uma análise da trajetória de Mário Pedrosa”. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p.62-79, agosto 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de agosto de 2011.

Resumo: Este artigo fala sobre Mario Pedrosa, um ator fundamental nas mudanças ocorridas no *campo artístico*, sobretudo na cidade do Rio de Janeiro. Assim, procuro entender como, através de seu discurso, Mário Pedrosa adquire autoridade frente ao *campo da arte*. Autoridade esta, que lhe consagrou com um lugar de prestígio no quadro da *intelligentsia* brasileira no século XX, tendo seu discurso contribuído para a constituição do *campo da crítica de arte*, e também para uma transformação no *campo das artes plásticas*. A investigação está influenciada pelas noções de *Campo Social*, de Pierre Bourdieu, de *Configuração* de Norbert Elias e de *Círculo Social*, em Georg Simmel.

Palavras-chave: Autoridade – Discurso - Mário Pedrosa - Concretismo – Crítica de Arte.

1. Introdução

O projeto a que este trabalho está vinculado busca entender as mudanças ocorridas na década de 1950, em relação ao que seria a modernidade, e para tal, o projeto estuda a relação entre a estética concretista e o programa modernista, que seriam diferentes dos preconizados no contexto da Semana de Arte Moderna de 1922. Porque o que se procurava no período da Semana de 1922, nas artes, era tentar definir o que é o ser brasileiro, sendo assim havia como pauta um projeto de Nação para a sociedade brasileira, que buscava a construção de uma identidade nacional. Já no contexto da arte concreta tinha-se um projeto social de Modernização que visava à emancipação da arte, para haver liberdade de expressão e da criatividade, a fim de uma emancipação total do ser humano. Nesse contexto, entre outros atores sociais, contou-se com a figura de Mário Pedrosa que por sua ação social foi influência fundamental para fundamentar, conceituar e legitimar o projeto estético e modernista da década de 1950. E por isto, dentre outras coisas, Pedrosa é atualmente percebido como tendo sido uma espécie de mentor dos artistas concretistas da cidade do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem como objeto Mário Pedrosa, por ele ter sido um dos atores sociais que contribuíram para a institucionalização da crítica de arte, sendo em meados do século XX uma

das pessoas que levaram a cabo esta profissão. A relevância em se fazer uma pesquisa sobre Pedrosa está no fato de ele ter contribuído para a construção do ideário nacional de modernidade. Após se ter tomado dimensão da vasta produção, e da influência que Pedrosa exerceu sobre artistas e políticos, viu-se como válido investigar como ele conseguiu que seus discursos fossem apreendidos e tomados como verdade por outros atores sociais. Em outras palavras, busca-se entender como Mário Pedrosa se constituiu como uma autoridade em termos de crítica de arte. Embora este trabalho enfoque, sobretudo, sua atuação como crítico de arte, vale também lembrar que Pedrosa teve intensa atividade na militância política de esquerda e que se recorrerá a esta nos momentos de maior contato entre estes dois campos, pelos quais Pedrosa transitou.

Esta pesquisa faz um levantamento biográfico sobre Mário Pedrosa, empreitada ainda não feita com profundidade. Recorre-se à leitura da autobiografia de nosso personagem. Outras fontes utilizadas são os apanhados de dados biográficos sobre Pedrosa, que foram feitos por Otília F. Arantes e por Mary Houston, esposa de Mário. Os apanhados dos dados biográficos de Mário Pedrosa nos permitem compreender os caminhos que nosso ator social percorreu, sobretudo, em sua formação, que o levaram a ter um discurso diferenciado e legitimado, não só no Brasil, a partir de meados da década de 1940. A leitura e a análise de entrevistas concedidas por Mário Pedrosa e por outras pessoas que participaram de sua rede social, que concederam entrevistas ao NUSC (Núcleo de Pesquisa de Sociologia da Cultura, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, da UFRJ), em virtude do projeto: “Casa Aberta: Conversas com Mário Pedrosa”, financiado pela FAPERJ, também constam entre nossas fontes. Estas entrevistas nos permitem obter mais dados da biografia de Pedrosa, e nos ajudam a compreender a dimensão que Pedrosa tomou em seu tempo. Para fundamentar as bases de nossa pesquisa, são ainda acionados os acervos Mário Pedrosa da Biblioteca Nacional, o do Centro de Estudos Mário Pedrosa (CEMAP/CEDEM) da Universidade do Estado de São Paulo (UNESP) e o da FUNARTE. Estes acervos contam com entrevistas, artigos, livros e correspondências de Mário Pedrosa, fundamentais para nossa análise. Em alguns momentos houve a necessidade de se recorrer, para melhor compreensão da biografia de Mário, à leitura e a análise de suas críticas, que compreendem o período que vai do início de seus trabalhos, na década de 1920, até meados da década de 1940, isto porque a partir deste momento ele já se encontrava consolidado na carreira de crítico, sendo aqui interessante o caminho que ele percorreu até conseguir consolidar sua carreira.

2. Anos de Formação

[...] não podemos compreender o que ocorre a não ser que situemos cada agente ou cada instituição em suas relações objetivas com todos os outros. É no horizonte particular dessas relações de força específicas, e de lutas que têm por objetivo conservá-las ou transformá-las, que se engendram as estratégias dos produtores, a forma de arte que defendem, as alianças que estabelecem, as escolas que fundam, e isso por meio dos interesses específicos que são aí determinados. (BOURDIEU, 1983).

Para entender como Mário Pedrosa consegue criar um discurso que é tomado como verdade por artistas de sua época, e por artistas contemporâneos, tendo ele referências a sua obra mesmo hoje em dia, empreende-se um tipo de análise que leve em conta sua trajetória intelectual. Para tanto, leva-se em consideração não apenas as estruturas e relações de disputa no interior do *campo*, mas também as características *psicogenéticas* e *sóciogenéticas* de sua personalidade (ELIAS, 1995), o momento em que viveu e a relação com os *círculos sociais* (SIMMEL, 1977) pelos quais transitou. Isto, para *pensar relacionalmente* (BOURDIEU, 1983) o espaço sócio-cultural e as características pessoais que envolvem Mário Pedrosa. Esta análise levará em conta os constructos teóricos de Georg Simmel, Norbert Elias e Pierre Bourdieu. As obras destes autores são modelos de análise relevantes para se entender situações individuais, de formação de discursos e de relações entre os indivíduos, nos níveis macro e micro social.

A fim de demonstrar a construção do indivíduo Mário Pedrosa, conforme já se explicitou, é utilizado, também, o constructo teórico de Georg Simmel, para quem na modernidade uma pessoa pode participar de vários *círculos sociais*, sendo o primeiro o gerado pela família, e os outros os que vêm com o tempo, quando da iniciação profissional, por exemplo. A participação do indivíduo, nestes círculos de relação contribui para que se constitua a personalidade do Eu, que aparece como uma unidade em si, que recebe influências externas, mas é capaz de agir sobre elas a partir de seus interesses. Utiliza-se esta noção para se falar de Mário Pedrosa, e, tentar minimamente, reconstruir os círculos sociais dos quais ele participou. A construção deste texto tentará seguir, portanto, a linha temporal da trajetória de vida de Mário, ressaltando os círculos sociais que foram essenciais para que ele obtivesse a distinção cultural, que lhe permitiu romper com o que era então estabelecido como o padrão a ser seguido na sociedade de sua época.

No Engenho Jussaral, município de Timbaúba, Pernambuco, em 25 de abril de 1900, nasceu Mário Xavier de Andrade Pedrosa, resultado do casamento entre Pedro da Cunha Pedrosa e Antonia Xavier de Andrade Pedrosa, sendo o sexto filho em uma família com dez filhos. Vale atentar para o fato de que Mário nasceu em uma família que decaiu economicamente na transição do século XIX para o XX, pois seus avós paternos então dedicados a atividade na lavoura, migram para a atividade comercial, e foram à falência, este fato aparece muito marcado na autobiografia de Pedro da Cunha Pedrosa que ressalta ter nascido “sob o signo da pobreza” (PEDROSA, P., 1937). Esta representação, de Pedro Pedrosa, fez com que ele se esforçasse para reconstruir o status econômico de sua família. Apesar da dilapidação financeira que sofreu, a família de Mário Pedrosa manteve seu *habitus* de classe dominante, ou seja, embora tenha passado por uma dilaceração em seu capital financeiro a família dos Pedrosa permanece entre os ramos dirigentes da sociedade, o que nos permite considerá-la dominante em termos culturais, pois com a ampliação no número de instituições estatais os membros das famílias empobrecidas da classe dominante migraram para atividades burocráticas na máquina estatal, o que lhes permitiu resgatar socialmente o status de suas famílias, esta situação permitiu a conservação dos contatos sociais que lhes ajudaram na boa

educação de seus filhos (MICELI, 1979). Diante deste contexto, e em tempos de sociedade patriarcal, a família extensa dos Pedrosa desfrutou de contatos sociais de grande influência. Graças à ajuda dos parentes, Pedro Pedrosa, conseguiu sagrar-se advogado, e obteve proeminência em uma carreira de burocrata do Estado. Quando Marechal Deodoro foi deposto, o governador Venâncio Neiva também foi, o que implicou em que quem lhe apoiava também caísse no ostracismo junto a ele, e dentre estes estava o pai de Mário. Tempos depois, com uma situação política que lhe foi favorável, o pai de Mário retornou a função política, e permaneceu ligado a esta carreira mais burocrática até o fim de sua vida, tanto que sagrou-se senador da República. Enfim, Pedro Pedrosa conseguiu reconstruir a condição financeira da família Pedrosa (PEDROSA, 1992).

O capital cultural da família Pedrosa em conjunto com a reconstrução financeira acima citada permitiram que, em 1913, Mário Pedrosa fosse enviado à Bélgica por seus pais, a fim de estudar em um colégio católico, já que Mário apresentava alguns problemas de comportamento, que na visão de sua família atrapalhavam seu aprimoramento intelectual. Entretanto, o responsável por acompanhar Mário e seus amigos, o poeta paraibano José Vieira, adoeceu. O ocorrido fez com que Mário Pedrosa tivesse seu destino alterado e acabasse na cidade de Lausanne, Suíça, matriculado em um colégio de base protestante. Como argumenta sua filha, Vera Pedrosa, em entrevista concedida ao NUSC em 28 de novembro de 2008 [1], este fato causa um choque cultural, já que Pedrosa advinha de uma família tradicional católica, Mário tinha até mesmo como tio agnato o vigário Francisco Raimundo da Cunha Pedrosa. Mário voltou ao Brasil, em fins de 1915, por conta da Primeira Guerra Mundial que atingiu a Europa em 1914.

Já sobre este momento inicial, se podem ressaltar alguns pontos importantes da vida de Mário Pedrosa, um é a educação que recebeu que lhe permitiu ser um homem cultivado. E o outro, é que mesmo sendo católico Mário foi para um colégio protestante e se adaptou, tendo nesse momento contato com outra forma de ver o mundo, fato que ajudou em sua formação, pois fez de Mário Pedrosa dono da tolerância cultural exigida de homens do mundo, homens cosmopolitas.

3. Formação política e artística

Segundo dados da cronologia biográfica redigida por Mary Houston Pedrosa, esposa de Mário, na época da exposição em homenagem ao crítico organizada por Jean Boghici em 1980, no ano de 1918 é criado um decreto, em virtude da gripe espanhola, que permitiu que Pedrosa ingressasse na Faculdade de Direito da Universidade do Rio de Janeiro, em 1919. Aquele decreto aboliu a necessidade de se fazerem exames para o ingresso no ensino superior. Exames em que Mário tinha sido reprovado, graças a seu mau desempenho na prova de história natural, ou seja, se não fosse o referido decreto, Mário, teria retardado seu ingresso no ensino universitário.

Ao ingressar na Faculdade de Direito, Mário Pedrosa inseriu-se em um novo círculo social, que contribuiu para sua formação política [2]. Também neste período de sua vida com seus amigos da Faculdade, Mário, passa a freqüentar em Niterói uma espécie de salão literário, na casa de

Arinda Galdo, que anos depois viria tornar-se sua sogra. No salão literário e no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, tem-se outro círculo social de Mário Pedrosa. Nestes espaços ele conheceu inúmeras pessoas que foram expoentes na política, na música, na literatura e nas artes plásticas [3], dentre estas pessoas a própria irmã de Mary, Elsie Houston, que foi uma importante cantora lírica, e ajudou a que M. Pedrosa conhecesse pessoas importantes no mundo artístico tanto no Brasil como na Europa, em inícios do século XX.

A circulação pelas rodas que ditavam o que era culturalmente aceito, contribuiu para que Mário tivesse seu conhecimento enriquecido e estivesse inteirado do que havia de novo em seu tempo. O próprio Mário Pedrosa percebia que aqueles círculos sociais dos quais participava lhe deram acesso a pessoas eminentes:

Mário: Sim, conheci Pixinguinha, Donga muita gente... Para isso ajudava o fato da Elsie ser minha cunhada. Em Washington fiquei conhecendo Camargo Guarnieri, sobre quem também escrevi muito. Quando mudei para São Paulo em 26, fiquei muito amigo de Mário de Andrade. Fui eu quem lhe dei seus primeiros livros marxistas. A esta altura ia abandonando a música, me interessando mais por política, mas sempre tinha muito amor às pinturas, indo muito a museus. Em Lausanne eu era péssimo aluno de desenho e tinha um professor muito severo que dizia que eu tinha uma sem-jeitice total (risos). Sei que o que me escapava de ganhar zero era minha capacidade de ver, apreciar e discutir as coisas com ele.

Ziraldo: Quer dizer que você era um crítico vocacional [4].

Após sua formatura como bacharel em direito, em 1923, Mário foi nomeado Promotor em Palma, mas recusou o cargo e foi para São Paulo onde assumiu a posição de Fiscal Interino do Imposto de Consumo, cargo que também abandonou em pouco tempo. Neste período, trabalhou também no *Diário da Noite*, exercendo crítica literária, passando a freqüentar o círculo social dos intelectuais paulistas da época, como Mário de Andrade e Plínio Salgado, e constituindo a experiência jornalística que seria acionada como vivência capaz de lhe conferir legitimidade no momento de conversão ao papel de crítico de arte. Mesmo travando contato com os intelectuais paulistas, M. Pedrosa, anos mais tarde vinculou-se a outras tradições. Pois, a crítica de arte paulista até a década de 1940 esteve preocupada com o uma discussão em torno de proposições estéticas do modernismo, assim intelectuais como Sérgio Milliet e Mário de Andrade com seu posicionamento demonstram que em São Paulo a discussão em torno do abstracionismo poderia levar a sociedade a tornar-se um todo estéril. Tendo o oposto ocorrido na cidade do Rio de Janeiro, que teve, também na década de 1940, Mário Pedrosa como um dos construtores da tradição em crítica de arte da cidade. Falando a partir do Rio de Janeiro M. Pedrosa preocupou-se com o problema do abstracionismo em artes plásticas, valorizando as temáticas levantadas neste tipo de arte, e, não demonstrando preocupação e mesmo se opondo as temáticas: nacionalista e realista, tão caras a tradição paulista, em crítica de arte.

No ano de 1925, Mário Pedrosa se filiou ao Partido Comunista Brasileiro, iniciando neste momento mais ativamente sua atuação na militância política. M. Pedrosa dois anos após seu ingresso no partido foi enviado à Europa, a fim de estudar na Escola Leninista de Moscou, para poder contribuir com a luta do partido. Por problemas de saúde ele acabou por não chegar a seu destino final, e ficou durante algum tempo na Alemanha, onde teria participado de enfrentamentos contra os nazistas nas ruas de Berlim. Durante sua estada na Alemanha, Mário, começou a estudar na Faculdade de Filosofia da Universidade de Berlim, travando contato com a sociologia, a gestalt, a estética e a filosofia, graças ao contato com os professores: Breysig, Sombart, Volkelt, Sprengel e Thurnwald. Os conhecimentos adquiridos na Universidade de Berlim foram um diferencial na forma com que Mário passou a tratar a questão da arte anos mais tarde. Embora, conforme chama a atenção Otilia Arantes, Pedrosa só viesse a elaborar a experiência do contato com a Psicologia da Forma anos mais tarde, quando, “ao ler uma entrevista de um jovem pintor francês não figurativo, Atlan, sobre o caráter fisionômico afetivo de suas telas” (ARANTES, 2004), retornaria aos ensinamentos da Universidade de Berlim para redigir a tese do concurso para a cátedra de História da Arte da Faculdade Nacional de Arquitetura, é importante perceber que a experiência e a auto-imagem do homem do mundo, de Mário, só poderiam ser construídas graças aos seus anos de formação.

Mário Pedrosa é um ator social que teve inúmeras rupturas em sua vida intelectual, e, acredita-se que a subsequente, uma das primeiras, é fundamental: Ainda em sua estadia na Alemanha, entre 1927 e 1929, Mário travou contato com o pensamento de Leon Trotski, aliando-se a este em sua luta política. Como Trotski rompe com Stalin e o Partido Comunista Brasileiro ficou do lado do segundo, Pedrosa acabou rompendo com o PCB, por ter aderido ao movimento trotskista, tendo até ocupado o cargo de secretário na IV Internacional Comunista, que se opunha aos preceitos do Stalinismo. A adesão de Mário Pedrosa ao trotskismo o inseriu em um novo círculo social, que lhe trouxe novas perspectivas em termos políticos e até mesmo artísticos.

Em 1928, Mário foi à Paris para o casamento de Elsie Houston com Benjamin Péret, tendo conhecido neste momento Pierre Naville, André Breton, Yves Tanguy, Joan Miró e o grupo de escritores surrealistas de que faziam parte Aragón e Paul Eluard, e acabou ligando-se a este grupo de personagens que também demonstravam apoio as idéias de Trotski. Outro ponto que sua amizade com Elsie favoreceu é que ele acabou sendo convidado a escrever sobre Villa Lobos, para a *La Revue Musicale*, com um artigo sob o título “*Villa-Lobos et son peuple, le point de vue brésilien*”. O fato de ser cunhado de Elsie Houston contribui novamente para a ampliação dos círculos sociais de Mário Pedrosa, que até então não possuía um nome de peso no mundo das artes para escrever sobre o afamado Villa-Lobos, com quem manteve um contato próximo para elaboração de seu artigo.

Ao retornar ao Brasil, em 1929, Mário Pedrosa fundou com outros simpatizantes do trotskismo o grupo Bolchevique Lênin, e passou a trabalhar para *O Jornal*, quando foi preso pela primeira vez, por sua militância de esquerda. Após sua soltura, foi preso novamente, em 1930, por

distribuir panfletos no dia 1º de Maio na Praça Mauá, e neste período seu grupo trotskista, chamado Bolchevique Lênin, lançou o jornal “*A luta de classe*”.

O início da década de 1930 foi o período de maior atividade política na trajetória intelectual de Pedrosa, em que ele até mesmo dirigiu uma coleção de textos marxistas para a Casa Editora Unitas, com outros companheiros da militância política. E, é desta época um de seus textos mais reconhecidos e elogiados, que une arte e política, “*As tendências sociais da arte e Käthe Kollwitz*”. Mário Pedrosa produziu este texto em virtude da visita da gravurista para expor suas obras em São Paulo. Neste trabalho ele defende a arte realista, uma arte social e figurativa, que contribuiria para a conscientização das pessoas em prol ao advento da revolução proletária, o que traria o tão sonhado socialismo para a ordem do dia. Nove anos mais tarde, em 1942, Pedrosa escreveu uma crítica sobre a obra de Cândido Portinari, chamando a atenção para os aspectos da obra que remetiam à temática social, embora categorias como *pura criação* e questões de figura e fundo começassem a surgir em seu trabalho, o que chama a atenção é a idéia de que a discussão posta pela figura é ela mesma reforçada pela forma capaz de causar *drama plástico*, com eficácia simbólica.

No entanto, a posição de Mário Pedrosa em favor a uma arte realista também será alterada, sendo esta uma ruptura de grande importância, no período de sua vida aqui abordado. Mas seria esta posição contraditória? Para muitos sim, pois deixar de defender uma arte que se pretendia capaz de demonstrar a condição de exploração do proletariado, para defender uma arte abstrata e concreta, deu margem a comentários no sentido de que Pedrosa teria traído, com este ato, os preceitos da esquerda socialista. Contudo, não se partilha desta visão – não que se pretenda fazer às vezes de advogado de defesa de Mário Pedrosa -, pois Pedrosa não demonstra uma atitude contraditória, já que mesmo defendendo outro tipo de arte seus princípios e suas intenções de mudança social permaneciam os mesmos. A proposta concretista, de Mário Pedrosa, também era de uma inovação para a sociedade, também buscava trazer mudanças para a estrutura social, através de uma nova forma de se encarar o mundo. É possível dizer que Mário Pedrosa continuou a defender uma arte engajada politicamente.

Graças à sua intensa atividade política na década de 1930, tem início um período de grandes perseguições políticas a Mário Pedrosa, o que culminou em que ele tivesse que fugir do Brasil, em 1937, com os documentos de um amigo, e, segundo reza a lenda, Mário Pedrosa teria saído do país em um navio controlado por nazistas, sendo obrigado a deixar sobre sua cama um livro de Goethe, para despistar o camareiro do navio que o observava. Enfim, o destino desta tensa viagem foi Paris, onde Mário participou ativamente do jogo político, e após o Congresso da IV Internacional, M. Pedrosa, assumiu o posto de secretário e, em 1938, foi enviado aos Estados Unidos já que o secretariado da IV ficaria sediado naquele país. Mário e Mary trabalharam no Boletim da União Panamericana (Antigo nome do corpo permanente da Organização dos Estados Americanos (OEA)), na cidade de Washington, após um período em Nova Iorque, onde Mário fez alguns trabalhos até para o MoMA (Museum of Modern Art).

Em Nova Iorque, Mário Pedrosa, ficou próximo de agentes intelectuais do campo artístico do país, tendo mantido contato com James Burnham, Max Shachtman, Clement Greenberg e Meyer Schapiro (MARI, 2006). Em contato com os participantes da *Partisan Review*, Mário se aproximou de novas leituras do que seria uma arte revolucionária. Perseguidos pelo stalinismo na URSS, artistas receberam apoio tanto de intelectuais norte-americanos quanto de Trotski, que influenciou a redação do “*Manifesto por uma Arte Revolucionária Independente*”, escrito por Breton e Diogo Rivera. Mário mostrou-se coerente com sua posição política, já que então trotskista seguia claramente idéias contidas naquele manifesto, redigido na Cidade do México, em 1925, onde se encontra a seguinte reivindicação:

“O que queremos:

a independência da arte - para a revolução

a revolução - para a liberação definitiva da arte.”

Essa reivindicação tem sua razão de ser, porque Trotski começou a defender que a arte não deveria ser controlada por preceitos políticos ou quaisquer outros, assim, a arte também teria necessidade de liberdade de expressão, pois só com sua emancipação as pessoas poderiam expressar o que sentiam e pensavam em sua plenitude, e aí sim se alcançaria a *emancipação humana* de que Karl Marx falava. Com esta posição o trotskismo posicionou-se contrariamente aos preceitos stalinistas, que defendiam a arte realista, arte esta também incentivada pelo governo liberal de Franklin D. Roosevelt, que teve a tarefa de reconstruir física, econômica e patrioticamente seu país após a crise de 1929. Esta briga ficou bem marcada no contexto norte americano, tendo uma oposição entre a Frente Popular de um lado e Meyer Schapiro e Lynn Ward de outro. Estes últimos se posicionando contrariamente à arte nacionalista defendida pela Frente Popular, diziam que o tipo de arte protegida pela Frente continuava a ser uma arte de classe dominante, desta forma Schapiro e Ward se aproximaram da visão trotskista, tendo sido fundado, em 1937, por Meyer Schapiro, William Phillips entre outros, um movimento anti-stalinista (MARI, 2006).

A postura inovadora de Trotski, Breton e Rivera, em relação à arte, e, os contatos com o círculo social dos críticos de arte norte americanos, exerceram influencia sobre a visão de Mário Pedrosa que tempos depois se opôs à arte figurativa. A obra de Cândido Portinari, que antes era digna de elogios de Mário Pedrosa, foi criticada no artigo “*Impressões de Portinari*”, com o crítico pedindo novos rumos à obra do artista:

Portinari está diante, talvez, de um impasse. Mas pode ser que seja também diante do futuro. A volta à grande arte sintética, presidida pela arquitetura, que foi perdida com o início da era capitalista, anuncia-se. A pintura já marcha para essa integração com o afresco e a pintura mural moderna. Portinari sente esta atração. Como se deu com Rivera, com a escola mexicana, aliás, a matéria social o

espreita. A condição de sua genialidade como pintor está ali. É como uma espécie de esfinge da lenda grega: trata-se para de ‘decifrá-la’ ou de ser ‘devorado’. (PEDROSA, M., 1949).

Mário não deixou de reconhecer o valor do trabalho de Portinari, e outros artistas figurativos, mas ele deixou explícito no artigo “*O painel de Tiradentes*”, que embora Portinari fosse um grande pintor quando fez o painel sobre Tiradentes, que ficou exposto no Automóvel Clube, recaiu em alguns erros em sua composição, pelo fato de se ater demais aos fatos históricos, tentando assim, refletir a realidade total do contexto empírico (em linhas gerais, proposta da corrente a que Portinari é vinculado, o realismo social). O anteriormente exposto fica claro no seguinte trecho:

Cabe, (...) vencer as dificuldades do assunto e quando necessário, violar, desrespeitar a verdade conjuntural da história, em nome da verdade artística. É, aliás, mantendo-se fiel à última que o pintor pode mais facilmente transpor, para o plano estético, a natureza profunda do que vai representar. Sua intuição alcança sugestões mais originais do que a narração seca, segundo a letra dos textos. O exemplo dos Meissoniers & Cia. Está aí para exorcizar os artistas contra essas preocupações do realismo histórico, ao pé da letra. (PEDROSA, M., 1998).

Por estes pequenos trechos aqui apresentados, se percebe uma diferença no vocabulário de Pedrosa em relação às artes e no que este defende como sendo a arte que está na ordem do dia.

A junção dos vários conhecimentos disciplinares que adquiriu ao longo da vida, e o pertencimento a inúmeros círculos sociais distintos contribuiu para que Mário Pedrosa conseguisse romper com as idéias dominantes no campo artístico brasileiro, tendo trazido novidades e inovações para a forma como se encarava a arte. Vale ressaltar também, que apesar de se opor a velhos cânones do campo artístico, Pedrosa, com sua atitude oposicionista não deixa de estar legitimando e consolidando o campo artístico, e mesmo seu próprio nome dentro deste campo, como sendo de uma pessoa habilitada a falar sobre e em nome da arte. Por trazer propostas consideradas inovadoras para o campo da arte no Brasil, e estar entre os personagens que constituíram o campo da crítica de arte no país, tem-se em mente que Pedrosa conseguiu legitimar e trazer uma aceitação de seu nome como o de um “verdadeiro” crítico de arte. O fato de Pedrosa ser considerado legítimo para falar sobre arte nos surge mesmo na frase de Ziraldo destacada acima, onde este coloca Mário Pedrosa como um “crítico vocacional”, ou seja, alguém que nasceu para ser crítico, não esquecendo que os indivíduos trazem em si características próprias de suas personalidades, pode-se dizer que a questão da vocação faz com que se apele a um inatismo para explicar fatores que se processam também através das interações sociais.

A trajetória de Mário Pedrosa foi marcada por viagens, nas quais ele conheceu diferentes pessoas e culturas, no entanto ele conseguiu aplicar de maneira profícua o que aprendeu por ter uma característica essencial: tolerância. Característica esta que pressupõe uma flexibilidade e uma adequabilidade a novas situações e contextos. Não se pretende reduzir a legitimidade alcançada por M. Pedrosa a um traço psicológico, mas o fato de ser tolerante é fundamental para que ele tenha

acionado e se inserido nos mais variados círculos sociais. A forma como enxergava o mundo foi também construída pela participação nestes diferentes círculos sociais. A participação em círculos variados contribuiu para que Mário recebesse as mais recentes idéias, que fervilhavam no século XX, ele as adaptou cada uma à forma como vislumbrava o mundo, e desta junção saíram suas inovadoras idéias sobre arte. É interessante perceber, que Mário Pedrosa não só recebeu passivamente as idéias dos círculos sociais de que fazia parte, ele também agiu sobre elas e acabou por unir diferentes campos e noções, praticamente impensáveis de relacionar-se no momento em que vivia. Como se mostrou sempre um homem aberto ao novo M. Pedrosa apresentou inúmeras rupturas em sua trajetória, como já foi destacado, tendo agregado distintas idéias ao seu pensamento, estando aí um dos motivos para o caráter inovador de seu discurso.

Mário Pedrosa pode ser enxergado como alguém cosmopolita, graças a sua transitoriedade geográfica, tendo ele não deixado de experienciar de forma diferenciada o mundo em suas propriedades objetivas e subjetivas. O que é perceptível quando se vê os referenciais em que pautava seus trabalhos, que uniam disciplinas diversas para tecer explicações e metas para o mundo e suas contradições. Neste sentido, é possível dizer também que Mário nos aparece como não portador de uma atitude blasé perante o mundo. A atitude blasé se processa, sobretudo na modernidade e faz com que o indivíduo deixe de fruir das situações do cotidiano. Não percebemos em Pedrosa a apatia trazida pela atitude blasé, pois, como se ressaltou, seus trabalhos demonstram o contrário a esta característica, seus trabalhos levam em conta as diferenciadas interações e contradições da sociedade que atormentavam M. Pedrosa, que de tão chocado com o mundo a sua volta queria mudá-lo e acabar com suas contradições, o que se nota em sua postura política, mesmo em arte.

Neste período aqui explicitado não se percebe atividade permanente de Mário Pedrosa em busca de sua subsistência, acreditando-se que ele dependeu financeiramente da família por anos além do que seria habitual para o padrão em princípios do século XX. Não é que M. Pedrosa não tenha trabalhado durante estes anos, o que seria contraditório dizer após o que se descreveu, contudo, o que se percebeu na trajetória de Pedrosa, é que ele só irá se estabilizar financeiramente na década de 1940, período em que vai se consolidar como crítico de arte. O tempo que Mário dedicou a sua formação foi marcado por vasta transitoriedade geográfica e social. Os conhecimentos adquiridos durante seus anos de formação, que vemos indo até seus 45 anos de idade, e obtidos por sua participação em variados círculos sociais, aparecerão claramente anos mais tarde em sua trajetória. Ele unirá, por exemplo, seus conhecimentos apreendidos na Universidade de Berlim e sua postura política frente às artes para escrever a tese “*Da natureza afetiva da forma na obra de arte*”, entre 1948 e 1949. Esta tese é um dos fatores responsáveis para a consolidação do nome de Mário Pedrosa no hall dos mais importantes críticos de arte do Brasil.

4. A “ruptura” com a militância

Em inícios de 1940, foi publicado na imprensa trotskista norte americana um artigo de Mário Pedrosa em defesa da posição de algumas pessoas do movimento da IV Internacional, que se opunham a visão de Trotski em relação à militância, opondo-se a defesas incondicionais do que se via na política da URSS. Este artigo repercutiu de forma negativa dentro do movimento. Tempos depois, nos números 17 e 18, do semanário *Vanguarda Socialista*, M. Pedrosa publica aquele texto pela primeira vez no Brasil, e como introdução a ele, para explicitar suas conseqüências e seu argumento geral, diz:

De passagem, o artigo revela (...) ao público a *intransigente posição de Trotski* na questão da defesa incondicional da Rússia, com Stalin e tudo, enquanto ali não fosse restaurada a propriedade privada dos meios de produção, e as últimas conquistas da revolução permanecessem, isto é, a propriedade estatizada, o monopólio do comércio exterior e a planificação econômica. [grifo meu].

Quando no México, Trotski, reformula o quadro do secretariado da IV Internacional, Mário e seus companheiros, que também defendiam que deveria haver uma nova forma de militância, acabam sendo deixados de fora dos quadros da IV Internacional. Essa exclusão do secretariado fez M. Pedrosa rever sua posição política e se afastar do trotskismo, embora tenha permanecido com sua visão em favor da militância de esquerda.

Mário Pedrosa retornou ao Brasil em 1941, passando por vários países, como Peru e Bolívia, só que ao chegar acabou preso, sendo necessária a intervenção de seu pai (que fora Senador e Ministro do Tribunal de Contas) para que ele fosse solto. O convite do presidente da União Panamericana, para que o casal Pedrosa voltasse a trabalhar nos Estados Unidos, veio a calhar. E, Mário foi liberto com a condição de que embarcasse imediatamente de volta aos Estados Unidos, e foi logicamente isto que ele fez.

Ainda que não afastado das questões políticas que lhe eram extremamente caras, na década de 1940, uma nova fase na vida de Pedrosa se inicia com ele mais voltado para as questões artísticas. Isto também, graças ao novo círculo social que ele passou a freqüentar, já que conheceu Paulo Bittencourt e Niomar Muniz Sodré, através de Edmundo Muniz, seu amigo de militância e primo de Niomar. Ainda em Nova York, Mário Pedrosa, passou a escrever para o jornal *Correio da Manhã*, onde publicou sistematicamente suas críticas de arte. A atividade jornalística que passou a exercer e sua amizade com o pintor Alexander Calder contribuíram para que M. Pedrosa começasse a escrever sobre arte em termos próprios ao mundo da arte, acionando para tal os conhecimentos que adquiriu quando estudou filosofia e ciências sociais, na Universidade de Berlim. Com o visto, de ida para a Europa, negado pelo governo norte-americano, Pedrosa retornou ao Brasil haja vista uma situação política mais tranqüila. No Rio, fundou o semanário *Vanguarda Socialista*, para defender a criação de um partido socialista. No periódico, passou a defender os ideais de uma esquerda democrática, e convidou Pagu para manter a seção de crítica literária e de arte em que condenou freqüentemente os limites impostos à arte pelo Partido Comunista brasileiro, influenciado pelos preceitos stalinistas.

No ano de 1946, Pedrosa criou a seção de artes plásticas do jornal *Correio da Manhã*, e a partir de então transitou por jornais como, por exemplo, o *Tribuna da Imprensa* para fins de escrita sobre as temáticas artística e política.

Em 1947 ocorreu no Rio de Janeiro, na galeria do Ministério da Educação e Cultura (MEC), a primeira exposição das obras dos artistas, até então apenas considerados internos, do Centro Nacional Psiquiátrico, localizado no bairro do Engenho de Dentro, subúrbio do Rio de Janeiro, que contava com um ateliê de arte criado por iniciativa de Nise da Silveira e que tinha Almir Mavignier como uma espécie de monitor do espaço. Para a médica psiquiátrica Nise da Silveira a criação do ateliê no Centro Psiquiátrico era uma nova forma de tratamento das patologias mentais, mas para Almir Mavignier naquele espaço se encontravam artistas de fato. Em virtude da exposição organizada em 1947, Almir Mavignier acabou por conhecer M. Pedrosa, que se encantou com o trabalho dos internos do Centro Psiquiátrico. Pedrosa acabou por constituir uma relação com Almir Mavignier. Graças a esta relação com Mavignier, Mário Pedrosa passou a conhecer pessoalmente os artistas, ou pacientes, e o trabalho feito no ateliê do Engenho de Dentro. Pedrosa freqüentava o ateliê apesar da rusga política que tinha com Nise da Silveira, que acreditava em outros caminhos para a política de esquerda no Brasil. Conhecer Mavignier serviu para que Pedrosa entrasse em um novo círculo social, do qual faziam parte também Ivan Serpa e Abraham Palatnik. O espaço do ateliê do Engenho de Dentro é encarado como um lugar de sociabilidade e troca de experiências, que foi importante para transformar simbolicamente os internos do Centro Psiquiátrico em artistas. O ateliê serviu também para construir novas idéias em Pedrosa e para alterar as concepções estéticas de Mavignier, Serpa e Palatnik. Estes últimos dois pontos são importantes para se compreender a constituição do entendido grupo de artistas concretistas do Rio de Janeiro (VILLAS BÔAS, 2008).

Nos anos de 1948 e 1949, Mário Pedrosa preparou e defendeu sua já referida tese, intitulada “*Da natureza afetiva da forma na obra de arte*”, onde teve tempo de elaborar o que aprendeu sobre estética, filosofia, sociologia e gestalt quando esteve na Alemanha em 1927. Pedrosa dedicou imenso tempo a refletir sobre a tese e passou a se reunir em sua casa com Abraham Palatnik, Almir Mavignier e Ivan Serpa para ler trechos da tese que preparava. A discussão modificou a visão artística daqueles, isto é perceptível a partir da fala de Mavignier ao NUSC, em 2008 [5]:

Ivan Serpa, Palatnik e eu íamos aos domingos lá [casa de Mário Pedrosa no RJ], ele lia pedaços da tese dele, e ficava observando a reação que nós tínhamos (...) nós éramos... eu digo, os cobaias dele para de modo que, que essa situação de cobaia, foi uma situação muito positiva para nós, porque até então pintores figurativos, (...) então, comecei a pintar uma pintura, que procurando formas privilegiadas que saíam (...) não do subconsciente, saíam por elas mesmas, começamos a fazer uma forma, a forma durante a construção dessa forma, a forma tava tomando outras formas, tava tomando contornos e tava construindo a forma. A forma era construída, não era uma forma abstraída, de ver uma coisa na natureza e começar a abstrair, abstrair, não, portanto, nesse sentido aquela pintura que eu chamei muitas vezes abstrata, não era abstrata, era concreta. (...) concreto isto, quando não é naturalista (...).

A tese, defendida em 1949, conseguiu apenas o segundo lugar no concurso para a cátedra de história da arte na Faculdade Nacional de Arquitetura - tendo o primeiro lugar ficado com Carlos Octávio ***Flexa Ribeiro, que escreveu a tese “Velazquez e o Realismo”***. No entanto, influenciados pelos escritos de Pedrosa sobre a gestalt, Ivan Serpa, Abraham Palatnik e Almir Mavignier, criam o grupo de artistas concretistas da cidade do Rio de Janeiro. Os artistas não instituem um grupo, porém passam a ser entendidos como tal. Do explicitado se nota o papel fundamental que Mário Pedrosa desempenhou junto aos artistas concretistas, para quem Mário apareceu como uma espécie de mentor, que explicou uma nova forma de ver a questão da arte. Além disto, no momento em que tomam o discurso de M. Pedrosa como verdade, estes artistas, no processo de sua própria consagração, também habilitam Pedrosa como crítico de arte, o que lhe ajuda em sua carreira, já que com o status que lhe é conferido ele adquiriu um posto de destaque. Este lugar dado a Pedrosa o ajuda na consolidação da imagem de alguém importante no entendimento e na construção do discurso sobre artes plásticas, já que criou conceitos e critérios rígidos para falar sobre arte.

É possível dizer que havia uma interdependência entre Mário Pedrosa e os artistas concretistas, já que havia uma troca mútua onde Mário legitimava a obra dos artistas, e estes por sua vez o legitimavam no papel de crítico de arte. Justamente, este tipo de relação de troca que se nota, quando se fala das reuniões que aconteciam na casa de Mário, que tinham sua razão de ser a fim de dar uma circularidade para as teorias que apoiavam a arte concreta que estava sendo feita. Um exemplo do que foi dito, é que, segundo a lenda, quando Lygia Clark ao terminar suas obras procurava Mário para saber sua opinião e ouvir seus conselhos em torno de sua produção artística, havendo entre eles uma relação de grande amizade, e o que Mário recebia em troca nesta relação, era (além de amizade) a possibilidade de escrever sobre os trabalhos de Lygia, com grande conhecimento de causa já que sabia e tinha participado (mesmo que indiretamente) do processo de construção das obras da artista [6]. Este exemplo sobre a artista Lygia Clarck compreende um momento histórico fora do que aqui se analisa, entretanto fez-se uso dele para se entender mais claramente a relação entre Mário Pedrosa e os artistas plásticos.

Em outro momento, após reunir algumas das características fundamentais para ser chamado de crítico de arte, junto a outros personagens Mário Pedrosa contribuiu para a fundação da Associação Internacional de Críticos de Arte (AICA) e de sua seção brasileira a Associação Brasileira de Críticos de Arte (ABCA). Com isto acabou ajudando na constituição do campo da crítica de arte, este visto como campo por passar a ter uma história independente, e um universo de problemas próprio, possuindo assim até mesmo *personagens-guia* (BOURDIEU, 1983), sendo um deles Mário Pedrosa, encarado como tal até hoje. Isto porque volta e meia, em eventos sobre arte, fazem-se menções a produção e aos preceitos de Mário Pedrosa, pois este é tido como um dos personagens que deu substância à crítica de arte no Brasil.

A defesa de Mário Pedrosa de uma arte concreta une sua concepção política e seus outros conhecimentos teóricos, já que dos momentos como trotskista trazia uma visão internacionalista ou universalista, e sua tese mencionada acima que traz preceitos da gestalt também defende um aspecto universal por parte da percepção dos seres humanos, assim todos têm a capacidade de perceber a mesma forma, por possuírem um aparelho cognitivo semelhante. O que se vê como uma continuidade no pensamento de M. Pedrosa é a existência de uma universalidade, que ligada ao novo, ao moderno, traria mudanças para a estrutura social, que era o que Mário Pedrosa almejava, pois via como necessário abandonar velhos preceitos, e a antiga forma de se fazer arte, para que se deixasse no passado as formas de dominação de classe, que se encontravam na estrutura desta antiga forma de conceber a arte. Tudo isto num país, que na visão de Mário, já nasceu moderno, não sendo necessária uma revolução industrial primeiro para que se pudesse ter uma revolução efetiva nas suas estruturas sociais. Como se vê este posicionamento de Pedrosa se opunha a visão do PCB, visão esta chamada de *etapista*.

Enfim, a esta altura da vida de Pedrosa, por volta dos 45 anos, acredita-se que ele começou a atingir proeminência no mundo da arte, sendo habilitado a falar em nome da arte e a legitimar a obra de artistas plásticos. A análise da trajetória de Mário Pedrosa permite que se perceba que ele só se estabiliza financeiramente por volta dos 45 anos, quando passa a escrever sistematicamente em colunas de jornais no Brasil. E outra prova disso, está em um de seus currículos redigidos por ele, que se encontra no acervo Mário Pedrosa da Biblioteca Nacional, onde Mário começa a narrar suas atividades profissionais a partir de 1945, quando é empregado no jornal *Correio da Manhã* como crítico de arte. Do que se nota, que para Pedrosa sua atividade profissional realmente se iniciou quando ele passou a trabalhar sistematicamente no campo artístico. A proeminência que Mário Pedrosa alcançou fez com que ele se tornasse um estabelecido no campo da arte graças ao acionamento que fez dos conhecimentos adquiridos nos seus anos de formação, e, aos círculos sociais que freqüentava serem influentes no referido campo. É importante dizer que M. Pedrosa não abandonou completamente a militância política, muito pelo contrário ele levará esta atividade até o fim de sua vida, tendo escrito concomitantemente sobre arte e sobre política. No entanto, Pedrosa apresentou uma ruptura com a militância, pois largou uma atividade sistemática na militância *strictu sensu* e voltou-se mais ao campo da arte, onde ele conseguiu se estabelecer em uma posição de destaque. Logo, a ruptura com a militância da qual se fala ao início deste capítulo, diz respeito ao fato de Mário se voltar mais para atividades que dizem respeito às artes, até por acreditar que a arte se deixada por si só já traria mudanças para o meio social, o que não deixa de ser um posicionamento político.

5. Considerações finais

O que é intuído da trajetória de Pedrosa é que a história de vida de uma pessoa não necessariamente é linear e segue um plano rigoroso, que é traçado no início da vida até o seu fim. E, como se acredita que,

(...) não podemos compreender uma trajetória (...), a menos que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou; logo, o conjunto de relações objetivas que vincularam o agente considerado (...) ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e que se confrontam no mesmo espaço de possíveis. (BOURDIEU, 1983).

Por saber-se da influência de Mário Pedrosa sobre artistas e políticos, tentou-se aqui dar conta do máximo de círculos sociais dos quais Pedrosa fez parte, para tentar dar conta de sua totalidade, e entender como ele conseguiu tornar-se um expoente para o campo da arte e para o campo da crítica de arte. O mapeamento de sua trajetória e dos círculos sociais de que participou, são imprescindíveis para se compreender como Mário Pedrosa se constituiu como uma autoridade em termos de crítica de arte. Cabe ressaltar, que se sabe que qualquer análise deste tipo não consegue abranger a realidade como um todo, devido a sua complexidade, o produto deste trabalho é um *tipo ideal* (WEBER, 1981).

Entende-se ser necessário, para compreender como alguns indivíduos obtêm uma aura que lhes auxilia a conseguirem produzir discursos que dominam épocas (e até mesmo transcendem o momento em que vivem), se voltar a uma análise que leve em consideração tanto fatores psicológicos dos atores sociais, como a aura dos momentos históricos em que estes agentes vivem. Pensa-se desta forma com base nos estudos de Norbert Elias sobre Mozart. O constructo teórico de Elias nos permite perceber que a trajetória de uma pessoa pode levá-la por caminhos não antes imaginados, sendo de extrema importância para a formação da personalidade do indivíduo, a junção entre suas características psicogenéticas e sócio-genéticas, pensa-se que estas últimas advêm, também, da participação dos indivíduos em diferentes *círculos sociais*.

O presente trabalho pretende mostrar que as tomadas de decisão, não são apenas resultado do sistema de posições no campo, mas também da formação da personalidade e da auto-imagem dos indivíduos. Pois é necessário o entendimento dos fatores que levam alguém a ter uma posição tida como relevante em um campo, daí a importância de trazer características dos indivíduos, de suas biografias, para compor junto com as características sociais o todo, ou quase, que permite compreender a formação da autoridade de certos indivíduos, e assim, conseguir entender minimamente o porquê de certas decisões dos indivíduos. Assim, caso Pedrosa não tivesse características em sua personalidade, que lhe ajudassem a aproveitar o conhecimento que adquiriu da maneira que o fez, muito provavelmente ele não teria sido quem foi. Isto porque, seus irmãos e irmãs também receberam o mesmo tipo de educação, e, nem por isso trilharam caminhos parecidos com o de Mário, tendo ele sido o único dos irmãos que seguiu uma carreira mais instável, e no campo da arte. Pode-se ressaltar brevemente aqui, como exemplo, a trajetória da irmã de Mário, Maria Elizabeth de Andrade Pedrosa que se sagrou religiosa no Carmelo da Santíssima Trindade, em Petrópolis, e a de seu irmão Clóvis Xavier de Andrade Pedrosa que se tornou funcionário do Tesouro Nacional. O caminho seguido por estes dois outros membros da família Pedrosa, marca que cada um, em tempos da chamada modernidade, mesmo sendo irmãos e tendo tido uma educação

parecida, aciona os círculos sociais de acordo como as interações, contingências, relações, correlações e negações próprias, o que os levou, no caso dos Pedrosa, a fazerem outras escolhas e levarem a cabo outros projetos de vida, sendo possuidores de gostos diferentes e tendo optado por carreiras profissionais distintas.

Homem do mundo, ou seja, homem cultivado, cosmopolita e com gostos refinados, este é um rótulo que pode ser colocado para falar sobre Mário Pedrosa, tendo-se em vista o tempo que ele morou fora do país, em virtude de exílios e trabalhos como o de auxiliar na organização da II Bienal de Arte de São Paulo, assim, suas andanças pelo mundo permitiram que nosso personagem mantivesse contato com diferentes culturas e formas de ver o mundo, o que lhe permitiu ser considerado um *connaisseur*. Status este que lhe deu distinção social e permitiu que seu discurso fosse tomado como válido por outros atores sociais, sendo assim, Mário tornou-se um mentor para os artistas plásticos, da dita escola dos concretistas cariocas.

Ver Mário Pedrosa como homem do mundo, permite mais uma vez dizer que a alta transitoriedade social e geográfica dele permite que o indivíduo entre em contato com várias formas de encarar o mundo. Mário, graças à grande circulação que teve pelo globo e conseqüentemente por vários círculos sociais, já que aonde chegava constituía uma nova rede de sociabilidade, aparece como um personagem com tolerância cultural, e adequabilidade a novos contextos, o que o permitiu apresentar inúmeras rupturas em sua maneira de pensar sobre a arte, a política, enfim a sociedade e seus paradigmas. Por esses fatores, Mário, pode ser visto como homem do mundo. Além disso, pode-se acrescentar, que quando obteve conhecimento sobre várias culturas, tornando-se um homem cultivado, M. Pedrosa cria também distinções sociais, culturais e intelectuais com outros atores sociais, o que lhe garantiu uma posição de destaque, e permitiu a que ele aos poucos construísse validade para sua atividade de crítico, e de seu nome enquanto tal, o que colaborou com a institucionalização e a profissionalização da crítica de arte, e também com a inscrição de Mário Pedrosa entre os cânones deste campo.

Neste sentido, nosso personagem foi quem foi, graças ao acesso que teve a boa educação, por características de sua personalidade, aos contatos culturais e a participação em variados círculos sociais que teve. Este conjunto de habilidades adquiridas pela socialização e pertencentes ao próprio Eu de Mário Pedrosa, que contribuiu para que em sua trajetória ele fosse aceito e apoiado por uma rede de sociabilidade. Esta rede lhe deu força para que ele em sua trajetória intelectual obtivesse sucesso, tendo assim seu discurso o aval social, para que pudesse ser tomado como verdade por diferentes atores sociais. 🌀

NOTAS

*Guilherme Marcondes é graduando em ciências sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista de Iniciação Científica do CNPq com participação na pesquisa “O Concretismo e a Estética Modernista dos anos 1950: O Caso do Rio de Janeiro”, sob orientação da professora dr. Glaucia Villas Bôas e co-orientação da professora dr. Sabrina Parracho. Área de pesquisa: Sociologia da Cultura; Sociologia da Arte. Email: guimarcondes1@yahoo.com.br.

[1] Entrevista concedida em função das filmagens para o filme “**Formas do afeto: um filme sobre Mário Pedrosa**”, dirigido por Nina Galanternick e com apoio de pesquisa de Glaucia Villas Bôas e da equipe do NUSC.

[2] Lívio Xavier, que foi aluno na Faculdade junto com Mário, e Castro Rebelo, professor da Faculdade de Direito com preferências marxistas, estão entre os atores sociais que participaram deste círculo social de Mário Pedrosa.

[3] Dentre os frequentadores do citado Salão Literário e do Teatro Municipal, pode-se destacar nomes como: Ismael Nery (pintor com influência surrealista), Paulina d’Ambrósio (afamada violinista), Alberto Nepomuceno (compositor, pianista, organista e regente brasileiro), Dante Milano (poeta carioca), Murilo Mendes (poeta expoente do surrealismo brasileiro) e Cícero Dias (pintor expoente do modernismo mundial).

[4] Entrevista concedida por Mário Pedrosa ao jornal *O Pasquim*, edição: 23-29 de junho de 1978, intitulada: “**Mário Pedrosa & a vitória dos seus fracassos**”.

[5] Entrevista concedida também em função das filmagens para o filme “**Formas do afeto: um filme sobre Mário Pedrosa**”.

[6] Esta informação foi retirada da entrevista concedida por Jean Boghici ao NUSC, em 19/12/2008, em função das filmagens para o filme “**Formas do afeto: um filme sobre Mário Pedrosa**”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Otília Beatriz Fiori. **Mário Pedrosa: Itinerário crítico**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada, 1983.

_____. **A distinção - Crítica social do julgamento**. Edusp/Zouk, 2007.

ELIAS, Norbert. **Mozart – Sociologia de um Gênio**. Ed. [S.l]: Jorge Zahar, 1995.

MARI, Marcelo. **Estética e política em Mario Pedrosa (1930-1950)**. Dissertação de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Celso Fernando Favaretto. 2006.

MICELI, Sergio. **Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1979.

PEDROSA, Mario. **Arte, Necessidade Vital**. Rio de Janeiro: Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1949.

_____. **A pisada é esta (Memórias)**. In: Mario Pedrosa: arte, revolução, reflexão. Catálogo de exposição. Rio de Janeiro: CCBB, 1992.

_____. **Política das Artes**, organização de Otília B. F. Arantes. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1995. Vol. I

_____. **Acadêmicos e modernos**, organização de Otília B. F. Arantes, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1998, vol. III.

PEDROSA, Pedro da Cunha. **Minhas próprias memórias**. Segundo volume (vida privada). Rio de Janeiro: Typografia do Jornal do Comércio – Rodrigues e Cia. 1937.

PONTES, Heloisa. **Destinos Mistos: Os críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940-68)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PRICE, Sally. **Arte Primitiva em centros Civilizados**. Ed. [S.l]: UFRJ, 2000.

SIMMEL, Georg. **Sociología: estudios sobre las formas de socialización**. Madrid: Ediciones Castilla, 1977.

VILLAS BÔAS, G. “O ateliê do Engenho de Dentro como espaço de conversão (1946-1951). Arte concreta e modernismo no Rio de Janeiro”, in BOTELHO, A., BASTOS, E.R., VILLAS BÔAS, G. (orgs). **O moderno em questão: a década de 1950 no Brasil**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

WEBER, MAX. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1981.

Periódico

PEDROSA, Mario. “**Sobre o pacto germano-russo e o caráter do Estado Soviético**”, in Vanguarda Socialista, edições 17 e 18.

SOCIEDADE CIVIL E A LUTA PELOS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

*Julia Monteath de França**

Cite este artigo: FRANÇA, Julia Monteath de. “Sociedade Civil e a luta pelos direitos humanos no Brasil”. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p.80-90, agosto. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de agosto de 2011.

Resumo: O presente trabalho se propõe a, a partir de um levantamento bibliográfico inicial sobre o tema, analisar o desenvolvimento da participação social no Brasil - em particular das chamadas Organizações Não-Governamentais (ONGs) – no que se refere às políticas de direitos humanos depois da reabertura política e da volta ao regime democrático, no final dos anos 1970 para, desta forma, pensar de que forma as transformações na sociedade brasileira e no próprio Estado, bem como no conceito de Direitos Humanos influenciaram o desenvolvimento dessas novas formas de participação social do país.

Palavras-chave: Sociedade Civil; ONGs; Direitos Humanos

1. Introdução

O processo de organização do mundo a partir do modelo do Estado Moderno ao longo da história permitiu uma reformulação na estrutura da social: novas forças surgiram e, da mesma forma, posteriormente estas forças foram ganhando novas formas de expressão, de acordo com as mudanças vividas pela sociedade.

A sociedade civil [1] ganhou espaço com as mudanças em curso, passando a ser um ator influente nas decisões do Estado. Estas mudanças recentes no modo de interação entre o Estado e a sociedade civil têm colocado sob novas bases a tarefa teórica de interpretar as relações entre autoridade pública e solidariedade social (REIS, 1998, 2004). Uma das formas de organização deste setor da sociedade que vem se destacando e ganhando cada vez mais espaço no mundo político atual é a das Organizações Não Governamentais (ONGs).

Este tipo de organização chegou ao Brasil no período pós-ditadura militar e de redemocratização do país tendo como modelo as experiências vivenciadas em outras partes do mundo. Nesta época, uma das principais bandeiras de luta das ONGs era aquela da defesa dos Direitos Humanos - assunto este que se institucionalizou com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e passou a representar uma grande luta da sociedade civil. Com o passar do tempo, tanto as formas de atuação quanto os domínios das ONGs se expandiram, e o próprio

conceito de Direitos Humanos, ainda muito presente como tema das organizações, passaram por uma reconstrução histórica, que levou a uma ampliação do significado do termo, que engloba agora uma grande variedade de lutas.

Faz-se necessário deixar claro desde já que trataremos aqui unicamente das organizações identificadas enquanto ONGs – que têm como marco histórico de seu surgimento no Brasil o final dos anos 1970, com a abertura para a redemocratização do país -, deixando de lado, assim, outras formas de organizações da sociedade civil, como, por exemplo, os movimentos sociais. Ainda que ONG não seja um estatuto jurídico definido (como falaremos mais em seguida) e que haja muito em comum entre as ONGs e as outras formas de organização da sociedade civil no que se refere aos seus objetivos e suas ações, é importante frisar a diferença que há no campo teórico entre a forma de organização das ONGs e a das outras organizações da sociedade que, à sua maneira, sempre existiram.

A respeito disso, apresentarei aqui de forma breve e bastante resumida quatro tipos ideais de atores da sociedade civil, segundo Mary Kaldor (2003), que, de certa forma, estarão por trás do entendimento aqui evidenciado sobre o tema, de modo a tentar explicitar a diferenciação feita neste trabalho entre ONGs e os demais atores da sociedade civil. Segundo divisão apresentada pela autora, a sociedade civil apresentaria quatro tipos ideais de atores: o primeiro tipo são os “movimentos sociais” (organizações coletivas que não são rigidamente estruturadas); o segundo tipo são as ONGs (de surgimento mais recente no Brasil, são organizações voluntárias, não-lucrativas e orientadas por valores); o terceiro tipo são as “organizações sociais” (assim como as ONGs, também são organizações voluntárias, não-lucrativas e orientadas por valores, mas apresentam em relação àquelas diferenças fundamentais no que se refere à organização interna, objetivos e financiamento); o quarto e último tipo são os “movimentos nacionais ou religiosos” (organizações baseadas em setores particulares da sociedade, definidos em termos religiosos, culturais e/ou étnicos, baseados em identidades políticas exclusivas).

A proposta deste trabalho é fazer uma análise histórica do desenvolvimento da participação da sociedade civil brasileira no que diz respeito à sua expressão a partir das ONGs que começaram a se institucionalizar como tais depois do processo de redemocratização em fins dos anos 1970, em particular, aquelas direcionadas para a defesa dos Direitos Humanos. Dessa forma, faz-se necessário analisar a própria transformação do conceito de direitos humanos, de uma forma mais geral, tendo para tal a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) como principal marco histórico deste trabalho, assim como de suas implicações para o desenvolvimento dessas novas formas de participação social. Ao optar por este recorte particular para estudar a interação entre atores sociais e estatais, porém, tenho claro que estarei analisando apenas uma parte deste processo, não sendo possível – nem seria esta minha pretensão - aqui esgotá-lo. Pretendo, desta forma, me aproximar de alguma forma do conjunto de esforços investigativos empreendidos por Reis (1998, 1998a, 2007), Reis e Koslinski (2007) e Koslinski (2009) e pelo grupo de pesquisadores do Núcleo

Interdisciplinar de Estudos sobre a Desigualdade (NIED/UFRJ) na compreensão das mudanças ocorridas no âmbito da sociedade civil brasileira, especialmente no que se refere às articulações e interações promovidas a partir da inserção das ONGs no cenário político do país.

2. Desenvolvimento histórico da participação da sociedade civil brasileira

As fontes de informações sobre as origens de associações civis são escassas e difíceis, perpassando muitas vezes pela chamada “história não oficial”, baseada em depoimentos e na memória de pessoas a elas relacionadas. Há registros de associações voluntárias no Brasil ainda na época de sua colonização, porém, trabalharemos aqui com a análise de manifestações como essas depois dos anos 1960, sendo a maior ênfase dada para as associações criadas a partir dos anos 1970 – mais especificamente, aquelas identificadas como ONG.

Tal recorte foi considerado o mais apropriado, pois o golpe militar de 1964 deu início uma nova era autoritária, que encerrou qualquer manifestação do gênero que se desenvolvia no período anterior e durante a qual a ênfase foi dada ao setor empresarial privado e o país ficou sob dominação do capital internacional, enquanto a esfera das ações sem fins lucrativos pouco evoluiu, ficando praticamente estagnada, e, mais tarde, perseguida pela censura militar.

A única forma de manifestação que permaneceu relativamente intacta neste período foi a Igreja Católica que, apesar de em 1964 ter apoiado o golpe militar, havia mudado radicalmente de posição três anos depois, como reação à política de perseguição e torturas executada pelo governo inclusive contra ativistas da própria Igreja desde então.

Desde os anos 1970, portanto, os bispos mais influentes da Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) expressaram abertamente sua luta pelos direitos humanos e liberdades civis. Este apoio foi fundamental para os movimentos sociais, pois a Igreja Católica era naquela época a única instituição que mantivera suas estruturas praticamente intactas após o golpe de 1964. Durante este período, a maior influência foi exercida pela chamada Teologia da Libertação, e serviu de inspiração ideológica para a Igreja, que atuava tanto em áreas de população urbana, quanto de população rural.

Com o fim do governo militar, o Brasil presenciou um aumento significativo de associações civis, cujo universo ampliou não apenas quantitativamente como também qualitativamente, se diversificando cada vez mais. É importante ressaltar neste desenvolvimento a influência da Igreja Católica em disseminar de filantropia para toda a população e mesmo de oferecer a estrutura organizacional para a criação de novas associações. Assim, também, ressalta-se aqui a politização de grande parte das associações, o que reflete o interesse de diversos segmentos da sociedade brasileira (LANDIM, 1993). Como ressalta Koslinski (2007), nesta época, as organizações poderiam ser caracterizadas como pelo seu caráter local, pela sua informalidade e pelo trabalho voluntário.

Ainda nos anos 1970, prezava-se dentre estas associações uma certa “invisibilidade social” (LANDIM, 2002), ou seja, elas cultivavam a discrição, procuravam existir apenas para aqueles a

quem seus trabalhos alcançavam, e não para si mesmas. Apesar de servirem como fonte de empregos, a idéia do trabalho nestas associações era visto como uma espécie de anti-profissão (LANDIM, 2002).

Tal situação foi revertida em um pouco mais de uma década, quando as associações passaram a constituir uma profissão e identificaram um nome coletivo através do qual puderam se reconhecer e ser reconhecidas: Organização Não Governamental (ONG). A partir daí, passaram definir uma identidade em comum justamente pela distinção de outras formas de ação e de organização nos campos político, social e religioso.

Da mesma forma, foram achando entre si características em comum, como por exemplo: a origem recente e a ligação em grande parte com movimentos sociais; tendo, portanto, certos pontos em comum em seus ideários, como a expansão de valores democráticos, de direitos civis e da cidadania; e inserem-se, de alguma forma, em redes internacionalizadas, em que a questão do financiamento se encontra de alguma forma presente. A despeito desta coerência que vem ganhando, as fronteiras deste setor ainda são bastante incertas.

É importante esclarecer, contudo, que estas organizações que hoje em dia são chamadas de ONGs não representam apenas a consequência da institucionalização dos movimentos sociais que já existiam antes. Pelo contrário, pretende-se aqui apresentar apenas uma leitura sobre elas enquanto apenas uma das novas formas possíveis de organização da assim chamada sociedade civil em seu desenvolvimento ao longo da história e, em particular, no caso brasileiro, apontando para o modo como este desenvolvimento está intimamente relacionado com o processo histórico do próprio país. Assim, é possível hoje em dia se falar em diferentes formas de organização da sociedade civil – como, por exemplo, os movimentos sociais e as ONGs - que coexistem em um mesmo tempo e em um mesmo espaço.

Não há ainda uma definição jurídica formal para ONG, nem tampouco uma definição sociológica. Apesar da crescente literatura sobre essas organizações e do aumento no número de debates e discussões, não se chegou ainda a um consenso ao se tratar das definições e delimitações deste conceito. Segundo Vakil (1997), um dos principais problemas para a identificação de uma definição de ONG que seja trabalhável teoricamente é justamente a falta de consistência no próprio uso do termo. Organizações deste tipo situam-se entre o que poderia ser chamado de ação filantrópica personalizada e a ação pública governamental – é justamente esta heterogeneidade e esta variedade entre o desenvolvimento das ONGs que são apontadas também por Atask (1999) como uma das principais dificuldades de definição do termo. Apesar de o termo ter origens internacionais, é preciso pensar também na forma como ele foi absorvido e incorporado às dinâmicas e necessidades sociais do país, sendo, assim, organizações peculiares da sociedade civil brasileira.

No contexto brasileiro de redemocratização, além do surgimento de novos atores, percebeu-se um movimento crescente de institucionalização dos movimentos sociais, o que, junto, se tornou um terreno propício para o desenvolvimento de ONGs. Neste momento, buscava-se tornar nítida a separação entre as atividades das ONGs e as ações eclesiais e assistencialistas. Assim, para que pudessem existir de forma autônoma no Brasil, buscaram apoio, principalmente financeiro, de agências estrangeiras e, ao mesmo tempo, estabelecer relações firmes com grupos, geralmente subalternos, da população com os quais trabalhavam. É justamente neste contexto, as ONGs tornam-se atores proeminentes tanto no cenário acadêmico quanto no cenário público brasileiro (Cohen e Arato, 1992; Pearce, 1997; Landim, 2002; Sorj, 2005).

Atualmente, este setor organizado da sociedade civil ainda é bastante fragmentado e heterogêneo, política, social e economicamente. A forma, atuação e papel que representam cada uma das numerosas organizações existentes diferem enormemente entre si. Apesar disto, o setor vem ganhando um papel de destaque que não teve nunca em qualquer momento da história do país até então, trazendo para o centro das discussões atuais no Brasil as questões de democratização do Estado e da sociedade.

3. O Brasil e a defesa dos Direitos Humanos

No que diz respeito mais especificamente à luta pelos Direitos Humanos no Brasil, a primeira vez na história da República em que estes foram considerados como política oficial do governo foi, quase meio século depois da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, com a volta do governo civil em 1985 e, mais fortemente e de forma mais definida no governo de Fernando Henrique Cardoso em 1995 (PINHEIRO e NETO, 1998). Muito desta política nacional foi influenciada, porém, pela concepção de Direitos Humanos partilhadas pelos movimentos sociais que os tinham como causa ainda na década de 1970, sendo principalmente inspirada pela luta da Igreja Católica naquela época (PINHEIRO, 2001).

A partir de 1993, principalmente depois da realização da Conferência Mundial de Direitos Humanos, em Viena, na qual o Brasil teve uma atuação destacada, tendo o embaixador Gilberto Sabóia como coordenador do comitê de redação da Declaração e do Programa de Viena, o governo Fernando Henrique Cardoso decidiu oficializar a promoção e realização dos direitos humanos como política de governo, tendo em vista limitar, controlar e reverter as graves violações de direitos humanos vivenciadas em todo o país e, para tal, implementando uma das recomendações da Conferência de Viena, o governo propôs um plano de ação para os direitos humanos. Assim, o governo assumiu como sua a responsabilidade de proteção e promoção dos direitos humanos e seus princípios de universalidade e indivisibilidade – visão esta que, apesar de ser pela primeira vez adotada e defendida pelo governo brasileiro, já estava presente nas organizações de direitos humanos desde a época do início da redemocratização política no país (PINHEIRO e NETO, 1998). Esta foi, pode-se colocar assim, a primeira grande mudança na concepção de Direitos Humanos

percebida na história do país: o Estado passa, oficialmente, da posição de violador para a de promotor e protetor dos Direitos Humanos (PINHEIRO, 1998), tanto aqueles definidos nas constituições nacionais e estaduais, como aqueles definidos pelos tratados internacionais, que passam a ser reconhecidos como válidos pela Constituição de 1988 para aplicação interna. Além disso, esta nova concepção implica que os Estados nacionais na comunidade internacional tenham o direito de agir para proteger os direitos humanos em outros países e reconheçam que outros Estados tenham o mesmo direito dentro de seu próprio território (PINHEIRO, 2001).

Não seria correto dizer que as mudanças constitucionais foram as únicas perceptíveis no que diz respeito aos Direitos Humanos: apesar de dificuldades estruturais, uma série de medidas efetivas foram tomadas pelo governo e, na maioria das vezes, graças à participação na esfera pública das organizações voltadas para esta luta.

Em maio de 1996 – pouco depois do conhecido massacre em Eldorado dos Carajás - foi lançado pelo governo brasileiro, em parceria com a sociedade civil, o primeiro programa de proteção aos Direitos Humanos da América Latina e o terceiro do mundo – o Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH) –, que apresenta como necessário o enfrentamento da chamada “violência estrutural” da pobreza, da fome e do desemprego e cujas críticas se direcionaram para a ênfase dada aos direitos políticos e civis, em detrimento dos direitos econômicos e sociais (distinção esta feita para fins analíticos, pois não é reconhecida pelos tratados internacionais, que enxergam os Direitos Humanos como indivisíveis). Apesar das críticas, o programa não deixa de representar um processo de construção e de concretização dos Direitos Humanos numa ação realizada através da parceria do Estado com a sociedade civil. Com o lançamento do programa, diversas ONGs nacionais e internacionais - como, por exemplo, o Movimento Nacional de Direitos Humanos, a Anistia Internacional e a Human Rights Watch/Americas - passaram a acompanhar a sua execução e algumas foram chamadas para auxiliar sua implementação. No ano seguinte foi criada a Secretaria Nacional de Direitos Humanos no Ministério da Justiça, com o objetivo de coordenar e monitorar a execução do programa.

Instituições já existentes no âmbito federal, como o Conselho Nacional de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (CDDPH), passaram a assumir um papel mais decisivo nas políticas governamentais depois do lançamento do PNDH, principalmente no que diz respeito à realização da accountability [2], da responsabilização de instituições e das autoridades das unidades da federação no que se refere às violações aos direitos humanos dentro dos territórios de seus estados. Da mesma forma, no plano internacional, cada vez mais é possível perceber indicadores de uma crescente aceitação do Brasil na função de monitoramento dos direitos humanos pelo sistema das Nações Unidas e pelo sistema interamericano. Como bem colocam Pinheiro e Neto (1998), o PNDH

[...] é a afirmação de nova concepção de direitos humanos, como conjunto de direitos, universais e indissociáveis, definidos em constituições e leis nacionais e que correspondem a obrigações assumidas em tratados internacionais ratificados pelo Congresso Nacional.

É bem verdade que ainda é possível perceber diversas permanências no que diz respeito a práticas institucionalizadas pela tradição do país, porém são inegáveis as mudanças e avanços nas políticas governamentais de promoção e proteção aos Direitos Humanos desde meados dos anos 1980. Muitas das medidas adotadas desde então tiveram caráter de urgência graças ao comprometimento por parte do governo brasileiro selado no PNDH. Da mesma forma, as mudanças por parte do governo, dentre as quais o PNDH foi apenas um passo, podem ser associadas a pressões internacionais, bem como a pressão interna, derivada em grande parte dos movimentos sociais e ONGs dedicadas ao trabalho de acompanhar e mesmo cobrar ações do governo – participação da sociedade civil que só é possível graças à transição política para um regime democrático, com uma crescente possibilidade de participação de toda a população.

A realização dos direitos humanos, como ficou claro depois da Declaração e do Programa de Direitos Humanos de Viena, é essencial para a consolidação da democracia. A política de direitos humanos deve integrar todas as políticas de governo e não ser apenas uma preocupação excêntrica de algumas esferas do poder público. É a realização dos direitos humanos que pode dar a medida precisa do grau de controle que as não-elites exercem sobre as elites, requisito primordial para uma democracia que inclua todos os cidadãos. (PINHEIRO e NETO, 1998).

4. O conceito de Direitos Humanos

A história dos direitos humanos e de seu processo de universalização vem de longa data, remontando em suas raízes à antiguidade clássica greco-romana e ganhando impulso na transição da Idade Média para a Idade Moderna. Adorno (2003) separa este processo em três fases distintas, aqui muito rapidamente resumidas: a primeira fase seria aquela dos Direitos Humanos nas teorias filosóficas, cujas “raízes remotas encontram-se na idéia estoíca da sociedade universal compreendida por homens racionais” e que vão pensar que os homens têm no estado de natureza alguns poucos direitos, apesar de essenciais, a saber, o direito à vida e à sobrevivência, incluindo aí os direitos à propriedade e à liberdade; já na segunda fase seria possível perceber duas novas tendências no tratamento dos direitos do homem, a saber, a de adoção, o acolhimento e a prática pelo poder político dos direitos dos homens, já em uma nova concepção de Estado (o Estado moderno), e a tendência crescente de afirmação destes direitos como herança das revoluções políticas da época moderna; e a terceira fase seria caracterizada pelo aprofundamento destas tendências percebidas na fase anterior, sendo nesta última fase que os direitos humanos assumem um caráter, ao mesmo tempo, universal (alcançam todos os homens indistintamente) e positivo (colocam em movimento a busca pela materialização da proteção desses direitos).

De forma sucinta, podemos citar algumas das principais contribuições de eventos e documentos orientadores neste longo processo: a Magna Carta Inglesa (1215), Bill of Rights (1689), a independência dos Estados Unidos da América (1776) e a Declaração Americana (1776-1789), a Revolução Francesa e a Declaração Francesa dos Direitos do Homem (1789), e a criação da ONU e a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

Com base no ideal de uma comunidade internacional constituída não apenas por Estados-nação, mas também por indivíduos livres e iguais, a Declaração Universal de Direitos Humanos estabeleceu, em 1948, valores comuns compartilhados por toda a humanidade que fundamentariam o crescimento e desenvolvimento da comunidade. Assim, a Declaração pretende compreender todos os homens indistintamente, visando materializar a proteção dos direitos do homem.

Desde então, o mundo passou por uma fase de mudanças com aceleração jamais vivenciada. O mesmo ocorre com os processos de afirmação de direitos, que vão se acelerando na comunidade internacional como um todo, surgindo inclusive novas demandas por direito. Os Direitos Humanos se estendem para alcançar não apenas a humanidade em seu conjunto, mas também grupos sociais singulares. Além da afirmação dos direitos de liberdade, políticos, econômicos e sociais, percebe-se agora uma multiplicação de direitos, há uma demanda cada vez maior por direitos especiais. Adorno (2003) aponta para três processos que aqui podem ser ressaltados:

[...] aumento dos bens considerados suscetíveis de receber tutela e proteção; extensão da titularidade de alguns direitos típicos a sujeitos diversos do homem (família, minorias étnicas e religiosas, natureza, meio ambiente, animais); homem não mais considerado como ser genérico (sujeito universal), porém histórico e transitório, dotado de particularidades e singularidades. Surgimento de múltiplos sujeitos de direito: mulher, criança, negro, velho, deficiente, homossexual.

O problema atual é, mais do que nunca, implementar esses direitos, acima de tudo, protegê-los e, neste sentido, é necessária uma intervenção ativa do Estado, uma regulação das discrepâncias entre as normas e as práticas, bem como uma negociação com as resistências locais a implementação destes direitos, de forma a não incitar ou mesmo intensificar os conflitos sociais. É neste sentido, a questão da universalidade dos Direitos Humanos vem sendo cada vez mais colocada em questão.

5. Direitos Humanos na agenda contemporânea

Depois de mais de meio século da Declaração Universal de Direitos Humanos, estes constituem inegavelmente um patrimônio da humanidade, sendo cada vez mais um assunto de destaque na agenda internacional contemporânea. Atualmente, porém, eles passam a compreender cada vez mais o homem como um ser concreto, temporal e transitório, com portador de identidades próprias, trazendo desta forma discussões também acerca das relações que este homem estabelece

com o meio ambiente e a natureza – daí decorre preocupações no âmbito ecológico e de proteção dos animais.

Assim como este conceito, mudaram também as organizações da sociedade civil voltadas para a defesa dos Direitos Humanos de uma forma geral, que passaram a acompanhar tais modificações, incorporando em seus temas centrais diversas lutas específicas, voltando-se normalmente para a defesa de identidades sociais (ADORNO, 2003).

Neste cenário, as ONGs aparecem não apenas participando da implementação de políticas públicas (que antes era uma responsabilidade apenas do Estado), como também na defesa da participação da sociedade civil como um mecanismo fundamental para o desenvolvimento da democracia participativa. O destaque dado ao caráter virtuoso de uma sociedade civil participante e ativa (AVRITZER, 2002; PUTNAM, 1993, 2000), dá às ONGs o papel de destaque quando se pensa em políticas alternativas às políticas estatais como formas de atender as demandas de minorias. Esta não é, contudo, uma visão consensual: aponta-se para este destaque como liderança por parte das ONGs como sintomas de uma possível omissão estatal, ou mesmo como uma ação de caráter oportunista de parte de setores da sociedade civil. De todo modo, é cada vez mais importante se pensar no papel exercido pelas ONGs quando se fala em políticas públicas no Brasil para tentarmos compreender as transformações por que vem passando o Estado e a sociedade, bem como a interação entre eles.

Não restam dúvidas, porém, sobre a importância dessas lutas e da defesa dos Direitos Humanos para o desenvolvimento e consolidação da democracia, principalmente em países, como o Brasil, em que esta experiência ainda é muito recente. Esta luta pela defesa dos Direitos Humanos é um processo no qual Estado e sociedade civil têm responsabilidades necessariamente compartilhadas e também complementares. 🌐

NOTAS

*Aluna graduada do curso de bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 12/2009. Participou do projeto de pesquisa “Estado, Sociedade Civil e Mercado na Redução da Desigualdade” sob orientação da Prof^a Dr^a Elisa Reis

[1] De maneira bastante sintética, pode-se falar de sociedade civil tanto como alternativa à lógica do capitalismo (ou, à lógica do mercado), quanto ao controle do Estado de todas as esferas sociais, enfatizando a capacidade de auto-organização social (REIS, 2004). Essa separação entre três esferas – mercado, Estado e sociedade civil – é uma mudança importante em relação a antigos enfoques acerca do conceito de sociedade civil. Assim, a sociedade civil e o seu modelo organizacional baseado na solidariedade ganham status teórico autônomo enquanto uma dimensão lógica equivalente à autoridade do estado e aos interesses do mercado (REIS, 2009).

[2] A pesquisa de Mariane Koslinski (2007) analisa o grau de autonomia, capacidade de influência de políticas públicas e relações de *accountability* das ONGs de acordo com a distribuição de recursos entre as diferentes fontes, relações com doadores, beneficiários e pares. Koslinski também

discute, neste mesmo trabalho, a leitura sobre a reformulação do conceito de *accountability* de forma a dar conta dos mecanismos de controle e responsabilização das ONGs nesse novo cenário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Sérgio. **Os Primeiros 50 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU 2003**. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a_pdf/adorno_50_anos_dudh_onu.pdf. Acesso em: 04 de outubro de 2009
- ATAACK, Iain. **Four criteria of development NGO legitimacy**. *World Development*. Vol. 27, No. 5, 1999. p. 855-864.
- AVRITZER, Leonardo. **Democracy and the Public Space in Latin America**. New Jersey: Princeton University Press. 2002
- COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. **Civil Society and Political Theory**. Cambridge: MIT Press. 1992
- KALDOR, Mary. **Civil society and accountability**. *Journal of Human Development*, Vol. 4, No. 1, 2003.
- KOSLINSKI, Mariane. **Um estudo sobre as ONGs e suas relações accountability**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2007. (Tese).
- _____. **ONGs e suas relações de accountability: algumas tendências no Brasil**. [mimeo]. 2009.
- LANDIM, Leilah. **Experiência militante: Histórias das assim chamadas ONGs**. *Lusotopie*, 1, 215-239. 2002
- _____. **Defining the Nonprofit Sector: Brazil**. *Working Papers of the Johns Hopkins Comparative Nonprofit Sector Project*, no. 9, edited by Lester M. Salamon and Helmut K. Anheier. Baltimore: The Johns Hopkins Institute for Policy Studies, 1993.
- PEARCE, J. **Between co-option and irrelevance? Latin American NGOs in the 1990s** in Hulme, D. e Edwards, M. (orgs.) *NGOs, States and Donors: too close for comfort?*, New York, St Martin's Press. 1997
- PINHEIRO, Paulo Sérgio; NETO, Paulo de Mesquita. **Direitos humanos no Brasil: Perspectivas no final do século**. In *Cinquenta Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos*. São Paulo, Pesquisas, n. 11, 1998.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio. **Democratic Consolidation and Human Rights in Brazil**, Working Paper, 256, The Hellen Kellog Institute for International Studies, University of Notre Dame. 1998.
- _____. **Brazil and the International Human Rights System**. Center for Brazilian Studies - Working Paper Series, n.15, 2001.
- PUTNAM, Robert. **The Prosperous Community**. *The American Prospect*, Vol. 4, No. 13. 1993
- _____. **Bowing Alone – The Collapse and Revival of American Community**. New York: Simon and Schuster. 2000
- REIS, Elisa P. **O Estado nacional como ideologia: o caso brasileiro** in *Processos e Escolhas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 67-90. 1998
- _____. **Desigualdade e solidariedade: uma releitura do ‘familismo amoral’ de Banfield** in *Processos e Escolhas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 111-134. 1998a
- _____. **The Lasting Marriage Between Nation and State Despite Globalization**. in *International Political Science Review*. Vol. 25, N.3, pp. 251-257. London: Sage. 2004
- _____. **New Ways of Relating Authority and Solidarity: Theoretical and Empirical Explorations**. In: A. Dennis and D. Kalekin-Fishman (org). *The ISA Handbook in Contemporary*

Sociology. London: Sage. p. 74-90, 2009.

REIS, Elisa P.; KOSLINSKI, Mariane C. **Are NGOs “Glocal” (Global and Local)? A study of transnational and domestic accountability relations in Brazil** [mimeo]. 2007.

SORJ, B. **Sociedades Civis e Relações Norte-Sul: ONGs e Dependência**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. 2005.

VAKIL, A. C. **Confronting the Classification Problem: Toward a Taxonomy of NGOs**. *World Development*, 25(12), 2057-2070, 1997.

A RELAÇÃO ENTRE O (NEO)PATRIMONIALISMO E A SOCIEDADE CIVIL NO CASO COLLOR

Thales Torres Quintão*

Cite este artigo: QUINTÃO, Thales Torres. “A relação entre o (neo)patrimonialismo e a sociedade civil no caso Collor”. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 91 - 108, agosto. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de agosto. 2011.

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar as mobilizações pró-impeachment ocorridas no ano de 1992. Indaga-se de que forma a atuação da sociedade civil procurou romper com as forças patrimoniais durante a presidência de Fernando Collor. Para isso, esta pesquisa utilizou-se de duas frentes para o desenvolvimento de seus estudos: revisão bibliográfica sobre o tema do patrimonialismo brasileiro principalmente nos anos 90; e a análise de fontes secundárias – documentos, atas e pronunciamentos de três entidades civis que participaram da campanha para a saída de Collor.

Palavras-chaves: *Impeachment*, Governo Collor, Neopatrimonialismo, Sociedade Civil.

1. Introdução

O presente trabalho se pauta na temática da relação institucionalizada e normativa, as ditas “gramáticas políticas” de Edson Nunes (2003), entre o Estado e a Sociedade no Brasil. Tem como finalidade analisar as conexões e as conjunturas estabelecidas entre as práticas neopatrimonialistas e a atuação da sociedade civil durante a crise política da presidência de Fernando Collor (1990-1992).

A sociologia política brasileira defende que a solidificação do patrimonialismo no Brasil é resultante de diversos fatores, e entre eles está a cultura política[1] antidemocrática dos brasileiros, marcada pelo conservadorismo e autoritarismo, e pela fraca atuação da sociedade civil[2] no que tange os assuntos do Estado. E é justamente por isso que a conjuntura do governo Collor foi escolhida para ser pesquisada. Pois, nesse período houve uma grande mobilização popular contrária as práticas de corrupção lideradas por esse presidente. Diversas entidades civis se organizaram na busca do objetivo da ética na política, que em meados de 1992 ganhou um tom hegemônico.

Em suma, o problema geral desta pesquisa trata a maneira como a sociedade civil procurou romper com as práticas neopatrimonialistas. Faz-se necessário indagar se essa possível ruptura estabelecida no governo Collor se concretizou nos anos posteriores. Por fim, é necessário averiguar se o *impeachment* de Fernando Collor propiciou a emergência de uma nova cultura política no Brasil, ou seja, uma cultura menos permissiva quanto a essas práticas ilegais.

Minha hipótese é de que a sociedade civil possui princípios que vão contra lógica de funcionamento do neopatrimonialismo. Esses atores sociais modernos como diz Avritzer (1994), possuem como princípios a autonomia social, a solidariedade, a cooperação, e o padrão horizontal de funcionamento, o que prega uma maior participação no processo decisório do Estado. Esses princípios refutam a lógica patrimonial autoritária e obscura (“atos secretos”).

Numa sociedade de característica patrimonial, onde tudo é controlado pelo Estado, faz-se necessário o fortalecimento da sociedade civil para que ela consiga pautar as ações do estamento controlador do aparelhamento estatal. O empoderamento daquela é, então, o caminho possível para vencer os empenhamentos cristalizados na vida política brasileira (REZENDE, 2006a, p.101).

A metodologia de investigação aqui desenvolvida se pauta na qualitativa e se enquadra no arquétipo de Pesquisa Documental. O uso de documentos em um trabalho acadêmico possibilita ampliar o entendimento do objeto de estudo cuja compreensão necessita de contextualização histórica e sociocultural. Assim, foi realizada uma análise de discurso dos documentos da sociedade civil no período do Fora - Collor visando demarcar os termos contrários às práticas neopatrimonialistas. Foram analisados os registros da época de três entidades civis _ Ordem dos Advogados do Brasil (OAB); Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB); Pensamento Nacional das Bases Empresariais (PNBE) _ e do Movimento pela Ética na Política (MEP). É necessário pontuar que os dados aqui analisados estão fixados em um mesmo critério temporal, ou seja, todas as fontes de dados são do ano de 1992, mais precisamente dos meses de abril a setembro.

Além de examinar e estudar esses documentos históricos, também foi realizado uma análise das entrevistas feitas nos anos 90 com o sociólogo Raymundo Faoro. Todas essas entrevistas foram posteriormente reunidas e publicadas em formato de coletânea no livro *A Democracia Traída* (2008) da Editora Globo.

2. O Patrimonialismo no Brasil

O vocábulo patrimonialismo está ausente nos principais dicionários gerais de idiomas. No dicionário da língua portuguesa, por exemplo, não é possível encontrar a palavra *patrimonialismo*. Aproximamo-nos desse termo ao localizar a palavra *patrimonial* no dicionário, sendo que esta é conceituada como “relativo ou pertencente a patrimônio”. Seja no cotidiano e/ou no senso comum, passando por debates acadêmicos e escritos científicos, este vocábulo passou então a ser usado com conotação crítica, com um sentido mais negativo, dando um peso excessivo à esfera particular, perpassando pela valorização unilateral da propriedade, do individualismo, e do privatismo, em detrimento dos valores de solidariedade e justiça social.

Se ampliarmos o seu significado e sentido, compreenderemos por patrimonialismo a indistinção das esferas pública e privada e de seus respectivos limites; em que se teria uma condição confusa que envolve a idéia entre bens particulares e bens públicos. Essa indistinção,

principalmente da vida política, ao tratar a coisa pública pela autoridade como se fosse privada, consolida a emergência do tema da corrupção nos governos: sendo apenas um dos problemas que surgem no Estado dito Patrimonial.

A ordem patrimonialista no Brasil é uma herança lusitana, desde os tempos do colonialismo brasileiro, reforçada pelo peculiar processo de Independência brasileiro. Deve-se ressaltar que o fenômeno do patrimonialismo já acontecia naturalmente no Estado Absolutista Português antes mesmo da chegada dos lusitanos às terras brasileiras (Campante, 2003). No entanto, como afirma Faoro (1993), enquanto esse tipo de estrutura foi superado em outros países, ela acabou sendo mantida no Brasil, tornando-se a base da nossa economia política. Segundo ele, a manutenção dessa ordem se deu muito devido a ausência da fase do feudalismo no Brasil. De acordo com Avritzer (2000), o patrimonialismo, que o Brasil herdou de Portugal, foi a solução encontrada para acomodar os dois principais elementos do processo político brasileiro: o privatismo; e o estatismo.

Cabe salientar que a dominação de tipo tradicional weberiana, advinda do patrimonialismo brasileiro, não possui uma linha de continuidade com o padrão de dominação dos dias atuais. Florestan Fernandes (1981) ao estudar a “revolução burguesa” no Brasil demonstra o início de uma transição e uma recomposição das estruturas do poder, principalmente após a Proclamação da República. Essa recomposição, segundo ele, marca o início da modernidade, ao desenvolver o tipo capitalismo monopolista, e configurar o poder burguês. Para Fernandes (1981) a burguesia a partir desse processo passou a ganhar condições mais vantajosas, podendo inclusive transformar o Estado em seu instrumento exclusivo, tanto na área econômica, como política e social.

De acordo com Silveira (2006) o Estado patrimonial é uma instituição que não possui distinções entre os limites do público e do privado. São características desse tipo de Estado, a tradição, o privilégio, os costumes e os precedentes judiciais. Além destas, a riqueza, os bens sociais, os cargos e os direitos, são distribuídos apenas para o quadro político administrativo formando um estamento sócio-econômico, o que remete ao conceito de “estamento burocrático” de Raymundo Faoro.

Para Faoro (1977), o “estamento burocrático” seria basicamente a camada que dirige o Estado, decorrente de um processo de politização do aparato administrativo do Estado. Burocrático porque monopoliza as técnicas de administração da coisa pública. E estamento porque se refere a um grupo social particular, com suas próprias regras de recrutamento, e seus mecanismos próprios de exclusão. Para esse autor, o estamento burocrático no Brasil se dá devido ao exercício cru do poder, combinado com o particularismo de uma determinada camada social, tendo como consequência o enrijecimento do Estado e a asfixia da sociedade[3].

Sérgio Buarque de Holanda (1995) ao estudar a formação do Estado brasileiro se aproxima da prática patrimonialista ao procurar traçar a personalidade ou o caráter do “homem brasileiro”. Entretanto, é necessário salientar que esse autor analisa o conceito de patriarcalismo e não o de

patrimonialismo que é foco desse artigo. Decidi explicar brevemente sobre esse autor devido a sua importância nos estudos acerca do pensamento social brasileiro e da constituição do nosso Estado.

Segundo Holanda (1995), a organização sociopolítica brasileira se deu pelo modelo tipicamente patriarcal, devido a uma prática de subordinação à autoridade do pater e de manifesto descaso com os assuntos relativos à esfera pública. Segundo esse autor, “as relações que se criam na vida doméstica sempre forneceram o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós” (Holanda, 1995; p.146).

O “homem cordial” brasileiro proposto por Sérgio Buarque, seria um sujeito de extrema cortesia, decorrida de seu ambiente familiar. Esta cordialidade, segundo Sérgio Buarque (1995), acaba por resultar em uma extrema dificuldade por parte dos brasileiros em tratar seus semelhantes de forma impessoal e formal, pois os laços de pessoalidade e de intimidade próprios do ambiente familiar ultrapassariam os limites da vida privada e atingiram a vida pública. Assim, de acordo com o que escreve Sérgio Buarque de Holanda (1995), o “homem cordial” em sua fraca e debilitada vida pública, está propenso a não considerar a diferença entre aquilo que seria de interesse privado e o que seria de interesse coletivo. Portanto, o autor critica a formação do Estado brasileiro dizendo que este nasce de uma essência íntima e familiar:

O Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particularistas, de que a família é o melhor exemplo. Não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma gradação, mas antes uma descontinuidade e até uma oposição. (...) A verdade, bem outra, é que pertencem a ordens diferentes em essência. Só pela transgressão da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável, ante as leis da Cidade (Holanda, 1995; p. 141).

Assim, Holanda (1995) estabelece três elementos que caracterizam a organização social brasileira, são eles: a ausência de autogoverno, ou seja, a ausência de princípios de solidariedade comunitária e de maneiras espontâneas de auto-organização política (capital social); virtudes inativas que se resultam na permissividade quanto a sua realidade presente, o que quer dizer que o ser social não atua ativamente para transformá-la; e a razão reflexiva, a qual provoca um pensamento que impede rompimentos, e sustenta uma consciência conservadora.

Por fim, cabe aqui ressaltar o aparecimento, nos estudos brasileiros de ciência política, do termo *neopatrimonialismo*. Segundo Domingues (2008) o Estado neopatrimonialista ainda seria apropriado de forma privada por governantes e funcionários (tecnocratas), porém teria caráter altamente modernizador, legitimando-se pelo futuro, e não pela reiteração ao passado. De acordo com esse autor, o neopatrimonialismo se opera de forma oculta e escondida no aparelho estatal (diferentemente dos tempos Brasil Colônia e República Velha), devido à consolidação do Estado brasileiro contemporâneo que se põe no conceito de Estado racional-legal de Weber. E além de

operar dentro do Estado o neopatrimonialismo também opera junto aos atores societários nas relações sociais cotidianas:

A corrupção se desenha como elemento perverso do neopatrimonialismo contemporâneo, instituição que não pode se revelar, mas continua informalmente operando em toda extensão do aparelho estatal e através de seus vínculos vários com a sociedade (Domingues, 2008; p.190).

3. Fernando Collor e a relação com a política neopatrimonialista

Fernando Collor de Mello pertence a uma família tradicional e oligárquica de Alagoas. Seus familiares e os da sua esposa ocupavam ao todo 75 cargos políticos nesse estado, incluindo o próprio governador, três parlamentares, dois membros da assembléia estadual e dezenas de detentores de cargos de primeiro escalão (Veja, 1991).

Segundo Rezende (2006a), o traço principal do domínio patrimonial, ainda vigente no Brasil na década de 1990, se dá pela indiferença dos setores preponderantes e dominantes do poder quanto às necessidades da sociedade como um todo. “Não se vislumbrava no seio do processo de transição política, iniciado após 1985, a formação de qualquer projeto de nação” (Rezende, 2006a; pág.36).

Fernando Collor herdou do governo Sarney os mecanismos federais para a prática neopatrimonialista. E, além disso, personalizou o uso desses mecanismos, ao generalizar o sistema de propinas, algo comum no governo passado, ao confiar o seu monopólio ao seu ex-tesoureiro de campanha, Paulo César Farias. Dessa forma, Collor particularizou ainda mais o Estado brasileiro, fazendo com que esta entidade perdesse qualquer capacidade administrativa e de coesão social (Avritzer, 2000).

Raymundo Faoro ao refletir sobre o governo Collor[4] demonstra como o autoritarismo ainda se exercia em forma de domínio. O autoritarismo e a centralização do poder são marcas inerentes do neopatrimonialismo estamental. Para Faoro a estrutura do patrimonialismo continuava intacta, pois o mando e o poder de decisão “continuava a ter como traço mais importante o fato de o conteúdo do Estado conseguir imprimir uma dada fisionomia aos dirigentes” (Rezende, 2006b; pág.37). Portanto, o caráter autoritário esteve presente durante toda a presidência do *caçador de marajás*. Além disso, Fernando Collor ainda se manteve longe dos interesses e demandas da sociedade civil, apresentando um descaso absoluto com os seus setores organizados.

De acordo com Raymundo Faoro os traços estamentais, constituídos de ações e atitudes derivadas de uma estrutura neopatrimonialista, durante a presidência de Fernando Collor de Mello se dão por dois fatores principais. O primeiro se refere ao desprezo pela Constituição Brasileira de 1988, formulada apenas dois anos antes da posse do então presidente. Esse desrespeito pela Carta Magna podem ser exemplificados por diversas ações do então presidente, como a emissão de um

alto número de medidas provisórias e a promulgação do Plano Collor[5], o que aproxima a administração desse ex-presidente ao prisma ditatorial, uma vez que para Faoro a ditadura possui inúmeras fisionomias, porém apenas um corpo: “o governo fora da lei” (Faoro, 2008). Assim, ao governar acima da lei e desprezar a ordem constitucional, o governo Collor reforça as características de um Estado burocrático neopatrimonial e intensifica um modo de agir dos “servidores públicos” dissociado de qualquer interesse coletivo.

O segundo ponto faz menção a uma nova dinâmica da relação entre os três poderes de âmbito federal. A hipertrofia e supremacia do Poder Executivo, juntamente com a submissão do Judiciário a este primeiro, e a fraqueza do Legislativo, expressam o que Rezende (2006b) denomina de uma “oligarquização do poder” correspondente a uma situação patrimonial de funcionamento.

Fernando Collor governava acima dos partidos e das outras redes tradicionais de apoio ao poder. Ele buscava falar direto com o povo, com os chamados “descamisados”, o que mostrava a sua indiferença com os aspectos que norteiam a representação política. Segundo Rezende (2006b) essa forma de atuação se configurava como um traço do oligarquismo patrimonial. Somado a isso temos a própria exacerbação do poder pessoal do presidente, o que acabou por potencializar ilusões de que ele seria um ente iluminado, um messiânico, que poderia resolver tudo mesmo passando por cima dos princípios democráticos e republicanos. Esse fenômeno resulta em muitas distorções autoritárias que foram se consolidando cada vez mais durante o governo Collor.

E por fim, a ação de Collor mais divulgada pelos meios de comunicação e até mesmo mais nítida no senso comum que o aproxima do neopatrimonialismo, se dá na não diferenciação do setor público com o setor privado, o que resulta na prática da corrupção, por exemplo. Esse tipo de prática se funda no hábito da não transparência das atitudes e das ações do governo e contrapõe-se aos ideais da *accountability*, mantendo o mesmo padrão de domínio baseado em privilégios estamentais.

Todas essas ações enumeradas acima presentes no governo de Fernando Collor refletem na deflagração das instituições democráticas brasileiras, o que causa uma descrença por parte da população brasileira quanto ao seu papel político. E, além disso, corrompem com o Estado de Direito Democrático, no que tange ao fundamento da cidadania e do pluralismo político.

Raymundo Faoro conclui então, que mesmo após a ditadura militar, a camada que dirige o Estado (o estamento burocrático), formou-se e fortificou-se através de um processo que possui raízes de longa data. Esse processo resultou na formação “de uma estrutura social e política que moldou e deu vida a um tipo de Estado que sedimenta o domínio essencialmente antidemocrático, excludente e autoritário” (Rezende, 2006a; pág.96). A exclusão social e política, da qual a política patrimonial se “alimenta” para o seu desenvolvimento, ainda permanece no decorrer da presidência de Fernando Collor e se estende por toda sociedade.

Mas como seria possível estabelecer uma nova mudança política? Para ocorrer uma “real” transição política, era necessário, segundo Faoro, que o povo conseguisse se emancipar do poder político. Essa emancipação deveria ocorrer “por meio do fortalecimento da sociedade civil, o qual levaria à emergência, de fato da soberania popular, a que não nasce de um documento, a constituição, nem do título do eleitor, mas da ação política” (Faoro 2008; pág.80).

Dito isso, a próxima seção desse artigo se pontua em analisar de que forma se deu a atuação da sociedade civil no período Collor, no que se refere ao conflito existente entre as entidades civis e o neopatrimonialismo estamental. O exame se focará na ruptura e quebra quanto às práticas patrimonialistas resultante das mobilizações para o *impeachment* desse presidente.

4. A Sociedade Civil e os limites para o Neopatrimonialismo no caso Collor

No início dos anos 90, a opinião pública e os movimentos da sociedade civil brasileira começam a difundir uma oposição externa ao governo e até mesmo a criar limites contra as práticas patrimonialistas. Porém, de acordo com Avritzer (2000) o neopatrimonialismo nesse momento, além de sofrer essa oposição externa (sociedade civil e do cidadão comum), também é visto com repúdio pelos setores internos do poder político. “

A oposição interna vem dos que assumiram um etos burocrático. Os acordos particulares entre um órgão governamental e seus clientes vazam para a imprensa, são anulados por tribunais e sofrem oposição dos setores não-patrimonialistas da sociedade política. O governo perde legitimidade, e a ilegalidade de sua atuação o torna vulnerável à opinião pública. Quando os negócios particulares vêm a público, põe-se em risco a possibilidade de o governo sobreviver dentre da ordem política. Foi isso que levou o impeachment do ex-presidente Collor de Mello” (Avritzer, 2000; pág.189).

Deve-se ressaltar que a ruptura com o neopatrimonialismo nesse estudo desenvolvido se concentrará na oposição externa, ou seja, basicamente nas ações da sociedade civil que tiveram um papel fundamental para a saída de Fernando Collor de Mello do Palácio do Planalto. Pois, diversos setores organizados da sociedade se mobilizaram em prol de um mesmo objetivo: contra os escândalos de corrupção do governo; e em defesa de um mesmo fim: a defesa da ética na política.

No início dos anos 90, Faoro percebe algo novo quanto à relação entre a sociedade civil e os dirigentes políticos. Algo que poderia favorecer uma organização mais coesa das entidades civis mais efetivamente voltada para as mudanças políticas substanciais. Segundo esse autor, a novidade se dá pelo crescimento do sentimento de direito desses grupos sociais, resultante de um processo inicial da institucionalização de suas demandas. Assim, Faoro conclui que essas modificações das relações sociais e de poder, ao aproximar o Estado com a sociedade civil, possibilitariam potencializar as atuações desta última junto às agências públicas decisórias (Rezende, 2006a).

Para compreender de maneira mais eficaz como se deu a atuação dos diversos setores da sociedade civil no período do Fora – Collor será analisado os documentos, as atas, e os

pronunciamentos de quatro organizações civis referente a esse período de crise política: o Pensamento Nacional das Bases Empresariais (PNBE), a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). Além é claro dos registros advindos do Movimento pela Ética na Política (MEP).

As linhas abaixo então, se focarão no caráter mais descritivo de como se deu a mobilização desses diferentes atores sociais visando à saída de Collor. Assim, essa pesquisa documental buscará investigar as especificidades de cada uma dessas organizações civis no que se refere ao tema mais focalizado por cada uma delas, além da questão temporal que cada uma dessas demorou em aderir à campanha moralizante no sentido pró-impeachment. Melhor dizendo: buscará compreender as especificidades de atuação de cada uma delas, e mais ainda: mostrar o pluralismo e as diversidades da sociedade civil presentes no contexto do Fora - Collor. Além disso, se fará uma análise do discurso desses dados coletados, partindo do pressuposto que esses registros demonstram claramente a maneira como a sociedade civil era contrária as práticas particularistas do nepotrimonialismo durante o governo Collor.

Ao analisar esses documentos históricos, chega-se a conclusão que a primeira vez que o termo *impeachment* é proferido pela sociedade civil é no dia 16 de agosto de 1992, presente na ata da sessão extraordinária do Colégio de Presidentes das Seccionais da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). “(...) iniciando a pauta dos trabalhos, concedeu a palavra aos Presidentes Seccionais que falaram a respeito da Ética na Política e do pedido de impeachment do Presidente da República”. Faz-se necessário mencionar que o pedido de *impeachment* de Collor aparece antes mesmo da CPI finalizar o seu relatório final, fato ocorrido somente no dia 24/08, e aprovado por 16 votos contra 5 no dia 26/08. A OAB já tinha feito o seu próprio “julgamento” acerca do caso Collor antes mesmo dos trâmites desse processo constitucional ser finalizado. E, além disso, já se iniciava a preparação para elaborar uma petição formal a ser entregue junto à Câmara dos Deputados. Todavia, a resolução formal para o Fora - Collor já aparece no mês de dezembro no ano de 1991 no 41º Congresso da UNE[6] (Dias, 2000).

Deve-se salientar que o clamor pela Ética na Política se inicia no mês de maio de 1992, muito em virtude da repercussão da entrevista de Pedro Collor proferida à Revista Veja. Nesse mês foi realizado um encontro promovido pelo Instituto de Estudos Sócio-Econômicos (INESC) para fazer uma análise da conjuntura do país e do Congresso Nacional. Nele estiveram presentes 26 parlamentares e 23 entidades e movimentos representativos da sociedade civil, o que permitiu um diálogo conjunto entre essas duas esferas. Um dos problemas, por exemplo, levantados pelos parlamentares foi o isolamento dos legisladores opositores perante a sociedade civil.

Nesse evento foi decidida como prioridade a proposta de Vigília pela Ética na Política. Essa proposta tinha por objetivo publicizar a crise política para os brasileiros, para que novas pessoas aderissem ao projeto de construção de uma nova realidade política. Para isso, foi escrito um *Manifesto pela Ética na Política*.

O pressuposto básico desse manifesto é “articular os setores organizados da sociedade civil unidos na convicção de que a ética é a pedra angular das relações humanas em todos os níveis”. Além disso, pontua que “a ética supõe co-responsabilidade de todos os cidadãos e por isso a lei não admite exceção, nem impunidades”. Um Estado de Direito Democrático, como no Brasil, pressupõe o respeito às leis e a participação política dos cidadãos no trato da coisa pública. Essas duas conjunturas permitiram criar formas e regras legais para romper e fiscalizar as arbitrariedades e o autoritarismo do governante e dos setores dirigentes do Estado.

Mais adiante nesse mesmo manifesto, o Movimento pela Ética na Política faz críticas ao neopatrimonialismo, ao citar expressões que caracterizam esse tipo de sistema: “Proclama-se a necessidade básica de se criar uma sociedade verdadeiramente humana, onde o egoísmo, os privilégios, o tirar vantagem, a impunidade cedam, diante da probidade, da solidariedade e do progresso”.

No trecho acima, percebemos claramente um afronte à ordem neopatrimonialista ao tentar tirar de cena o *egoísmo*, os *privilégios*, o tirar *vantagem*, e a *impunidade*. Esses termos se situam na não diferenciação da esfera privada e pública, e até mesmo de se apropriar desta última para fins particulares, como enriquecimento ilícito pessoal, por exemplo. Somado a isso, também demarca as regalias e uma espécie de imunidade dos governantes e de seus “servidores públicos” no que se refere à aplicação das leis criminais contra eles. É como se esse estamento burocrático tivesse por direito um trato “especial” perante o modelo jurídico do Estado, ficando estes imunes de qualquer tipo de responsabilidade. A situação descrita acima designa a palavra *impunidade*, presente no manifesto. Fica claro que esse manifesto prega o “universalismo de procedimentos” ao transmitir que a “lei não admite exceção”, o que remete ao Estado Burocrático Moderno proposto por Weber. Portanto, de acordo com esse manifesto “ninguém está acima da lei e da ética”.

Por fim, esse movimento pressiona e clama o Congresso Nacional no sentido de aderir nessa mobilização de defesa da ética na política, uma vez que essas casas legislativas teriam um papel central nesse contexto, visando o sucesso dessas mobilizações no futuro. Como está escrito no manifesto:

“Cabe a todos e, especialmente, ao Congresso Nacional, neste momento, defender a ética na política, para que sua violação sistemática não acabe com as conquistas democráticas que levamos tantos anos para escrever como a Constituição e viver, como prática, no cotidiano” (Manifesto pela Ética na Política).

Posteriormente, o manifesto foi divulgado em todo país, abarcando cada vez mais organizações civis para essa causa. Tanto que ele foi lido durante o evento da Vigília pela Ética na Política (24/06/1992), acontecido no auditório Petrônio Portela no Senado Federal, e teve a presença de 183 entidades de todo o país, cerca de 70 parlamentares e um público de mais de mil

pessoas. E em seguida, essas mesmas entidades que compareceram a esse evento decidiram fazer atividades semelhantes em vários estados do país.

Em pronunciamento feito no evento Vigília pela Ética na Política, Dom Luciano Mendes, então presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), busca estabelecer uma ruptura com a ordem neopatrimonialista ao adotar o discurso universal da ética na política. Assim, o pronunciamento não se voltou essencialmente para os cristãos (apesar de citá-los algumas vezes) e nem para as entidades da Igreja Católica, como as paróquias e os grupos de fé e política, mas sim em uma lógica de rede social, num caráter horizontal das relações da sociedade civil, ampliando o discurso para as diversas entidades civis contrárias ao governo Collor e que estavam presentes naquele momento. Essa ação busca aumentar as pressões populares da sociedade civil ao fomentar o capital social entre essas organizações.

Em seu discurso (24/06/92) Dom Luciano Mendes adota uma postura crítica à corrupção dizendo que ela é “(...) capaz de minar as bases da convivência, organização social e da confiabilidade governamental”. E para que esse problema acabe seria necessário o quanto antes corrigir “(...) velhos hábitos de autoritarismo, de busca de privilégios, de enriquecimento fácil e de comportamentos que marginalizam a participação de grandes camadas da população.” Ainda de acordo com Dom Luciano Mendes, o exemplo para que a crise política seja superada deve vir de cima, ou seja, daqueles que “(...) assumem funções de responsabilidade na condução dos negócios públicos esforcem-se por ter um comportamento de integridade moral que promova o Bem Comum acima dos interesses pessoais” Essa frase demarca as características da impessoalidade, neutralidade e responsabilidade dos servidores públicos para com as suas funções desenvolvidas no sentido de agir em nome da sociedade. Acredita-se que somente dessa maneira haveria uma separação pelo menos do plano formal, daquilo que seria privado e daquilo que seria público, o que possibilita que ações nesse momento se pautem pelo comportamento ético o que fomenta o Estado de Direito Democrático.

Em nota intitulada *Declaração ao Povo* redigida no dia 29 de maio de 1992, a sociedade civil representada pela OAB, CNBB, ABI, PNBE, CONTAG, dentre outras, defende que somente através da aplicação universal da lei os problemas da impunidade e do descrédito das instituições democráticas seriam solucionados e resolvidos. Essa concepção se assemelha com aquelas feitas por Raymundo Faoro ao refletir sobre o autoritarismo e o estamento burocrático durante a presidência de Fernando Collor (Rezende, 2006a).

A sociedade civil passou então a acompanhar de forma intensificada todos os passos das investigações da CPI, e a cada nova denúncia que aparecia, era feita uma avaliação dos rumos desse caso e da melhor forma de atuação diante dele. Em *Nota Oficial* feita no dia 1º de julho de 1992, pela primeira vez há o consenso do Movimento pela Ética na Política que o então presidente estaria envolvido nos escândalos de corrupção. Ao comparar os documentos _ *Declaração ao Povo* (29/05) e a *Nota Oficial* (01/07) _ constata-se que entre os meses de maio a julho, quatorze novas entidades

civis aderiam a essa mobilização. Entidades de várias naturezas e tipologias, como a UNE, a CUT, e o Conselho Federal de Medicina, assinaram essa nota conclamando a sociedade brasileira a acompanhar e fortalecer os trabalhos e as investigações da CPI e do Ministério Público.

Outro documento elaborado e assinado exclusivamente pela OAB (Conselho Federal) no dia 07 de julho mostra que toda essa mobilização tinha como finalidade romper com os traços patrimonialistas presentes naquele momento. De acordo com essa *Nota Oficial*: “O que o Povo Brasileiro deseja, e tem manifestado seguidamente, é a decência e a firmeza, traduzidas na transparência e probidade no trato da coisa pública”.

Para compreender de maneira mais eficaz as ações de cada uma das entidades especificadas anteriormente, serão analisados os seus documentos de forma isolada. Portanto, deixarei de lado os registros elaborados pelo Movimento pela Ética na Política, e me focalizarei naqueles dados específicos e restritos de cada uma dessas organizações. Busca-se explorar as diferenças do foco e da abordagem de uma cada uma delas (OAB, PNBE, e CNBB) em relação a esse período conturbado pelo qual o Brasil passava.

Nas atas de reunião da OAB percebe-se que o enfoque se volta para o respeito às leis e a Constituição Federal elaborada em 1988. De acordo com a Ordem dos Advogados do Brasil a volta da credibilidade dos três Poderes da União somente se dará por meio do cumprimento integral da trajetória estabelecida por uma Constituição. Como demonstrou Faoro, Collor enquanto esteve na presidência passou por cima da Carta Magna inúmeras vezes, não respeitando o modelo jurídico do nosso país (Rezende, 2006b). Assim, a principal preocupação da OAB em meios a crise política, era que todos os processos investigativos fossem respaldados pela Constituição, e tivesse como princípios a legalidade, a constitucionalidade e a juridicidade. O mesmo se dava para as medidas repressivas. O Congresso necessitava, então, assumir o seu papel enquanto poder autônomo.

O senso ético, a consciência jurídica a própria honra da Nação reclamam, mais a cada dia que passa a aplicação indesejável da Constituição e das leis a todos os que fraudaram a confiança do povo e perderam o respeito da cidadania. Contra a crença na impunidade a OAB sustenta haver medidas legais suficientes para reprimir, com energia, a ação dos que fraudam, cometem perjúrio, mentem, ofendem pelas mais variadas formas [...] (Ata da Sessão Ordinária da OAB, do dia 17/08/1992).

E uma das medidas legais cabíveis para reprimir era o próprio *impeachment*, termo que ia se consolidando e ganhando mais corpo nas reuniões da OAB. Portanto, a defesa da OAB era contra a impunidade, contra os privilégios na hora de aplicar o arcabouço jurídico, pois “numa democracia ninguém pode estar acima de lei (Idem op. cit.)”. A ação dessa organização se caracteriza pelas formas de luta contra o abuso e o desvio do poder, tão presentes durante o governo Collor, e que nesse momento crucial deveria ser selado o seu fim.

Ao analisar os documentos da CNBB constata-se que esta entidade, a exemplo da OAB, também faz severas críticas à estrutura patrimonial brasileira vigente no governo Collor. Todavia,

seu foco e especificidade se concentram na crítica à desigualdade social presente no Brasil naquele momento, pautando o conteúdo e o seu discurso para a melhoria das condições de vida dos mais empobrecidos, acrescentado que as narrativas nesses documentos se voltam para os cristãos. Assim, a atenção se pontua para a questão da moradia, da educação básica, da saúde pública, e do trabalho. Porém, os temas de moralizar a política e as críticas à corrupção aparecem cada vez mais à medida que tempo passava, condensando principalmente nos meses de agosto e setembro.

A sociedade brasileira espera ansiosamente a recuperação da confiança nos poderes públicos. Ela é indispensável para construirmos a democracia que passa pela participação dos cidadãos, pela transparência com a coisa pública, pleno respeito à lei, pela informação veraz. (...) Um sistema democrático essencialmente ético não é compatível com privilégios, corporativismos, vantagens fora da lei, clientelismo, fisiologismo, manipulação da informação (Documento da CNBB, 10/08/92).

No trecho acima percebemos dois tipos de categorias-chaves a respeito da ordem neopatrimonial. A primeira se demarca pela oposição a esse tipo de ordem. Pois, tanto *participação dos cidadãos* quanto *pleno respeito à lei*, por exemplo, são aspectos contrários ao autoritarismo neopatrimonial, sendo que essas duas situações praticamente não existiam durante a presidência de Collor. E o segundo tipo de categoria se situa na lógica de caracterizar o sistema neopatrimonial, utilizando termos como *privilégios* e *clientelismo* que estavam constantemente presentes na administração do então governo brasileiro no início dos anos 90. Para a CNBB e outras entidades, o neopatrimonialismo se tornou uma espécie de problema, uma vez que para a Igreja Católica esse tal problema impossibilita que as classes baixas tenham boas condições de vida, voltando para o debate acerca da mazelas sociais no nosso país, que é o enfoque dado por essa entidade.

Em relação às atas do PNBE não foi possível estabelecer categorias-chave diretas que demonstram a insatisfação com a ordem patrimonial. De forma exploratória será analisado alguma de suas atas, o que é de grande valia para compreendermos as diferentes percepções acerca do *impeachment* dentro da esfera pública. Deve-se ressaltar que o seu descontentamento e a desconfiança se pautam no modelo neoliberal adotado por Fernando Collor, ou seja, com os rumos que economia brasileira iria tomar além do discurso geral contrário à corrupção. De acordo com uma de suas atas: “O PNBE deveria reforçar a questão do combate à corrupção e exigir um novo programa (...) o programa econômico atual não resultará em algo positivo” (Ata de reunião do PNBE, 09/04/92 in Dias (2000)).

Fica evidente a preocupação de, pelo menos parte do empresariado, com a corrupção, que nesse momento ainda não tinha ganhado a amplitude que viria a ter no futuro. Digo parte do empresariado uma vez que para Faoro vários setores econômicos ainda se alimentavam e se apropriavam do caráter patrimonial durante o governo Collor, ou seja, ganhavam benefícios e favores do “capitalismo estamental”, com inteira dependência junto aos detentores do poder (Rezende, 2006b).

Outro ponto que deve ser analisado nas atas do PNBE é o papel da CPI para investigar os escândalos de corrupção, e até mesmo se o seu trabalho seria obstruído por forças políticas naquele momento. “Oded Grajew [coordenador geral do PNBE] considerou que a CPI é crucial para o país: se o resultado for morno vai abater a vida nacional, se ela for a fundo teremos uma crise institucional (Ata do PNBE, 04/06/92 in Dias (2000)).”

Durante esse período existia uma grande expectativa por parte do cidadão comum brasileiro em relação aos trabalhos dessa CPI. O mesmo acontecia para o coordenador geral do PNBE, que inclusive achava que essa CPI deveria aprofundar-se nas investigações. Porém, também havia um temor por parte desse empresário se isso realmente iria acontecer. Cabe ressaltar que quando essa ata foi publicada a CPI ainda caminhava com passos lentos (Dias, 2000).

Com o passar do tempo a concepção para a saída de Fernando Collor da Presidência passou ganhar mais fundamentação e legitimidade na sociedade civil. Em outra ata do PNBE, Oded Grajew analisa qual seria a posição inicial dessa entidade quanto à queda de Collor do poder.

Oded Grajew [coordenador geral do PNBE] analisou que a saída de Collor da presidência seria uma coisa boa que poderia acontecer ao país, mas desde que isso acontecesse de forma transparente (...) poderá surgir um movimento pela saída de Collor a priori, ao qual o PNBE deve ser contra (Ata do PNBE, 02/07/92 in Dias (2000)).

Deve-se ressaltar que em julho, quando a ata acima foi publicada, ainda não havia um consenso de qual seria a forma para efetivar a saída de Fernando Collor do poder Executivo. E por isso, o processo de *impeachment* ainda estava em discussão, principalmente se este seria viável se pensado nos âmbitos legais. Como vimos anteriormente, a iniciativa pelo *impeachment* só se materializa em agosto de 1992, em ata publicada pela OAB no dia 16/08/92.

Ao analisar a ata acima, se percebe que apesar das evidências que se avolumam contra Collor, os empresários não aceitam a condenação *a priori*, ou seja, antes do encerramento da CPI. Nessa mesma reunião, o grupo nacional de coordenação do PNBE, rejeitou por onze votos a seis a manifestação pública de apoio à tese de renúncia do presidente (Dias, 2000).

Esse fato demonstra algumas diferenças e peculiaridades quanto à mobilização da sociedade civil para o Fora – Collor. Tanto que ao contrário da OAB, o PNBE encampa definitivamente a campanha *pro – impeachment* somente no dia 25/08, um dia após a CPI ter apresentado o seu relatório final. “No ato [25/08] o PNBE foi representado por S. Mindlin, que discursou respaldado pela nova consulta aos associados, onde 95% deles responderam favoravelmente ao *impeachment* (Ata do PNBE, de 03/09/92 in Dias (2000))”. Nessa mesma ata, o PNBE passa a defender o voto aberto na sessão da Câmara dos Deputados, que teria o papel de aprovar ou não o afastamento do presidente Fernando Collor de Mello. De acordo com essa entidade civil o voto aberto dos deputados seria fundamental para a vitória do processo, devido às pressões externas exercidas durante essa decisão parlamentar. Além disso, os empresários do PNBE demonstravam uma grande

preocupação com o possível “caos social” que poderia ocorrer caso o *impeachment* não fosse aprovado (Dias, 2000).

Nesse momento estava clara para a opinião pública que as raízes do patrimonialismo deveriam ser colocadas em cheque através do processo de *impeachment*. E somente por esse meio a governabilidade seria restabelecida superando a crise política vigente. Assim, a sociedade civil brasileira passou a se mobilizar em prol para que tal objetivo fosse concretizado.

5. Impeachment e Cultura Política no Brasil

No final de agosto de 92, com a aprovação do relatório da CPI que concluía o envolvimento de Fernando Collor com crimes de responsabilidade, o processo de *impeachment* ia se solidificando cada vez mais na esfera pública. E logo no dia 1º de setembro, em nome da sociedade civil, foi entregue uma petição de *impeachment* à Câmara dos Deputados, na figura do Deputado Ibsen Pinheiro (presidente da Câmara), pelos presidentes da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), Marcelo Lavenere, e da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), Barbosa Lima Sobrinho. Também foi encaminhado a esse deputado um abaixo-assinado com mais de 20 000 assinaturas de cidadãos e de 900 entidades civis, apoiando esta petição. Esse abaixo assinado representava diversas tipologias do associativismo civil (associações de classe, estudantil, direitos humanos, sindicatos, e dentre outras), além de movimentos sociais como o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), e até mesmo casas legislativas subnacionais como Assembléia Legislativa de São Paulo, também aderiram a essa causa.

Ao ver a sua queda se aproximar Fernando Collor tentou trilhar o mesmo caminho neopatrimonialista de Sarney, uma vez este último também esteve ameaçado de deixar o cargo, porém conseguiu permanecer no poder. O então presidente constituiu um fundo de bilhões de dólares visando comprar junto aos parlamentares uma saída para o *impeachment*. Porém, a utilização de recursos públicos com fins patrimonialistas se defrontou com a fiscalização da sociedade civil organizada, agindo em conjunto com o poder judiciário. Os juízes federais proibiram que os presidentes de dois maiores bancos estatais, o Banco do Brasil e Caixa Econômica Federal, fizessem empréstimos visando aliciar votos dos deputados, ou seja, o uso desses recursos para fins políticos.

Como escreve Avritzer (2000), a ampla aliança política estabelecida entre a opinião pública, os movimentos sociais, e o sistema legal foi mais forte e do que as forças patrimonialistas que o então presidente mobilizou em benefício próprio. De acordo com esse autor:

O *impeachment* mostrou que uma nova constelação de forças políticas estava surgindo no Brasil pós-autoritário, uma aliança entre os atores sociais surgidos durante o processo de modernização e setores mais isolados da sociedade civil (a imprensa e o Judiciário). Pela primeira vez na história do país, esses grupos tiveram influência suficiente para levantar a questão do exercício do poder. O *impeachment* de Collor representou a vitória da opinião pública e dos atores sociais modernos conta o

patrimonialismo, enfatizando o princípio constitucional de que o exercício do poder tem limites legais (Avritzer, 2000; pág. 191).

O *impeachment* se portou como um marco inicial para a política brasileira. A população tomou ciência que os governantes não podem administrar de maneira arbitrária, e sim que estes possuem responsabilidades legais perante a sociedade. Esse tipo de medida punitiva, que antes pouquíssimas pessoas sabiam da sua existência, passou a ser conhecida por grande parte dos brasileiros. Os cidadãos brasileiros tinham agora, consciência de que poderiam reivindicar para que esse mecanismo legal fosse acionado, caso o seu representante político cometesse crimes de responsabilidade durante a sua administração pública. Esse fato incentiva futuras mobilizações sociais e fiscalizações do poder público, tanto pelos atores sociais modernos quanto pela imprensa brasileira.

Todavia, a queda de Collor do poder não pôs fim por completo às práticas patrimonialistas no Brasil. Esse episódio marcou uma ruptura momentânea, mas decisiva no sentido da percepção pública quanto ao processo de modernização política. O *impeachment* transformou a relação entre a sociedade civil, o sistema legal e a atividade neopatrimonialista presente na sociedade política, basta ver posteriormente o crescimento da rejeição pela opinião pública quanto a essa ordem, e as crescentes investigações e processos jurídicos contra esse tipo de prática. Alguns parlamentares tiveram seus mandatos cassados, cabendo destacar o caso ocorrido em 1993 da CPI da Comissão Orçamento da Câmara dos Deputados (“anões do orçamento”), acusados de envolvimento em casos de corrupção, relacionado ao desvio de verbas e o enriquecimento ilícito. As denúncias foram difundidas pelos meios de comunicação de massa por todo o país, transmitindo ao vivo a CPI do Orçamento, por exemplo. Essa ampla cobertura da imprensa motivou o surgimento de novas passeatas e pressões populares contrárias as práticas patrimonialistas (Dias, 2000). Outro exemplo mais recente a ser dado se refere a CPI sobre a emissão ilegal de precatórios, formalizações acerca da dívida pública junto aos beneficiários, acontecido em Santa Catarina. Esse episódio resultou no pedido de *impeachment* do então governador desse estado (Avritzer, 2000).

Porém, o processo de *impeachment* não representou uma ruptura com a estrutura neopatrimonialista no Brasil, e nem poderia representar. Esse processo significou um limite momentâneo a esse tipo de ordem, resultante da emergência de conceitos e tendências antipatrimonialistas na esfera pública.

Como Faoro (2008) escreve, o *impeachment* de Collor permitiu descobrir a possibilidade de resistência por parte da sociedade civil quanto aos desmandos dos donos do poder. E esse episódio, de acordo com esse autor, poderia resultar na abertura de caminhos, a médio e longo prazo, para a democracia baseada na idéia de soberania popular. Assim, mesmo com a saída do *caçador de marajás* da presidência, Faoro (2008) não se iludia por algumas ações isoladas tanto da sociedade civil quanto da política em si no que se refere na não manutenção do estamento burocrático

patrimonial. Em outubro de 1992, após a votação de afastamento de Collor ser aprovada pela Câmara dos Deputados, Faoro afirmava que ainda éramos “um país sem povo, um Estado sem sociedade civil. A campanha do *impeachment* foi se bem olhado os acontecimentos, meramente um indicador de tempos outros” (Faoro, 2008).

6. Considerações finais

A ordem patrimonialista está vigente no Brasil desde os tempos do colonialismo lusitano. O Estado brasileiro se configurou com a não diferenciação da esfera pública e da esfera privada, o que sobrepõe à racionalidade burocrática legal. O individualismo brasileiro caracterizado pelo “homem cordial” demonstrado por Sérgio Buarque destitui a vida pública e ação política, em seu sentido comunitário e coletivo. O “homem cordial” é aquele que possui dificuldade de ser tornar moderno e que se aproveita das relações pessoais para se beneficiar particularmente.

Como fora apontado, o Estado brasileiro não se direciona ao “público”, não defende os interesses dos indivíduos como um todo; mas serve apenas aos próprios dirigentes da máquina pública. O princípio de igualdade política não existe. Somente o estamento burocrático tem direito a uma cidadania de fato. Assim, temos um Estado constituído, mas não acabamos ainda de resolver o problema da construção da nação, uma vez que a construção da nação pressupõe uma comunidade básica de valores solidários. Valores que se dão por meio das pressões populares visando o reconhecimento dos direitos de cidadania.

A sociedade civil brasileira, como vimos, atuou no sentido de frear as práticas do neopatrimonialismo durante a presidência de Fernando Collor. A atuação desses atores sociais modernos nesse contexto se deu pela constituição de limites para o poder do governante, ou seja, o poder e o mando de uma autoridade política deveriam ser estabelecidos por regras legais, e não ficando a cargo do livre-arbítrio dos segmentos dirigentes do Estado.

Ao analisar tanto os documentos e registros de três entidades civis _ OAB, CNBB, PNBE _ quanto do Movimento pela Ética na Política, foi possível classificar um afronte a ordem neopatrimonialista em duas categorias-chaves. A primeira consiste em caracterizar esse tipo de ordem a partir da utilização de expressões como *fisiologismo*, *clientelismo* e *privilégios*. Essa categoria demarca a concepção de que essas práticas acima não deveriam ocorrer dentro do Estado brasileiro, e somente com fim destas seria possível resolver a forte crise política presente naquele momento. O segundo tipo de categoria menciona a defesa de atividades políticas opostas e contrárias ao sistema patrimonial. Expressões como *pleno respeito à lei e probidade no trato da coisa pública*, sintetizam a idéia de uma nova ordem política baseada nos princípios de bem comum, buscando dar uma real dimensão ao Estado de Direito Democrático, baseado nos princípios de transparência, pluralismo político e de cidadania.

Deve-se ressaltar que a crise política instaurada durante o governo Collor se associa a uma crise de governo. Nessa conjuntura não estava presente a discussão acerca da substituição do regime

político vigente, ou então grandes contestações das medidas implementadas pelo governo Collor, como as políticas econômicas ditas “neoliberais”. Inclusive foi possível perceber, ao analisar os próprios registros da sociedade civil, que as ações mobilizadoras das entidades civis resumidas pelo discurso da ética na política visavam recuperar a crença e o prestígio das instituições democráticas (Casas Legislativas) quanto ao seu papel político.

Porém, as práticas neopatrimonialistas ainda estão dentro das arenas políticas no Brasil, e muitas vezes elas se tornam vitais para conseguir as ditas coalizões que visam garantir maioria nas duas Casas Legislativas (Senado e Câmara Federal), por exemplo. Além disso, outros escândalos de corrupção envolvendo parlamentares posteriores ao caso Collor tiveram punições leves; punições estas que foram incapazes de surtir alguma mudança substantiva no sistema neopatrimonial.

Chega-se assim à conclusão que o Brasil ainda convive com um modelo político arcaico e novo ao mesmo tempo, possuindo um caráter ambíguo. Nosso país possui características híbridas entre o tradicionalismo e a modernidade – as instituições políticas modernas se relacionam com as “práticas cordiais”. O patrimonialismo ainda está presente, isso não se tem dúvida, e não seria um fato isolado como o *impeachment* que o romperia por completo. Porém, o *impeachment* fora o marco inicial, ou seja, uma descoberta para com o complexo processo de afronte a essas práticas autoritárias. 🌐

NOTAS:

* Graduando do 8º período em Ciências Sociais na PUC-Minas. E-mail: thalestq@hotmail.com

[1] O conceito de cultura política é designado como “as orientações e atitudes políticas das pessoas em relação ao sistema político e seus diferentes componentes e atitudes em relação ao seu papel no sistema” (Almond e Verba, 1989, p.12). Deste modo esse conceito está atrelado às normas, valores, crenças que são internalizadas pelos cidadãos através do processo de socialização política, e são distinguidas em três âmbitos: 1) a cognitiva – conhecimento acerca da política; 2) a afetiva – sentimento de apoio ou rejeição à política; 3) a avaliativa – julgamento e opiniões sobre objetos e fatos políticos.

[2] Sociedade civil é entendida como uma terceira arena situada entre o Mercado e o Estado. É a parte da sociedade que está fora do aparelho do Estado (cidadãos organizados), ou até mesmo situada entre a sociedade e o Estado. Seria o aspecto político da sociedade: a forma através da qual ela se estrutura politicamente para influenciar a ação do Estado (Avritzer, 1994).

[3] Faz-se necessário aqui salientar que enquanto nas classes sociais a estratificação se dá devido a questões econômicas determinadas por uma situação de mercado, ou seja, em função do capital monetário, os estamentos dividem a sociedade em função da posição social que seus indivíduos apresentam, ou seja, conforme um status específico.

[4] As reflexões de Raymundo Faoro nas décadas de 1980 e 1990 estão publicadas em diversos artigos escritos de revistas com veiculação semanalmente (Isto É ou Isto É/ Senhor). Dessas reflexões foram publicados vários artigos científicos elaborados pela Prof^a. Dra. Maria José de Rezende. Serão utilizados dois desses artigos para nos servir de base na análise entre as ligações de Fernando Collor com a ordem patrimonialista.

[5] Em relação ao Plano Collor Faoro afirmou: “o chamado plano agride a Constituição, a que mal se redigiu, fresca ainda a tinta. Frauda-a na medida em que institui empréstimo compulsório, injuria-a com a apreensão sem o devido processo legal da propriedade, escandaliza-a quando invade e poda salários. O espírito que anima a legislação dos ‘pacotaços’ é o mesmo do período em que o poder Executivo tudo podia e tudo ousava. A presença do Estado de direito, por enquanto mera retórica (...), não atemorizou, não inibiu, não constrangeu os de sempre” (Faoro, 2008; pág. 62)

[6] Porém não havia qualquer tipo de determinação que especificasse que a saída de Fernando Collor se daria através do processo de *impeachment* (Dias, 2000).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMOND, Gabriel. **The Intellectual History of the Civic Culture**. In: ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney. (Eds.) *The civic culture revisited*. Boston: Little, Brown and Company, 1980, p. 1-37.

AVRITZER, Leonardo. **Modelos de Sociedade Civil: uma análise da especificidade do caso brasileiro**. In: AVRITZER, Leonardo (org.), *Sociedade Civil e Democratização*. Belo Horizonte. Editora Del Rey, 1994, p.269-308.

_____. **O conflito entre a Sociedade Civil e a Sociedade Política no Brasil pós-autoritário**. In: Keith Rosenn; Richard Downes (Org.) *Corrupção e Reforma Política no Brasil: o impacto do impeachment de Collor*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000, p. 167-193.

CAMPANTE, Rubens Goyatá. **Patrimonialismo em Faoro e Weber e a Sociologia Brasileira**. DADOS – Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, v. 46, n.º1, 2003, p. 153-193.

DIAS, Luis Antônio. **A Geração Cara-Pintada: a participação dos jovens no processo de impeachment**. Assis, 2000. 269 p. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Assis. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.

DOMINGUES, José Maurício. **Patrimonialismo e Neopatrimonialismo**. In: Leonardo Avritzer; Heloísa Starling. (Org.). *Dicionário analítico da corrupção*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, v. 1, p. 187-192.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 2 vol. 4 ed. Porto Alegre: Globo, 1977.

_____. **A Aventura Liberal numa Ordem Patrimonialista**. Revista USP, nº17, pág. 14-29, 1993.

_____. **A Democracia Traída: entrevistas**. Organização e notas Maurício Dias. São Paulo: Editora Globo, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª Ed. São Paulo; Companhia das Letras, 1995.

NUNES, Edson. **A gramática política do Brasil: clientelismo e insulamento burocrático**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: ENAP/Jorge Zahar, 2003.

REZENDE, Maria José de. **As reflexões de Raymundo Faoro sobre a transição política brasileira nos anos de 1989 e 1990**. *Política & Sociedade*, v. 5 n.9, pág. 91-121, 2006.

REZENDE, Maria José de. **A interpretação de Raymundo Faoro acerca dos procedimentos não-democráticos do governo Collor: uma análise da transição política brasileira nos anos de 1991 e 1992**. Iberoamericana (Madrid), Berlim/Hamburgo/Madrid, v. 23, p. 35-53, 2006.

SILVEIRA, Daniel Barile da. **Patrimonialismo e a formação do Estado Brasileiro: uma releitura do pensamento de Sergio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Oliveira Vianna**. CONPEDI - Conselho Nacional de Pós - graduação em Direito, v. 1, p. 203-223, 2006.

“CONQUISTEI MEU ESPAÇO DIA A DIA” – ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE A OCUPAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO PELOS VENDEDORES AMBULANTES

Priscila Farfan Barroso*

Cite este artigo: BARROSO, P. F. “Conquistei meu espaço dia a dia’ – estudo etnográfico sobre a ocupação do espaço público pelos vendedores ambulantes”. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 109 - 119, agosto. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de agosto. 2011.

Resumo: Este artigo analisa como os vendedores ambulantes ocupam o espaço público da Rua Voluntários da Pátria – Porto Alegre/RS. A ocupação que se dá através de práticas sociais desse trabalho informal, bem como sua articulação com outros atores sociais, refletem uma negociação da realidade que “organiza” esse espaço através de diferentes visões de mundo, estetizando o comércio popular. Por isso, conclui-se que a lógica de ocupação desse local também passa pela construção do olhar dos ambulantes através de suas práticas cotidianas, uma perspectiva relevante para o estudo da cidade no âmbito da Antropologia Urbana.

Palavras-chave: antropologia urbana, espaço público e trabalho informal

1. Por onde andamos

“Ah o Prefeito tem uma idéia louca de construir um camelódromo em cima da parada de ônibus, em cima ali. Um lugar que vai passar ônibus embaixo, quem é que vai comprar alguma coisa em cima? Ninguém entra em prédio para compra nada, lugar de camelô é na rua, as pessoas passam pela rua, os vendedores sempre venderam na rua.”[1]

A través de uma bolsa de iniciação científica[2] no âmbito do projeto Banco de Imagens e Efeitos Visuais[3], pude estudar a ocupação do espaço público pelos vendedores ambulantes da Rua Voluntários da Pátria, no Centro de Porto Alegre/RS. Entre os anos de 2006 e 2009, realizei uma pesquisa etnográfica que consistiu, basicamente, de procedimentos metodológicos como a “etnografia de rua” (ECKERT; ROCHA, 2003) – caminhadas por regiões da cidade a fim de observar o espaço público –, observação participante, entrevistas semi-diretivas e captação das sonoridades dessa prática social. Partindo da Antropologia Urbana e Social – ou seja, direcionando o olhar para a cidade através de sua dimensão microssocial e de seus aspectos culturais justamente para pensá-los em diferentes tempos e espaços – como área na qual se insere esse trabalho, busquei conhecer a ambiência desse lugar expressada pelos simbolismos das práticas

trabalho fabril são fatores importantes pela opção do trabalho na rua. Além disso, este trabalho pode se mostrar como opção de ascensão social e a possibilidade de “trabalhar por conta própria” (DURHAM, 1973, p.157).

Esses vendedores de rua de que falamos não tem um estilo de vida, ethos e visão de mundo únicos. Diferente do que representam os jornais da capital, pretendo apresentar algumas nuances do comércio ambulante e como essas pessoas compartilham uma “sinergia social” (MAFFESOLI, 1999) do trabalho na rua. Rosana Pinheiro Machado, que estudou camelôs do centro dessa mesma cidade e suas relações de comércio com Paraguai e China, enfatiza a condição do camelô enquanto cidadão que está cadastrado na Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio (SMIC), tem uma “banca” e usufrui de seu status de manter-se onde estão quando a SMIC, junto com a Brigada Militar (BM), fiscaliza o centro da cidade. Esse acontecimento é bem diferente da correria dos vendedores ambulantes, não cadastrados pela SMIC e, por isso, irregulares, que assumem a sua condição de ilegalidade por ocupar um “canto” da calçada, assim como reconhece o vendedor de rua Mário[4]: “o local é indevido, e a mercadoria é irregular, no caso aqui é pirataria, como tem o óculos que é pirateado, as roupas de marca, CDs e DVDs, essas coisas.” Quanto às fiscalizações ditas acima, elas podem ter uma frequência maior ou menor dependendo da posição política do gestor da cidade, de modo que durante o trabalho de campo havia uma proposta de criação do Centro Popular de Compras que formalizaria as relações de trabalho dos camelôs e rechaçaria ainda mais os vendedores ambulantes, sendo este momento de grande tensão para quem ousasse contra essa proposta.

Izilda tem cerca de 55 anos e começou a trabalhar no comércio informal vendendo frutas numa esquina de Pelotas/RS, cidade do sul do estado. Está nesse ramo há pelo menos trinta anos e, atualmente, repassa, para outros vendedores ambulantes, mercadorias compradas em São Paulo e no Paraguai. Um dos seus compradores é Roberto, natural de Gravataí, que já trabalhou como pintor, garçom, em fábrica de calçados, entre outros. Ele não fica só na região da Rua Voluntários da Pátria, mas também viaja para o interior e o litoral a fim de oferecer seus produtos. Próximo do “ponto” de Roberto está Leonardo, que tinha uma banda musical em Soledade, sua cidade natal. Ele veio para Porto Alegre concluir o Ensino Médio, mas trocou o estudo pelo trabalho há seis anos quando um cunhado o convidou para vender CDs e DVDs na rua para ele. Desde então, Leonardo, de segunda a sexta-feira, fica em frente ao plástico onde gruda as capinhas de CDs e DVDs exibidas para vender.

Esses informantes principais participam de um mesmo investimento emocional no que se remete à gesta ambulatória (DE CERTEAU, 1994) no ato de vender na rua sendo, esta, referência explícita nos encontros sucessivos dos indivíduos durante os percursos na cidade. Por isso condensam nos tempos de hoje resquícios gestuais e performáticos dessa prática social da época em que os escravos e negros alforriados trabalhavam para manter a si e aos seus familiares, oferecendo flores, cadeiras, cestos ou frutas (AZEVEDO; LISSOVSKY, 1988). Pois, desde aquela época, os

vendedores ficavam de pé, em frente ou ao lado dos seus produtos – ou de algum mostruário que pode apresentar o que vendem – em alguns “pontos”, olhando para quem passa, oferecendo o que vendem. De modo que há formas de vender na rua que perpassam a continuidade na memória dos habitantes da cidade, agregando diversos significados para as práticas sociais ao longo dos tempos.

Assim, vamos compreender então o conjunto de simbolismos que acompanham a prática da venda na rua, que participam dessa condição de irregularidade no espaço público, como constituintes de indivíduos que participam da mesma “tribo”, conceito que propõe Michel Maffesoli (1998) ao analisar a tensão entre a massificação crescente e o desenvolvimento desses microgrupos. Aqui, entendemos os microgrupos como indivíduos que estão uns em relação aos outros e que, juntos, criam uma forma social, como no caso do comércio informal. Sendo assim, todos esses podem ser reconhecidos como vendedores de rua, pois passam por experiências comuns, carregando no seu modo de se expressar na cidade a permanência e a instabilidade para jogar com o emocional. E é nesse ínterim que compreendemos essa prática social não como imoral, mas como sendo fundada a partir de uma amoralidade em relação aos preceitos da cidade progressista desejada pelo Estado, uma vez que as regras do grupo estão em constante transformação ao negociar com seus limites e, apesar das pressões sociais da SMIC e BM, não se extinguem. Aqui, pensando a “tática como arte do fraco”, conforme sugere De Certeau (1994), o trabalho informal vai assumindo sua condição de ilegalidade ao mover-se dentro da gama de possibilidades conseqüentes das pressões tensionadas para apoderar-se, simbolicamente, do espaço público.

A disposição dos rastros dos vendedores de rua se espacializam no espaço público num enraizamento dinâmico (MAFFESOLI, 1998), que converge valores em comum num movimento de encontro e desencontro, desconstruindo a racionalidade positivista do espaço público, e indo contra a política de *gentrification* (LEITE, 2004), o que revela uma conjunção social singular desta tribo. Ou seja, por meio das redes de solidariedades desenvolvidas no cotidiano dos ambulantes, destacamos uma das situações de ensino-aprendizagem do *métier*, quando um ensina o outro a vender o produto por um preço maior. Neste caso, seria necessário falar da qualidade do produto, ou como eles dizem “dar um caó” [5], e muitos desses vendedores até tem cartão para contato ou selo de garantia com o nome, telefone e a descrição do local onde ficam.

Por meio dessa perspectiva, entendo os vendedores ambulantes a partir do conceito de organização tribal de Michel Maffesoli, pois se pode reconhecer que, nesta sociedade pós-moderna, encontra-se uma nova maneira de estar junto, uma vez que os indivíduos partilham imagens do cotidiano através de uma atração da ação orgânica entre eles. Como nos lembra o autor:

O que quer dizer, senão que, num processo de massificação constante, operam-se condensações, organizam-se tribos mais ou menos efêmeras que comungam valores minúsculos, e que, em um balé sem fim, entrechocam-se, atraem-se, repelem-se numa constelação de contornos difusos e perfeitamente fluidos. É essa a característica das sociedades pós-modernas. (MAFFESOLI, p.32-33, 1999)

A calçada da maioria dos informantes dessa pesquisa já passou por diversas transformações estéticas e éticas (MAFFESOLI,1999), conforme os conflitos com os representantes dos órgãos do governo[6] que, mesmo trabalhando para a retirada dos vendedores de rua, ainda assim alguns deles continuam por lá. Durante a pesquisa de campo, reencontramos os informantes trabalhando nos “cantos” próximos da onde os conhecemos, essas recorrências nos levam a entender como os vendedores ambulantes ocupam o espaço público e a estudar o fenômeno social do trabalho da rua. Em meio às transformações urbanas ocorridas, eles permanecem lá, e as suas maneiras de lidar com o tempo refletem essa condição de trabalho ambulante.

Num dia emblemático de campo na Rua Voluntários da Pátria, um dos primeiros a serem vistos é Roberto, que fica próximo de uma esquina e, depois da venda, conversa com seu colega de trabalho apoiado num poste. Mais à frente está Leonardo com seu mostruário de capas de CDs e DVDs, oferecendo seus produtos para quem passa. Já Toni fica em frente a uma galeria e dali supervisiona e ajuda os vendedores para quem as mercadorias são distribuídas, as quais ele guarda durante a noite. Diferente desses, Izilda desce do ônibus e passa por ali para ver seu filho Felipe, que trabalha para Toni, depois é ela quem vai aos “pontos” dos seus clientes vender, por atacado, seus produtos escolhidos a dedo em outras cidades. Essas cenas constituem uma representação de um dia com os vendedores ambulantes, e expressa uma forma de cotidiano deles.

3. Por onde ficamos, questão do contra-uso[7] do espaço público

Nesses “cantos”, chamados por eles de “pontos”, é que se funda um território determinado em que se pode localizar um conjunto de contra-usos do espaço público (LEITE, 2004) pelos vendedores de rua, que ocupam as calçadas conformando uma “aura estética” (MAFFESOLI, 1998) de comércio popular na Rua Voluntários da Pátria.

No espaço público, a calçada é por onde dois amigos caminham e conversam sobre a compra do presente da aniversariante e, na contramão deles, a mãe apresenta a cidade para o filho que olha a rua de maneira curiosa “Rafael, essa é Porto Alegre. Porto Alegre, esse é o Rafael!”. Ao lado, passa um pedestre vestido de preto numa cadeira de rodas motorizada com uma buzina singular e, entre esse fluxo e a rua, está o vendedor ambulante que deixa seu mostruário no chão e troca o dinheiro do cliente com o lojista da galeria em frente. Quando chove, Leonardo, que tem seu “ponto” coberto, se aperta para colocar ali os produtos de Juliana e Milena – que são irmãs – mas, durante um dia de sol, Cleber se aproxima do “ponto” e Leonardo avisa que ali não dá para ele ficar.

Para começar a trabalhar como vendedor ambulante tem que “chegar na humildade”, descobrir se tem um “ponto” vazio – caso for trabalhar por conta própria –, ou se aproximar de alguém para trabalhar com essa pessoa. Como dizem Felipe e Roberto: “o sol nasceu para todos na Voluntários”. No caso da mãe de Felipe, Izilda, ela já tinha prática com a venda de rua quando veio de Pelotas para Porto Alegre e, quando perguntada sobre como conseguiu seu ponto, relata [8]:

Bom, quando eu cheguei aqui, na verdade, tinha meia dúzia de pessoas trabalhando. Como eu soltava mercadoria, como eu fazia as coisas, todo mundo me adorava, aí cada um, aí todo mundo me arrumava um cantinho para mim. Aí eu fui tomando conta dos lugares, as pessoas foram chegando, eu dei apoio, ajudei muitos, trouxe muitas pessoas para cá para me ajudar, tipo eu conhecia na viagem e trazia para cá, muitas pessoas que eu dei apoio. Quando eu cheguei aqui, era pouca gente, tava meu ex marido, na Doutor Flores, e acho que umas dez, quinze pessoas, depois que foi aumentando. Aí eu comecei com a Vigário, eu trabalhava em tudo que era canto aqui. E por eu ser uma pessoa que sei me comunicar com as pessoas, por eu ser humilde sabe, por eu ser legal com as pessoas... Eu comecei do nada, eu comecei vendendo uma carteirinha de cigarro, comecei com dinheiro emprestado aqui em Porto Alegre. Aí eu comecei a crescer, as pessoas começaram a me dar apoio, dar carinho, as pessoas antigas que eu conheci, mas aí depois foi vindo essas pessoas nova... Mas aí essas pessoa que chegam, agora, de hoje, que nem meu filho, muitos outros que tem agora, a maioria já saiu por causa de medo. Só que essas pessoas são respeitadas, eu sou respeitada por eles, por que eu sou antiga, e eu conquistei meu espaço. E a maioria das pessoas, que eu conquistei meu espaço, que estavam na minha época, que chegaram junto comigo, que era pouco, uns não tão mais, e outros estão espalhado por aí, outros tem ponto, e eu continuei aqui, na rua.

Assim, podemos interpretar que a “conquista” do espaço está diretamente ligada à conquista dos indivíduos, pois através do repasse de mercadoria, apoio emocional e ajudas no dia-a-dia, as trocas sociais vão se intensificando numa série de redes de solidariedades que alocam e acomodam o “novo vendedor” na rua. Como vemos na fala do caixinha [9] – tipo de ambulante que trabalha com os produtos ilegais na mão ou numa caixinha, que pode se locomover facilmente se houver aproximação da fiscalização –, os colegas de trabalho que estão na vizinhança do seu “ponto” é que garantem sua permanência ali:

É tipo aqui é meu ponto ta ligado? Posso chegar aqui, se tiver alguém eu peço licença, oh meu, oh viu, dá licença que eu trabalho aqui. Se o cara não quiser sair por bem, não vai sair por mal por que eu sou da paz, mas a gente vai fazer ele sair de alguma forma. Mas isso tem a ver com respeito, quem é daqui sabe que eu trabalho aqui, quem é daqui sabe que o Zé bota os tênis aqui, sabe que o Marcelo fica aqui, sabe que o gordo Alex fica com os bagulhos dele ali, sabe que a Cris fica com os DVDs dela ali, que o Ovelha fica ali, tu já sabe... Quem chegar novo, tem que chegar no respeito, na humildade, “Oh tem alguém aqui?”, “Não”, “Então posso botar?”, “Vai firme”, todo mundo é bem chegado, não tem essa se tu é feio, se tu é bonito, se tu é gordo, se tu é alto... Se tu veio para a pedra [referente ao trabalho no asfalto, enfrentando as intempéries climáticas e de outros tipos] é por que tu está necessitado né meu, e a gente abre as portas para todo mundo, mas tem que chegar no respeito e na humildade...

Essas narrativas apresentam a relação de “proxemia” (HALL, 2005) [10] em que os vendedores de rua representam o “ponto” e, uma vez tendo como referência o “seu lugar”, é a partir dali que os vendedores de rua articulam as dinâmicas de uso do espaço público por esse tipo de comércio. Quem não participa desta tribo (MAFFESOLI, 1998) tem dificuldades para compreender os limites de um “ponto” sendo, este, um lugar que possibilita a prática social ambulante – entre

eles, por outro lado, os acordos estão latentes e sabem como ocupar aquele “canto”. Conforme coloca Leonardo: “Só quem é, é que sabe!”.

Essa forma de ocupação da rua nos remete a muitas outras formas de ocupar e vender na rua. Retomo, aqui, imagens do Rio de Janeiro no século XIX, em que os negros [11] já esperavam por seus fregueses nos “cantos” e, enquanto isso, eles trançavam a palha para fazer cestos, chapéus ou abanadores, e depois venderem. Numa relação direta com os vendedores ambulantes, no espaço da rua os produtos são exibidos, a voz é ecoada pelo vendedor e se joga na multidão que passa apressada, logo depois pode passar um conhecido que se aproxima para uma conversa, depois o cliente quer comprar, um atende e o outro pega o produto; um entrega e o outro vendedor troca o dinheiro. Assim, esse espaço vai sendo preenchido, ocupado e, dia após dia, as práticas cotidianas dos vendedores ambulantes se reinventam nesse lugar.

Numa das saídas a campo, uma cliente se aproxima do grupo de garotos que conversam e procura por um dos ambulantes para trocar o produto. Enquanto ela espera, o outro vendedor vai pegar o DVD que está guardado numa loja. Numa lógica da rede de solidariedade, alguns comerciantes formais colaboram com as práticas sociais dos vendedores ambulantes a partir de trocas de favores e pequenos serviços, o que possibilita que estes deixem alguns produtos nas lojas daqueles. Algumas colegas de trabalho estão receosas da presença da pesquisadora que conversa com a cliente na calçada, quando se escuta uma voz masculina dizendo “SMIC!”. No momento seguinte: a vendedora dobra em quatro o mostruário com as capas de CDs e DVDs, joga debaixo de uma porta e entra na galeria em frente da onde estava, os clientes dos ambulantes fingem ver as vitrines das lojas próximas, o que foi buscar o filme do lançamento está voltando e ao perceber a kombi branca, se passa por pedestre, e a pesquisadora encosta-se à parede para conversa com um vendedor que tem mais de dez anos de trabalho na rua. A kombi da SMIC passa bem devagar com os olhos atentos do motorista, um outro homem ao lado e mais três brigadianos [12] atrás; um vendedor ambulante mostra para a pesquisadora o rapaz de carona na kombi da SMIC e diz que ele não o aborda por que moram no mesmo morro, e se cumprimentam quando se vêem. Aos poucos, os ambulantes voltaram aos seus “pontos”, e ali continuaram a desenvolver as práticas sociais desse *métier*.

O que chama a atenção nesse agrupamento de ambulantes é a constante efemeridade que perpassa a condição de estar ali, ou seja, o vendedor está num certo “ponto” da calçada, mas corre da SMIC e da Brigada Militar pois, como diz Mário: “Quando dá o rapa, tem que pinotear!”. Eles mudam de local de acordo com o movimento dos clientes, trocam o dinheiro com lojistas, pedem para o cliente esperar enquanto pegam o produto guardado na Galeria. Entretanto, os vendedores informais têm seus “pontos”, lugares de certa estabilidade, o que pode ser compreendido na descrição de Leonardo quando diz que “entre esse e esse piso, é meu ponto!”, ou seja, ao analisar os relatos, percebemos que a definição do espaço de ação desse sujeito histórico se dá através de

elementos, como o piso, o poste, a pedra que fundam fronteiras simbólicas entre o “seu lugar” e o “dos outros”.

Podemos entender que esses “pontos” são depositários das pistas dos trajetos pelos quais as retóricas ambulatórias (DE CERTEAU, 1994) dos vendedores de rua se deslocam em certas direções na cidade de Porto Alegre ao longo dos séculos e, através dos usos – ou contra-usos –, moldam seus percursos. Retóricas que, no decorrer dos tempos e dos espaços da cidade, enraízam e reafirmam a condição justamente do ambulativo, do ambulante que não tem um lugar fixo, ao mesmo tempo que fixa-se, de forma efêmera, em cantos. Assim, a estratégia da escolha do local de venda leva em consideração seu entorno, as interações com os comerciantes, a proximidade de lugares para esconder seu material, de modo que ali se concentre uma “base de gestão de suas relações” (DE CERTEAU, 1994). Já a “tática”, para se estar ali, se refere ao agenciamento do tempo de modo a realizar suas práticas sociais a partir de movimentos imprevisíveis por meio de um “contra-uso” (LEITE, 2004) do espaço público.

Porém, os “deslocamentos” desses vendedores informais são movimentos internos e externos em referência a esses “pontos”, que fazem parte das táticas e astúcias da prática considerada ilegal, a fim de não só escapar do controle civilizatório dos representantes de órgãos públicos, como também de se valer de suas redes de solidariedades ao caminhar por outros “cantos” da Rua Voluntários da Pátria. É assim que, através de um conhecido de uma loja próxima, ele pode se esconder, enquanto a BM e a SMIC fazem a fiscalização, ou deixar a mercadoria com outros vendedores. Muitos deles trabalham em conjunto, por isso também a idéia de tribo urbana – um fornece mercadoria, o outro vende e um terceiro indivíduo observa a aproximação dos representantes do Estado (mas isso não quer dizer que suas funções não se misturem).

Nesses “deslocamentos” pode-se reforçar as redes sociais vinculadas a forma do social (SIMMEL, 2006) específica desse tipo de comércio informal, assim como a idéia de “ponto” que, através da fala do informante, funda “um ato culturalmente criador”, como diz De Certeau (1994). Por isso, ao constatar essas configurações efêmeras e fugidias envolvidas nessa prática, o trabalho de campo visa captar as regularidades dos “arranjos sociais” (ROCHA, 1994) que explicitem códigos sociais e ético-morais partilhados pelos *habitués* do Centro da cidade.

4. Considerações finais

Esse local vai sendo conquistado no cotidiano através, também, de uma lógica informal que está inserida numa “aura estética” de ser vendedor ambulante, em que o “ato de propagandear” ecoa sonoridades na rua e explicita onde estão os vendedores de produtos piratas. Enquanto o transeunte passa, o vendedor se direciona a ele e oferece “CD, DVDzinho amigo?” em meio ao burburinho do espaço público. As indagações do cliente explicitam desconfiança, um deles não leva o produto

porque o filme não tem “capinha” e outro compra logo dois CDs para se beneficiar da promoção. Caso o produto não funcione, os clientes podem procurar os vendedores no mesmo local que, se os ambulantes não mudaram de profissão, estarão por perto e é só perguntar para seus colegas de trabalho, “todo mundo conhece” [13].

Neste caso, o palco do desenrolar das práticas sociais desses trabalhadores urbanos é a rua, de maneira ampla e, como descreve Da Matta (1985), é lá um lugar de “luta”, confusão e insegurança. Apesar da pretensão dos representantes de órgãos públicos, como a SMIC e a BM, de aplicarem a lei no desejo de ordenar e controlar o que acontece na Rua Voluntários da Pátria, num processo civilizador (ELIAS, 1994), os vendedores ambulantes se apropriam das calçadas numa espécie de “contra-uso” (LEITE, 2004) do que se pretendia como uso do espaço público.

Conforme discorre Antonio A. Arantes em “Paisagens Paulistanas”, no espaço público são construídas fronteiras simbólicas que ordenam as relações entre os diferentes agrupamentos sociais e, assim, os vendedores ambulantes atravessam diferentes “territorialidades flexíveis” (ARANTES, 2000) para arquitetar suas redes sociais. Com isso, esses trabalhadores conquistam seu espaço e se esforçam para construir seu “ponto” através das redes de solidariedades e suas práticas cotidianas (DE CERTEAU, 1994).

Para finalizar as questões descritas neste artigo, podemos entender esse espaço público do Centro da capital gaúcha, como nos ajuda Rogério Proença Leite, como “locais onde as diferenças se publicizam e se confrontam politicamente” (2004, p. 2) pois, em meio ao conflito com os interesses dos representantes do Estado, há um reforço cotidiano dos laços sociais entre os vendedores ambulantes e deles com outros atores sociais, que explicitam uma forma de estar ali. Essa forma preenche os “pontos” dos espaços públicos, e possibilita as expressões dos vendedores ambulantes em Porto Alegre. 🌐

NOTAS

* Estudante do oitavo semestre de Ciências Sociais na PUCRS e bolsista de iniciação científica no BIEV/PPGAS / UFRGS.

[1] Esta fala do vendedor de rua faz parte da cine-reportagem intitulada “Anos de Pedra”. Trata-se de um registro visual da Praça XV, no centro de Porto Alegre, onde se localizavam mais de 400 camelôs registrados pela Secretaria Municipal de Produção, Indústria e Comércio, além dos vendedores em situação ilegal. O objetivo da cine-reportagem é apresentar o cotidiano desses indivíduos no espaço público através das suas histórias de vida.

[2] Projeto “Coleções etnográficas e patrimônio de Porto Alegre” cedido pela Fapergs, desde 1999, para a Prof. Ana Luiza Carvalho da Rocha, coordenadora do BIEV/PPGAS – UFRGS.

[3] Projeto integrado ao Cnpq no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na UFRGS, desde 1997, e que produz dados de pesquisa para o projeto do Banco de Imagens e Efeitos Visuais, coordenado por Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert, sediado no ILEA/UFRGS, com o site www.biev.ufrgs.br.

Um projeto que trata da investigação da cidade, do fenômeno urbano, através do tema da memória coletiva, meio ambiente, cotidiano, formas de sociabilidade, itinerários, narrativas biográficas e estética urbana em sociedades complexas, a partir das novas tecnologias (digital e eletrônica).

[4] Entrevista concedida para a pesquisadora em outubro de 2007. Devemos destacar que os nomes citados neste artigo são fictícios, a fim de que os informantes não possam ser prejudicados por participarem desta pesquisa.

[5] Gíria que se pode entender como: convencer o cliente por quaisquer argumentos.

[6] Entendemos como órgãos atuantes nessa região a SMIC (Secretaria Municipal da Produção, Comércio e Indústria) e a BM (Brigada Militar). Nessa pesquisa se etnografou três momentos dessa transformação urbana relacionado ao grupo estudado: 2007, em que um grande número de vendedores ambulantes preenchia as calçadas e ruas próximas aos terminais do ônibus do centro da cidade; em 2008, em que já tinha sido anunciada a construção de um Centro Popular de Compras (CPC) para vendedores registrados na SMIC, dentre eles a maioria eram camelôs, e então conseqüentemente aumentou a fiscalização de vendedores irregulares; e 2009 que, com a inauguração do CPC, se proíbe qualquer atuação de vendedor de rua, mas mesmo assim alguns conseguem driblar a fiscalização.

[7] Conforme Rogério Proença Leite (2004), o contra-uso é uma resposta ao processo de *gentrification* (enobrecimento) que propõem certos usos para o espaço público. Assim, as práticas sociais dos vendedores irregulares não poderiam se desenrolar nas calçadas do centro de Porto Alegre, uma vez que os representantes dos órgãos públicos desejam extinguir essas formas de sociabilidades. No entanto, o vendedor de rua compõe o comércio popular de uma cidade e tem suas táticas e astúcias para permanecer nos meandros do espaço público.

[8] Entrevista concedida a pesquisadora em outubro de 2008.

[9] “Caixinha” é mais um nome dado ao vendedor ambulante que se refere à caixa, onde alguns desses comerciantes informais colocam seus produtos. Essa entrevista foi retirada da cine-reportagem “Anos de Pedra”.

[10] Termo cunhado por Edward Hall para descrever como o indivíduo reconhece e articula o uso do espaço no meio social, uma vez que ele faz observações e teorias sobre o uso do espaço enquanto produto cultural específico.

[11] Esses negros eram carregadores e levavam o cesto no braço e uma rodilha a tiracolo. Os negros alforriados compravam sapatos para se diferenciar dos negros de ganho, mas os dois trabalhavam carregando e ajudando como vendedor ambulante. Os negros de ganho eram escravos que vendiam diversos produtos na rua, ou praticavam alguma outra atividade lucrativa para sustentar a si e aos seus senhores. (AZEVEDO; LISSOVSKY, 1988)

[12] Referente à Brigada Militar em Porto Alegre.

[13] Essa é uma expressão comum utilizada pelos vendedores ambulantes, já que nem sempre eles se referenciam pelo espaço por causa dessa efemeridade embutida na condição do trabalho ambulante. Então, as referências passam a ser os outros vendedores de rua que podem dizer onde ele está ou qualquer outra informação corriqueira sobre o indivíduo procurado, o que destaca, mais uma vez, a importância da rede de solidariedade para o indivíduo partilhar desse comércio informal.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Antonio A. **Paisagens Paulistanas** – transformações do espaço público. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo, SP: Imprensa Oficial, 2000.

AZEVEDO, Paulo César de; LISSOVSKY, Mauricio . **Escravos Brasileiros do século XIX na fotografia de Christiano Jr.** Textos de Jacob Gorender, Manuela Carneiro da Cunha e Muniz Sodré. São Paulo, SP: Editora Ex Libris, 1988.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano** – 1. artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994

- DA MATTA, Roberto. **A casa e rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ELIAS, Nobert. **O processo civilizador I**. Uma história do costume. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1994.
- DURHAM, E. R. Trabalho. **A caminho da cidade**. A vida rural e a migração para São Paulo. 2. ed. São Paulo: Ática, 1973.
- HALL, Edward T. **A dimensão oculta**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LEITE, Rogério Proença. **Contra-usos da cidade: lugares e espaços públicos na experiência urbana contemporânea**. Campinas, SP: Editora Unicamp; Aracaju, SE: Editora UFS, 2004.
- LEITE, Rogério Proença. Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 17, n. 49, June 2002 .
- MAFFESOLI, Michel. **No tempo das tribos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- MAFFESOLI, Michel. A barroquização do mundo. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1999
- PINHEIRO-MACHADO, Rosana. A rua como estilo de vida: práticas cotidianas na ocupação do centro de Porto Alegre por camelôs. **Illuminuras 07 – Etnografia de rua**. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, 2003
- SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. ECKERT, Cornelia. **O tempo e a cidade**. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 2005
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Le Sanctuaire de désordre: l'art de savoir vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques**. Paris V, Sorbonne, 1994.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da., VEDANA, Viviane. A representação imaginal, os dados sensíveis e os jogos da memória: os desafios do campo de uma etnografia sonora. In: **Anais do VII Congresso de Antropologia do Mercosul (VII-RAM)**, Porto Alegre, 2007, CD-ROM.

CALIGRAFIA URBANA: PRÁTICAS SIMBÓLICAS, SOCIABILIDADES E CRIMINALIZAÇÃO DA PICHAGEM EM SÃO PAULO

Rodrigo Amaro de Carvalho*

Cite este artigo: CARVALHO, Rodrigo Amaro de. “Caligrafia Urbana: práticas simbólicas, sociabilidades e criminalização da pichagem em São Paulo”. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v.9, n.1, p. 120-139, agosto. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em 10 de agosto de 2011.

Resumo: O objetivo deste trabalho é analisar o fenômeno social da pichagem em São Paulo a partir de suas formas de intervenção, das formas de sociabilidade estabelecidas pelos pichadores e da criminalização desta prática na mídia. O material de análise constitui-se no discurso dos pichadores em mídias alternativas, produzidas pelos próprios atores da escrita urbana, como revistas especializadas, *sites* de relacionamento, *blogs* e entrevistas, relacionando estes discursos com a análise de algumas imagens. Assim, contrapondo estes discursos, a partir de algumas categorias analíticas do interacionismo simbólico, com as opiniões veiculadas nas mídias hegemônicas, percebemos que tem prevalecido a criminalização de tal prática.

Palavras-chave: Pichagem, inscrição urbana, *desvio social*, mídia, criminalização.

1. Introdução

O trabalho que se segue tem por objetivo analisar o fenômeno social da pichagem de São Paulo. Em linhas gerais, a pichagem tem como suporte a cidade, local onde o indivíduo se apropria do espaço urbano a partir de suas intervenções na arquitetura das metrópoles. Sendo assim, em um primeiro momento, apresentamos uma breve discussão acerca do espaço urbano como local propício à diversidade e também, conseqüentemente, como espaço de transgressão. Em um segundo momento, situamos historicamente o objeto em discussão, de forma breve, a fim de contextualizar o leitor e mostrar as diferentes concepções acerca da história da pichagem. Posteriormente, em um terceiro momento, tratamos das práticas simbólicas envolvidas nas ações dos pichadores, bem como suas formas de sociabilidade, destacando que esta prática configura um todo complexo e heterogêneo. Por fim, estabelecemos uma discussão a respeito das distintas opiniões que a pichagem suscita em meio à sociedade, interpretando esta prática como uma forma de *desvio social*, tentando também perceber as relações ambíguas da mídia com o fenômeno estudado. Para tanto, tomamos como material de análise o discurso dos pichadores em

mídias alternativas produzidas pelos próprios atores da escrita urbana, como revistas especializadas, *sites* de relacionamento, *blogs*, entrevistas e imagens, contrapondo os discursos destes agentes com as distintas opiniões em relação a esta prática, veiculadas pelas mídias hegemônicas. Desse modo, problematizamos o material de pesquisa relacionando-o com a bibliografia produzida com o intuito de lançar luz sobre um ponto que a nosso ver ainda não foi suficientemente problematizado, qual seja, as relações externas que este fenômeno comporta e provoca em meio à sociedade, uma vez que a maioria dos trabalhos produzidos a este respeito se incumbiu de focar as relações internas do fenômeno em discussão.

2. Espaço urbano: diversidade, transgressão e “circuitos de jovens” na metrópole

O espaço urbano é um objeto de estudo relevante para as Ciências Sociais, e no tocante à Antropologia, vem despertando a atenção de grandes pensadores, dentre os quais, Claude Lévi-Strauss que, em sua obra *Tristes Trópicos*, dedicou algumas passagens sobre a cidade de São Paulo. (MAGNANI, 2008: 9) Segundo Roberto Da Matta, a rua é o espaço da “diversidade, possibilitando a presença do forasteiro, o encontro entre desconhecidos, a troca entre diferentes, o reconhecimento dos semelhantes, a multiplicidade de usos e olhares”. (1985: 41-45)

Na Antropologia Urbana, o antropólogo tem à sua frente o “desafio de transformar o familiar em ‘exótico’, de forma a escapar do senso comum” (MAGNANI, 2007a: 2), ou ainda, utilizando os termos de Georg Simmel, o antropólogo precisa superar a atitude *blasé*, dos “tipos metropolitanos” (SIMMEL, 1973: 15-17), treinando seu olhar, tentando perceber as práticas simbólicas que fazem parte do espaço urbano e não se limitando à atitude de expectador ou mero usuário da metrópole.

Superando a atitude *blasé*, o antropólogo, ao se portar tal como o *flâneur*, personagem de Charles Baudelaire, consagrado por Walter Benjamin, conhecido pelo seu olhar perspicaz e por sua familiaridade com a paisagem urbana, transitando pelas ruas da capital paulistana se depara com incontáveis inscrições aparentemente ilegíveis, mas que ao olhar do *flâneur* revelam um complexo conjunto de códigos simbólicos. Esta forma de intervenção urbana pode ser encontrada na paisagem da metrópole paulista há décadas, suscitando críticas e questionamentos da população, mídia e órgãos públicos a seu respeito.

Em linhas gerais, a pichação tem como suporte a cidade, local onde o indivíduo se apropria do espaço urbano a partir de inscrições monocromáticas feitas com *spray* ou rolo de pintura. Nesse sentido, a subversão pode ser vista como uma de suas características principais, seja ela politizada ou não, na medida em que a pichação não é uma prática aceita ou normatizada pela sociedade. Assim, partindo da perspectiva de alguns pichadores, esta forma de intervenção coloca em discussão padrões arquitetônicos e artísticos, e, sobretudo, o discurso da propriedade privada.

O fenômeno social da pichação se faz muito expressivo na cidade de São Paulo. Desse modo, conseqüentemente, a imprensa local oferece uma gama considerável de matérias ao seu respeito. Assim, tomamos como uma de nossas fontes de pesquisa o discurso veiculado na grande imprensa acerca deste fenômeno, com ênfase nos debates sobre a criminalização da prática. Em contraposição, a análise de algumas entrevistas com pichadores direciona-se para a busca dos sentidos atribuídos a essa forma de intervenção, bem como às suas principais temáticas, características expressivas e sociabilidades.

A abordagem centrada na contraposição de perspectivas em torno das tensões provocadas pela prática da pichação dialoga com a literatura socioantropológica produzida acerca das formas de *desvio social*. Neste debate, tomamos algumas contribuições do referencial teórico-metodológico do interacionismo simbólico - em particular o trabalho de Howard Becker e alguns apontamentos de Erving Goffman. Tal perspectiva procura construir certo distanciamento analítico de uma abordagem tradicional do comportamento desviante, posicionando-se de forma crítica diante da ideia de *patologia social*. Assim, analisamos a prática simbólica da pichação negando o nível do senso comum que a remete à categoria de *anomia social*, preferindo interpretar o pichador não como aquele ator que está fora de sua cultura, mas sim como aquele que faz uma “leitura” diferenciada dos padrões e condutas estabelecidos pelos valores dominantes (BECKER, 2008: 27, 28)

Nesse sentido, faz-se necessário destacar que, por se tratar de um fenômeno praticado, em sua grande maioria, por adolescentes e jovens, tomamos como categoria analítica base para nossas análises a de “*circuitos de jovens*” do antropólogo José Guilherme Magnani. Logo, embora reconhecamos as contribuições dos trabalhos anteriores, trabalharemos com a categoria referida anteriormente em detrimento das categorias “tribos urbanas” e “culturas juvenis” (MAGNANI, 2007: 17) Assim, não incorremos no risco de comparar, por exemplo, os conflitos entre pichadores com “conflitos tribais”, haja vista que o termo “tribos urbanas” carrega consigo um conteúdo estigmatizante, relacionando o jovem à marginalidade. Por sua vez, a categoria “culturas juvenis” aponta para uma cultura jovem que se desenvolve em contraposição à cultura hegemônica, transferindo a ênfase da marginalidade à identidade. Contudo, mesmo com este avanço, esta última ainda relega, mais uma vez, o jovem às “subculturas”, tratando-o dentro de uma hierarquia cultural, o que limitaria nossa análise.

Por fim, deve-se ressaltar ainda que a categoria “*circuitos de jovens*” privilegia a inserção destes [jovens] na paisagem urbana, analisando “onde estão seus pontos de encontro e ocasiões de conflito, além dos parceiros com quem estabelecem relações de troca” (MAGNANI, 2007: 18, 19, grifo nosso). Dessa maneira, após estabelecer esta breve discussão teórica, concluímos que se faz necessário trabalhar, nos tópicos seguintes, com a perspectiva proposta pela categoria referida anteriormente, haja vista que ela permite relacionar as distintas formas de usos e apropriações da

paisagem urbana pelos jovens, com os diversos sentidos atribuídos pelos pichadores à metrópole, bem como também suas diversas práticas simbólicas e formas de sociabilidade.

3. Pichação: alguns “rabiscos” históricos

A gênese da história da pichação, de acordo com as revistas especializadas, remonta à cidade de Nova York dos anos 1970. No entanto, ao dialogarmos com os estudos que se referem ao fenômeno estudado, prevalece a tese de que sua origem está relacionada ao movimento de lutas políticas, sociais e culturais conhecidas como Maio de 1968 na França. As reivindicações estudantis do Maio de 68 foram viabilizadas, dentre outros modos, pela utilização do *spray* pelos manifestantes que tomavam os muros da cidade parisiense como suporte para o registro de seus protestos (RAMOS, 1999: 13-14)

No entanto, antes de atingir sua forma atual, passando pelos seus antecedentes que remontam à pré-história, essas linguagens podem ser vistas em vários momentos e em diferentes civilizações de maneiras diversas até adquirirem sua configuração contemporânea (VIANA e BAGNARIOL, 2004: 4).

No que diz respeito às manifestações ocorridas no Maio de 68, bem como em Nova Iorque na década de 1970, devemos enfatizar que, embora os suportes e os materiais utilizados fossem os mesmos, estes agentes significavam suas práticas de formas distintas. Por um lado, enquanto os manifestantes do Maio de 68 reivindicam a reformulação nos currículos estudantis, criticavam o autoritarismo, o imperialismo, a massificação da sociedade industrial e os tabus culturais; por outro lado, em Nova Iorque, os jovens, por meio de suas frases “poéticas ou políticas, nomes, pseudônimos e endereços, além de desenhos e grafismos, denunciam a necessidade da criação artística autônoma no espaço urbano, legitimando a rua como espaço vital para a liberdade e expressão” (VIANA e BAGNARIOL, 2004: 158) Assim, ao contrário do fenômeno parisiense, de certo modo, podemos afirmar que estas inscrições não tinham conteúdo político ou filosófico. “Em sua maioria, tratava-se de nomes, pseudônimos e endereços de adolescentes que, ao divulgarem sua própria (logo)marca, se apropriavam de meios e modelos utilizados pela sociedade de consumo” (VIANA e BAGNARIOL, 2004: 161).

De acordo com Alexandre Pereira Barbosa, em 1972, “umas das primeiras inscrições a alcançar certa notoriedade na cidade de Nova York foi a inscrição ‘*TAKI 183*’” (PEREIRA, 2007: 227). A referida inscrição foi empregada exaustivamente, podendo ser encontrada nas mais diversas localidades da cidade norte-americana, ganhando notoriedade ao ponto de se tornar notícia do renomado jornal *The New York Times*. Ao desmembrarmos a enigmática inscrição, temos: *Taki*, que se referia ao codinome do autor; já o número *183* remete à rua em que o autor das inscrições residia. Esta reportagem serviu para consagrar para sempre este pichador, teve uma forte repercussão e acabou por incentivar a prática. “Não demorou muito para que centenas de jovens deixassem espalhadas suas assinaturas pelas paredes e trens de Nova Iorque” (VIANA e

BAGNARIOL, 2004: 161). E é nesse contexto de intensas disputas por visibilidade em meio ao espaço urbano que os jovens começam a desenvolver grafias originais e estilos característicos, os chamados *tags*. [1]

Após exaustiva difusão da pichação em Nova York, se estendendo para outras capitais dos Estados Unidos, a pichação desta vez toma de assalto o polêmico muro de Berlim na Alemanha, tido como símbolo do autoritarismo e das disputas globais envolvendo os blocos antagônicos, capitalismo e socialismo, dentro do fenômeno histórico intitulado Guerra Fria. Por volta dos anos de 1980, o muro de Berlim começa a receber suas primeiras inscrições, empregadas em larga escala, sobretudo, no lado ocidental, que mantinha um controle menos rígido das fronteiras estabelecidas pelo muro (RAMOS, 1994: 14-15).

Ao resgatarmos parte da história da pichação de Nova York, podemos perceber uma semelhança com a pichação paulistana, pois em ambas podemos encontrar o nome do autor (ou pseudônimo) e uma menção à sua localidade. Assim, é comum, ao nos depararmos com pichações na metrópole paulista, encontrarmos referências à região geográfica (Zonas Norte, Sul, Leste ou Oeste) ou ao bairro, ou, no vocabulário da pichação, à “quebrada”.

Em São Paulo, a pichação deixou suas primeiras marcas por volta de 1976. Além de meio de protesto, como na famosa frase contestando o Regime Militar, “Abaixo a Ditadura”, veiculada em larga escala por distintos veículos da mídia, “surgiram também outras bem-humoradas e enigmáticas, como, por exemplo, CELACANTO PROVOCA MAREMOTO”, fazendo alusão ao seriado japonês *National Kid*, ou ainda, “Ah, Ah Beije-me”. Desse modo, percebemos que as manifestações pendiam entre reivindicações de caráter contestatórias e escritas com características apolíticas (GITAHY, 1999: 23-24). Contudo, com o passar do tempo, podemos perceber que, em sua maioria, as pichações na capital paulista penderam para práticas identitárias praticadas por grupos de pichadores.

Analisando a pichação paulistana ao longo de sua história, da década de 80 aos dias atuais, podemos identificar quatro fases. A primeira fase teve por característica principal o ato de carimbar de forma exaustiva e em grande escala as alcunhas por todo espaço urbano, o que vem a demonstrar o ideal de demarcação de espaço, bem como a vontade do agente da escrita urbana de sair do anonimato por meio de suas sucessivas intervenções (GITAHY, 1999: 28).

Por conseguinte, é na segunda fase que começa a surgir a competição entre os pichadores pelo espaço, e é neste momento também que passam a existir os pseudônimos e símbolos de identificação dos grupos, que terá por consequência a saturação da paisagem urbana (GITAHY, 1999: 28).

Na sequência, identificamos uma terceira fase, quando os pichadores começam a criar formas de burlar a segurança dos prédios e edifícios, públicos ou residenciais, para pichar as suas partes extremas. A partir de então, a pichação mais valorizada passa a ser aquela feita nas condições

mais adversas, como, por exemplo, prédios mais altos e monumentos valorizados e bem visualizados (GITAHY, 1999: 28).

Por fim, é na quarta fase que a pichação atingirá seu auge. Neste momento, a pichação mais reconhecida será aquela capaz de gerar maior polêmica e veiculação pela mídia. Locais como a Prefeitura de São Paulo, Teatro Municipal e o Memorial da América Latina passam a ser perseguidos pelos escritores urbanos (GITAHY, 1999: 28, 29).

Em suma, o que se percebe na pichação atualmente é uma fluidez dessas quatro fases. Em outras palavras, podemos apreender ao estudar a pichação paulistana a permanência das características específicas destas distintas fases. Assim, os pichadores têm buscado fazer inscrições de forma exaustiva. Percebe-se ainda a competição intensa pelo espaço urbano pelos atores desta escrita, bem como a busca pelos locais mais inacessíveis e de maior destaque e, por fim, também nota-se, frequentemente, usos e apropriações da mídia, como veremos com mais detalhes em um momento posterior deste trabalho.

4. Práticas simbólicas e sociabilidades na pichação paulista

À primeira impressão, a pichação pode parecer, para um transeunte desavisado, um fenômeno simples e homogêneo, mas, ao analisá-la com certa acuidade, percebemos que ela configura um todo complexo e diversificado de práticas simbólicas e significações, possuindo também peculiaridades em suas formas de sociabilidade.

Em busca de adrenalina, reconhecimento e, às vezes, como forma de protesto, seus praticantes se arriscam em meio à paisagem urbana da metrópole. Estas motivações, de um modo geral, são as mais frequentemente citadas nas falas das entrevistas concedidas pelos pichadores em documentários, revistas especializadas e nos *blogs* de pichação.

Um dos pichadores que detém maior destaque na pichação paulista, atualmente, responde pela alcunha *CDV* (Cansados da Vida). Morador da Zona Sul de São Paulo, fala sobre suas motivações, ressaltando que a pichação para ele se resume em “superação de limites, ibope e protesto. É uma coisa como qualquer outra, na qual quem faz mais, quem sobe mais, quem tá na mídia é o cara, é aquela história de quem ‘não é visto não é lembrado’”. [2] Neste ponto, percebemos uma maior ênfase na fala do entrevistado no aspecto que envolve a busca pelo reconhecimento. Desta maneira, a pichação, dentre outras motivações, é uma forma encontrada por esses jovens de atingir a sociedade de alguma forma e, conseqüentemente, de buscar visibilidade social.

Deste modo, é a partir de motivações como estas que os atores da caligrafia urbana inscrevem suas alcunhas em paredes, muros, portas de aço, prédios, tomando-os como base para suas intervenções, criando assim novas formas de apropriação da cidade. Sobre as distintas

modalidades e formas de pichação, em entrevista, o ex-pichador, que atualmente se dedica a produzir vídeos sobre a pichação de São Paulo, *CRIPTA* Djan, argumenta que em São Paulo existem

[...] várias categorias de pichação. Tem os caras que só faz muro. Tem os caras que faz janela. Tem os caras que faz mais prédio. Tem os caras que faz escalada. Tem cara que faz tudo. Mas o fundamental aqui da pichação de São Paulo, independente das categorias, é o cara ter bastante pichação. **[3]**

Diferentes são as formas de intervenções e apropriações que os pichadores estabelecem com a paisagem urbana. Contudo, valoriza-se a busca pelo maior número de inscrições pelos agentes da escrita urbana, independentemente da natureza do suporte urbano do que o autor está se apropriando em meio à cidade para fazer as suas inscrições. No entanto, vale lembrar que quanto maior a dificuldade demandada pelos fatores limitantes da ação do pichador, tais como, sistemas de segurança privado, cercas elétricas, altura do prédio escalado, proximidade e patrulhamento da polícia, dentre outros, maior será o seu reconhecimento em meio aos pichadores do seu grupo, bem como também dentre os outros grupos da pichação.

Por se tratar de um tipo de escrita de difícil leitura, podemos inferir, de um modo geral, que a pichação de São Paulo caracteriza um estilo de comunicação fechada, uma vez que os pichadores, embora acabem também chamando a atenção da sociedade, pretendem se comunicar apenas com outros pichadores; contudo, em um momento oportuno, veremos que alguns grupos, além de registrarem suas alcunhas, estão, juntamente com estas alcunhas, inscrevendo frases de protestos. Neste sentido, em função da dificuldade em ler as inscrições grafadas nos distintos suportes, podemos concluir que a fama e o reconhecimento, ou “ibope”, utilizando os termos do vocabulário da pichação, tão presentes nas falas das entrevistas destes atores, se restringem ao reconhecimento de seus pares.

A este respeito, o fotógrafo especializado em registrar a ação deste fenômeno, conhecido pela alcunha Choque, argumenta que a pichação de São Paulo é uma “comunicação fechada, é da pichação para a pichação. Então, na verdade, ela não se comunica com a sociedade. Ela é feita para agredir a sociedade”. **[4]** Assim, a pichação, de certo modo, caracteriza uma forma de escrita e comunicação restrita a quem compartilha dos seus códigos e símbolos culturais, somente sendo compreendida pelos atores que fazem parte deste *círculo*.

A peculiaridade da pichação paulistana, no que diz respeito à sua forma, pode ser percebida se comparada com qualquer pichação de outra localidade. As inscrições assumem uma característica comumente encontrada nas capas dos discos de *Heavy Metal* e *Punk* dos anos 80, quando a moda era usar o alfabeto rúnico dos *vikings*. Assim, a caligrafia urbana de São Paulo, grosso modo, assume uma tipologia uniforme e vertical conhecida como *Tag reto* (**Fig. 1**).

De forma diferenciada, Massimo Canevacci designa a pichação como uma escrita no estilo “árabe-gótico”. Vejamos:

Essas letras têm o jogo – ou o arabesco, como muito adequadamente foi definido – dos rabiscos próprios da verdadeira escrita árabe, com sua exigência quase exagerada de entrelaçamentos que constroem cifras, bordados, heras; e também a seriedade do alfabeto gótico, feito de signos convexos e côncavos, de ângulos agudos, de improvisadas acelerações, com subidas e descidas dos signos. Talvez seja devido a esta matriz obscura e misturada – simultaneamente árabe e gótica, quase o máximo da incompreensibilidade – que raramente se compreenda o sentido [dessas pichações] desses grafites (CANEVACCI, 1993: 183, grifo nosso).

As marcas grafadas pelos jovens em meio à metrópole, em sua grande maioria, contêm o vulgo que identifica o autor, somado com o nome do grupo ou coletivo, conhecido pela expressão *grife*, e em algumas vezes fazem alusão também à região onde está localizado o bairro onde o agente reside. Em alguns casos também os atores ainda escrevem frases que podem variar, grosso modo, entre um breve relato da intervenção ou simplesmente frases que contenham alguns lemas famosos entre os pichadores, envolvendo temas como polícia, ibope, protestos, rivalidades com outros grupos, dentre outros.

Retomando a expressão *grife*, em linhas gerais, ela designa uma aliança entre os pichadores que se unem em prol de uma única inscrição, como, por exemplo, *CRIPTA*, *CDV*, *TÚMULOS*, somadas ao próprio codinome do autor que a inscreveu. As *grifes* em São Paulo surgiram no contexto do conflito entre os famosos grupos os *RGS* (Os Registrados) e os *Mais Imundos*. Muitas são as versões acerca do mito de origem do conflito, mas não se faz objetivo aqui discutir quais foram de fato as verdadeiras raízes desta disputa. [5] Aqui pretendemos chamar a atenção para a existência de conflitos entre as *grifes* que fazem parte dos enlaces dos atores da pichação, buscando demonstrar o caráter heterogêneo da pichação de São Paulo dentro de um todo complexo que possui suas próprias dinâmicas.

Desse modo, o fato é que após o conflito entre os integrantes do *RGS* e dos *Mais Imundos* ocorreu uma cisão na pichação de São Paulo, uma vez que os pichadores começaram uma verdadeira guerra de tinta, pois cada pichador que se filiava a uma determinada *grife* acabava “comprando” automaticamente briga com os integrantes do outro grupo. Dessa forma, intuímos que a *grife* figura como um fator agregador entre os jovens que estabelecem a prática da pichação quando ocorrem conflitos dentre os pichadores.

A forma mais comum, simbolicamente falando, da qual um pichador lança mão para atacar outro pichador, é a prática conhecida como “atropelo”. O atropelo nada mais é que o ato de pichar em cima das pichações já inscritas por outros pichadores. Os conflitos em meio à pichação, em sua grande maioria, giram em torno desta prática, e apesar de esta ser uma prática comum, constitui um ato violento e agressivo em meio à pichação, gerando muita insatisfação do pichador, ou do grupo, que teve sua pichação “atropelada” (**Fig. 2**).

Como já foi dito, é em função desses conflitos que as *grifes* desempenham papel fundamental, pois a *grife* é para o pichador como uma “família”, e inseridos nesta “família” é que os

atores da escrita urbana se relacionam com um número maior de pichadores e também se sentem seguros em meio aos corriqueiros conflitos, constituindo, assim, suas redes de sociabilidades dentro do *circuito* da pichação.

A sociabilidade do pichador se inicia em sua “quebrada”, termo utilizado pelos atores da caligrafia urbana para designar o bairro de periferia [6] onde o pichador reside. Podemos associar o termo “quebrada” à categoria *pedaço* (PEREIRA, 2007: 241), pois, segundo Magnani, é no *pedaço* que se desenvolve uma “sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade” (MAGNANI, 2007: 20).

Desse modo, pichadores de diversas “quebradas” se dirigem ao centro e se encontram no *point*, muitas das vezes com inúmeros pichadores desconhecidos, mas que acabam se reconhecendo pelo fato de compartilhar dos mesmos códigos de pertencimento, pois nestes lugares o “território é claramente delimitado por marcas exclusivas” (MAGNANI, 2008: 39), tais como, vestimentas, hábitos, gírias, práticas e gostos musicais.

Um hábito comum praticado entre os pichadores no *point* e que dá início a sociabilidades entre estes jovens é a troca de “folhinhas”. Essas “folhinhas” são folhas de papel em branco em que os jovens solicitam a outros pichadores que inscrevam suas marcas que picham pela cidade (PEREIRA, 2007: 236). Além de promoverem a sociabilidade, as folhinhas também têm uma função memorialística, haja vista que a pichação tem por característica base a efemeridade, pois, muitas das vezes, são removidas de forma rápida pelo proprietário do imóvel pichado, caso este seja de origem particular, ou pelo Projeto Cidade Limpa, neste caso, se a pichação tiver tomado como suporte a coisa pública (Fig. 3).

Assim, é no *point*, localizado na região central de São Paulo, como, por exemplo, o *point* da Rua Vergueiro, ou, posteriormente, o do Vale do Anhangabaú, que os pichadores estabelecem contato com pichadores de várias regiões e, conseqüentemente, arquitetam outros *trajetos* e planos, ou nos termos dos atores da escrita urbana, “rolês”, de saírem para pichar em outras “quebradas”. “Os *points* servem para reunir os pichadores, marcar “rolês”, testar a popularidade, fazer aliados, divulgar festas, pois sem essas reuniões o movimento não estaria tão integrado”. [7]

Deve-se ressaltar também que o *point* se localiza no centro, pelo fato de que é a região central que oferece maior visibilidade para as pichações, pois como vimos o centro é local de passagem de pichadores de distintas localidades, ou “quebradas”. Além disso, é no centro que os pichadores divulgam as festas, como podemos perceber na fala do entrevistado citado outrora.

Tal como o *point*, as festas funcionam como local de encontro e também de resolução de conflitos, dentre outras finalidades. Geralmente são marcadas para comemorar o aniversário de algum pichador ou de algum grupo em específico e frequentadas somente pelos pichadores que estão vinculados às alianças que possuem afinidade com as *grifes* que estão promovendo as festas (PEREIRA, 2007: 237).

Ainda sobre as festas, cabe lembrar que os convites são feitos à mão e em seguida fotocopiados e distribuídos para os pichadores no *point*. Em seu conteúdo, reproduzem e demonstram alguns dos códigos simbólicos presentes na dinâmica do *circuito* da pichação, como, por exemplo, podemos perceber a alusão às *grifes*, bem como às suas respectivas alianças.

Além disso, sobre as sociabilidades da pichação, devemos destacar que ela também se complementa a partir de uma rede de comunicação interna, em que os seus atores, além dos outros meios citados anteriormente, estabelecem contatos com outros pichadores, marcam “rolês”, festas e ainda divulgam as fotos de suas ações.

Esta rede de comunicação interna é composta por revistas, *sites* de relacionamento, *fanzines* e *blogs*. Esta complexa rede de comunicação interna assume papel central na divulgação da pichação, uma vez que a efemeridade é uma característica inerente ao fenômeno estudado, pois muitas das vezes as inscrições feitas pelos autores não permanecem no cenário urbano por muito tempo, sendo apagadas pelos proprietários do imóvel, como já fora destacado. Assim, a fotografia divulgada nas revistas, *sites* e *blogs*, assume uma função memorialística, salvaguardando as inscrições do esquecimento.

Dito isto, podemos concluir que o *circuito* da pichação deve ser visto tal como um mosaico, dotado de características e significações próprias e heterogêneas, possuindo uma dinâmica própria que se relaciona de forma estreita com os fatores relacionados com as próprias regras do espaço urbano. Assim, os escritores da caligrafia urbana estabelecem novas formas de apropriação e significação da *urbe* a partir dos seus próprios códigos simbólicos e de suas próprias formas de sociabilidades.

5. Pichação e Mídia: tensões, apropriações e desvio social

Recentemente, dois acontecimentos vieram a lançar luz sobre o fenômeno da pichação. As intervenções feitas por cerca de quarenta pichadores no Centro Universitário Belas Artes e, logo em seguida, na 28ª Bienal Internacional de São Paulo, colocando o fenômeno estudado em voga. Tais acontecimentos, sobretudo o último, tiveram grande repercussão na mídia, especialmente na mídia eletrônica.

Ao investigar as opiniões referentes aos acontecimentos citados anteriormente, percebemos uma gama diversificada de juízos sobre a intervenção dos pichadores. Contudo, predominantemente, nos deparamos com apreciações que relegam os pichadores às categorias de vândalos e criminosos.

Antes de partirmos para a problematização do conteúdo das entrevistas, pelo fato de estarmos analisando a recepção da pichação em meio à sociedade, e também por se tratar de um estudo das rotulações relacionado com as imposições de algumas regras, deve-se ressaltar que, conforme Howard Becker, “todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em certos momentos e em algumas circunstâncias, impô-las”. As regras sociais “definem situações e tipos de

comportamento a elas apropriados, especificando algumas ações como ‘certas’ e proibindo outras como ‘erradas’” (BECKER, 2008: 15). Vale lembrar, ainda, que Becker distingue dois tipos distintos de regras: as formais, formalmente promulgadas na forma de lei; das regras que se baseiam em acordos, impostas por sanções informais de diversos tipos.

Neste sentido, a prática da pichação, perante a lei, configura uma atividade ilegal, uma vez que o pichador se apropria de locais públicos ou privados para efetivar suas intervenções em meio à paisagem urbana. Sendo assim, as pichações, geralmente, ocorrem durante a madrugada de forma sorrateira. Deste modo, podemos inferir que a subversão pode ser vista como uma de suas características principais, pois a pichação não é uma prática aceita ou normatizada pela sociedade.

O pichador pego em flagrante pode ser detido conforme a lei ambiental nº 9.605 de 1998, que assinala que “pichar, grafitar ou, por outro meio, conspurcar edificação ou monumento urbano é crime passível de detenção de três meses a um ano e multa”. Ainda cabe lembrar que o ato de pichar também pode ser enquadrado no artigo 163, de acordo com o Código Penal, o qual prevê que “causar dano, destruir, inutilizar ou deteriorar coisa alheia constitui crime” (SOUZA, 2008: 81). Assim, esta forma de intervenção coloca em discussão, dentre outras problemáticas, sobretudo, o estatuto da propriedade privada, uma vez que o ator da escrita urbana se apropria da propriedade alheia para efetuar suas ações.

Além disso, também com o intuito de combater a pichação, a Prefeitura de São Paulo, na gestão do atual Prefeito Gilberto Kassab, declarou guerra às ações dos pichadores, ao lançar o programa Cidade Limpa. Em resumo, o Cidade Limpa tem por objetivo, dentre outros, cobrir todas as pichações encontradas pelos agentes da prefeitura pelas ruas de São Paulo. Desse modo, a prefeitura da metrópole paulista investe em muitos recursos financeiros e materiais **[8]** para remover as pichações inscritas nas principais vias da cidade (SOUZA, 2008: 81).

Segundo a perspectiva dos próprios pichadores, a pichação é uma atividade ilícita, podendo ser caracterizada, portanto, como uma forma de vandalismo. Conforme a fala de Guigo, que inscreve a alcunha *NETICOS*, que atua juntamente com o pichador citado anteriormente, *CDV*, argumenta que “a partir do momento que você está pichando um patrimônio que não é seu, subindo em casas e prédios, está fazendo uma coisa errada”. **[9]**

No mesmo sentido, *CRIPTA* Djan reconhece a ilegalidade e o caráter de vandalismo presentes nas práticas exercidas pelos pichadores ao afirmar que a “pichação é ilegal mesmo, e a essência tá nisso cara. Se fosse autorizada, ninguém tava fazendo. A essência tá aí, na anarquia, tá ligado? Um bagulho proibido”. **[10]**

Dessa maneira, notamos que os próprios atores da caligrafia urbana admitem que a pichação seja uma intervenção subversiva, e que suas atividades, se julgadas perante as regras normativas da sociedade, são práticas ilegais, na medida em que os próprios pichadores

reconhecem que se apropriam da propriedade alheia e também assumem que ela tem sua essência na anarquia.

Entretanto, embora reconheçam o caráter desviante de suas ações mediante as regras da sociedade, sabemos que, de acordo com Howard Becker, a “sociedade em geral tem muitos grupos, cada qual com seu próprio conjunto de regras, e as pessoas pertencem a muitos grupos ao mesmo tempo” (BECKER, 2008: 21). Assim, podemos inferir que o pichador, como qualquer indivíduo, por participar de diversos grupos, acaba por “infringir as regras de um grupo pelo próprio fato de se ater às regras de outro” (BECKER, 2008: 21), neste caso, as próprias regras da pichação. Neste sentido, o pichador Guigo *NETICOS*, citado anteriormente, argumenta que, embora reconheça a ilegalidade inerente à prática da pichação, em meio à sociedade “tem tanta gente que faz coisa pior e não é vista como pessoa errada! Os políticos roubam dinheiro do povo, tem CPI e não dá nada”. [11]

No outro extremo da discussão, na seção Variedades do Jornal *Estado de São Paulo*, em sua versão *on-line*, os organizadores da Bienal, através da matéria publicada, apontam que a intervenção dos pichadores na Bienal constituiu “um ato criminoso, previsto em lei, contra um patrimônio público, ao edifício da Bienal, ao meio ambiente, à área preservada do Parque Ibirapuera”. [12] Ao classificar a ação dos pichadores como sendo um ato praticado por criminosos, os curadores da Bienal se apoiaram nas leis para estabelecer seus julgamentos acerca da ação estabelecida pelos pichadores, somente levando em conta, em seus juízos, o conteúdo das regras normativas de nossa sociedade. Assim, os curadores acabam afirmando e também concebendo que a arte não pode se opor às leis. Desse modo, o que talvez pudesse ser visto como uma forma de intervenção, ou como uma forma de expressão, pois o próprio tema, informalmente chamado de “Bienal do Vazio”, talvez sugerisse uma ação, foi avaliado de acordo com princípios racionais e coercitivos.

Da mesma maneira, o Jornal *Repórter Diário*, na seção Cartas, traz a opinião do leitor Pedro Cardoso, Bacharel em Direito, com o seguinte título: *Pichar é Crime*. Na matéria, grosso modo, o leitor exprime sua insatisfação para com as atividades estabelecidas pelos pichadores, afirmando que a pichação é “um espetáculo deprimente para os olhos de todos. Não existe prédio, muro, até igrejas e hospitais que escapem do vandalismo gratuito”. [13] Na sequência, o leitor ainda comenta que as autoridades deveriam ressaltar a particularidade penal do dano causado por esta prática, e ainda defende que as leis punitivas são muito brandas, pois “nenhum proprietário aceitaria como razoável ter sua casa deteriorada após uma pintura recente, a preferida desses vândalos, por essa punição insignificante”. [14]

Igualmente, sobre novas formas de se inibir a pichação, o leitor Julio Tadeu Vieira demonstra sua indignação para com ela e ainda argumenta sobre sua insatisfação com relação aos mecanismos punitivos de combate existentes, na Seção Cartas do Jornal *Estado de São Paulo*, destinada a problematizar e enviar propostas para a Prefeitura da metrópole paulista, propõe que

[...] a partir do flagrante ou da identificação do pichador, que ele seja detido por 24 horas e tenha a obrigação, por meio de um tipo de condicional, de limpar o que sujou e reembolsar o proprietário pelos danos causados. Acredito que, somente com uma punição, as pichações na cidade podem diminuir. [15]

Em resposta à proposta citada pelo leitor anteriormente, o Secretário das Subprefeituras de São Paulo, Andréas Matarazzo, comenta que a Prefeitura de São Paulo, além de combater a poluição visual existente na cidade, também está se empenhando em combater a pichação. Desse modo, Matarazzo comenta que a ideia do leitor “é muito boa, mas a Prefeitura não pode adotá-la, porque a pichação é crime e só a polícia pode fazer o flagrante”. [16] Neste ponto, percebe-se, mais uma vez, a identificação da pichação com o crime, pois o entrevistado transfere a responsabilidade do combate à pichação da Prefeitura de São Paulo para a Polícia.

Assim sendo, ao analisar as entrevistas de leitores, funcionários da prefeitura, pessoas com formação na área do Direito e organizadores de eventos de arte, como a Bienal Internacional, podemos perceber o conteúdo estigmatizante lançado sobre os pichadores pelos entrevistados anteriormente. Por estigmatização, dentro de uma perspectiva interacionista, compreendemos como uma “forma de classificação social pela qual um grupo identifica outro de acordo com certos predicados seletivamente reconhecidos pelo indivíduo classificante como pejorativos ou desabonadores” (GOFFMAN, 1988: 66-67).

Constantemente encontramos na fala dos entrevistados as categorias “vândalos”, “criminosos”, dentre outras, termos que identificam a pichação com a destruição e com a sujeira, como em um determinado trecho anteriormente destacado. Em síntese, sobre o estigma, o próprio pichador comenta em sua fala que, como assinala Guigo *NETICOS*, “quando você entra na pichação, não é só o risco que corremos na madrugada, sua vida fica marcada, todos que estão ao seu redor te julgam marginal”. [17] De tal modo, a partir da fala do agente da escrita urbana, notamos que este reconhece o estigma projetado pela sociedade sobre os pichadores. No entanto, ao nos reportarmos à sua fala, citada anteriormente, percebemos também que ele considera outros atores desviantes (BECKER, 2008: 15).

Ao problematizarmos as entrevistas destacadas anteriormente e ao analisarmos a preocupação legal em conjunto com a criação de mecanismos de combate à prática da pichação, percebe-se que a todo o momento entra em voga o debate acerca do *desvio* e, nesse sentido, abre-se um leque ainda mais amplo relativo ao entendimento deste fenômeno (SOUZA, 2008: 79).

Segundo Becker, *desvio* pode ser definido como a “infração de alguma regra geralmente aceita”, ou ainda, o termo utilizado para designar “pessoas que são consideradas desviantes por outras, situando-se por isso fora do círculo dos membros ‘normais’ do grupo” (BECKER, 2008: 21-27). Dessa maneira, percebe-se que não há o *desvio* em si, ou seja, o desviante não possui uma característica que o defina como tal, mas o que se percebe é a existência de um processo de acusação

mútua, e o desviante passa a ser aquele que, por diferir das regras aceitas pela maioria da sociedade, acaba sendo qualificado dessa forma.

Tal como Guigo NETICOS, o dito líder das intervenções na 28ª Bienal Internacional e na Escola de Belas Artes, o pichador Rafael *PIXOBOMB* argumenta que a “pichação carrega uma máscara, tem muitas pessoas que acham ela feia, que é um bicho que passou por ali. É questão de conviver, de aprender a ter uma percepção sobre ela. Começar a ver o belo nela”. [18]

Considerando as opiniões antes destacadas, entendemos que, a partir da perspectiva dos próprios pichadores entrevistados, os atores da caligrafia urbana estão conscientes do estigma projetado sobre eles. Desse modo, podemos caracterizá-los como o que Howard Becker chama de *desviante puro*, pois seu comportamento, de um modo geral, pode ser entendido como “aquele que desobedece à regra e é percebido como tal” (BECKER, 2008: 31).

Ademais, muitas das vezes, percebe-se nas entrevistas dos indivíduos que fazem parte dos grupos que acusam os pichadores como desviantes que a pichação não tem nenhuma serventia, ou que ela é apenas uma violência gratuita contra a sociedade, não tendo nenhuma finalidade prática. Entretanto, dentro deste universo multifacetado, que é a pichação, encontramos em nossa pesquisa um determinado grupo que não encerra a pichação somente dentro de uma intervenção urbana apolítica e identitária. Sendo assim, a atitude de alguns grupos de pichadores em protesto contra casos, como, por exemplo, de violência e descaso da justiça, divide a opinião pública e cria novos conceitos para a escrita urbana. Em entrevista a uma revista especializada, o pichador integrante do grupo *TÚMULOS*, que inscreve a alcunha Malignos, aponta que o objetivo do grupo é

[...] mostrar a nossa marca à sociedade, para que dessa maneira o povo entenda que a pichação já faz parte das grandes metrópoles brasileiras, e que não estamos satisfeitos com tantas injustiças, desigualdades sociais e falta de oportunidade para o povo carente. Enquanto isso, vamos pichar eternamente. [19]

Os integrantes do grupo mencionado se denominam os “Justiceiros da Tinta”. Assim, percebemos que os pichadores deste grupo específico se dedicam a protestar contra acontecimentos polêmicos que estão em destaque e em discussão na mídia e na sociedade (**Fig. 4**). No entanto, neste ponto nos deparamos diante da seguinte problemática: tendo em vista que a pichação foi outrora considerada uma comunicação que pode ser vista, parcialmente, como interna e fechada, restrita aos seus integrantes, questionamos a quem estes jovens estão atingindo a partir de suas intervenções. Analisando as imagens das ações da *grife TÚMULOS*, percebemos que estes pichadores, além de inscreverem suas alcunhas, ilegíveis para aqueles que não compartilham dos códigos do *circuito* da pichação, inscrevem frases de protesto cobrando mais eficácia dos órgãos de Estado para casos polêmicos como o da morte da menina Isabella Nardoni, ou como, por exemplo, o caso do assassinato do cartunista Glauco Villas Boas e de seu filho Raoni, em destaque na imagem.

Contudo, encontramos as mesmas motivações e justificativas apontadas pelo coletivo *TÚMULOS* na fala de outros pichadores que restringem suas ações à pichação tida como convencional, qual seja, aquela que somente se comunica internamente, que, de um modo geral, busca demarcar o espaço urbano visando a construções e disputas identitárias de grupos. De tal modo, provisoriamente, concluímos que, quando a pichação não objetiva transmitir uma mensagem de protesto acessível à sociedade, as ações destes jovens talvez possam ser vistas como irrefletidas ou impensadas, pois embora queiram atingir a sociedade de alguma forma, acabam suscitando ainda mais críticas e incompreensão a seu respeito, na medida em que os transeuntes não conseguem compreender suas inscrições. E é com base nessas questões que, muitas das vezes, a pichação é interpretada como uma mera forma de violência gratuita - como pudemos perceber na fala de um entrevistado citado anteriormente - uma vez que constantemente encontramos nas falas destes jovens que a busca pela adrenalina e a ilegalidade são vistas como uma das características e motivações fundantes desta prática.

Assim, retornando as relações da pichação com a mídia, pesquisando o *blog* do grupo em questão, encontramos uma gama de imagens, registradas e posteriormente postadas na Internet pelo próprio grupo em seus veículos internos de comunicação – e também por outros veículos de comunicação hegemônicos, pois encontramos as mesmas imagens em ambos os *sites*. Nesse sentido, a matéria retirada do portal *Terra* trata desta tendência distinta apresentada pelo grupo *TÚMULOS* em meio à pichação, apresentando algumas imagens das ações de protesto da *grife* pela cidade de São Paulo. Deste modo, ao avaliar a ação dos pichadores, do grupo em questão, de coletar todo material a respeito de suas ações na mídia, percebemos que esta ação assume um caráter ambíguo neste jogo de interações e acusações [20]. Portanto, por um lado, ao mesmo tempo em que a mídia veicula opiniões que relegam os pichadores às categorias estigmatizantes, tais como, as de criminosos e vândalos, também contribui para o fenômeno da pichação, pois os agentes da caligrafia urbana colecionam todas as matérias que são veiculadas na mídia impressa, na medida em que estar na imprensa ajuda a divulgar a alcunha do grupo em destaque, aumentando, conseqüentemente, a fama da *grife* no meio da pichação.

6. Rabiscando algumas considerações finais

Dito isto, vimos que a pichação, em linhas gerais, de forma ilegal, toma como suporte a paisagem da cidade, uma vez que o pichador se apropria de forma inoportuna dos sustentáculos urbanos. Percebe-se, a partir das análises das imagens em conjunto com o conteúdo das entrevistas, de um modo geral, que a pichação constitui um código simbólico de comunicação fechado, ou seja, uma comunicação da pichação para a pichação, ora pendendo entre manifestações estritamente identitárias de um determinado grupo, e por vezes manifestações de cunho sócio-político por outros grupos.

Também podemos inferir que os agentes da escrita urbana criam novos significados para a cidade, bem como para suas distintas regiões, dentro de seus próprios *trajetos* em meio à paisagem da *urbe*. Nesse sentido, é dentro desta “cidade polifônica”, que é São Paulo, nos termos de Massimo Canevacci, dotada de diversas vozes e formas de interpretação, que jovens se aventuram dentro dos *circuitos* da pichação, estabelecendo suas sociabilidades, além de suas próprias formas de comunicação interna, que complementam as sociabilidades inerentes às suas atividades, em espaços pré-determinados pelos próprios jovens, mas que também estão sujeitos à própria dinâmica da cidade de São Paulo, uma vez que os *points* dos pichadores estão sujeitos a constantes mudanças pelos seus conflitos com agentes com a Polícia.

Ao longo de nossa breve incursão nesse universo complexo que é a pichação de São Paulo, pudemos apreender uma parte da grande polêmica que este fenômeno é capaz de suscitar em meio à sociedade, como pudemos perceber ao analisar as distintas opiniões veiculadas na mídia eletrônica e jornalística. Sendo assim, de um modo geral, podemos compreender o comportamento desviante como algo criado pela sociedade, pois não existem desviantes em si mesmos, todavia o que de fato se observa com facilidade é que diferentes grupos consideram diferentes atividades como desviantes. De tal modo, de acordo com Becker, inferimos que se torna relevante redirecionar a atenção para o estudo dos processos de rotulação, como também o faz Erving Goffman, ao invés de se atentar para o foco no comportamento dos atores definidos como desviantes.

Nesse sentido, embora esta prática constitua crime contra o patrimônio, compreendemos que ela deve ser estudada livre de pré-conceitos e pré-julgamentos precipitados, para que só assim possamos tentar compreendê-la dentro de seus próprios termos e significados. Portanto, a partir de algumas contribuições de Howard Becker e Erving Goffman, concluímos que o pichador, bem como qualquer outro indivíduo, nem sempre é desviante. Em determinadas áreas de comportamento, ele atuará como qualquer cidadão considerado “normal” pela sociedade, uma vez que os próprios pichadores consideram desviantes os indivíduos/grupos que os estigmatizam em determinadas oportunidades e esferas.

Por fim, após problematizarmos distintas opiniões acerca da pichação, bem como analisar o conteúdo das leis e criação de mecanismos de combates a ela, percebe-se que o fenômeno estudado coloca em discussão diversas temáticas e paradigmas, tais como a propriedade privada, liberdade de expressão, padrões estéticos e arquitetônicos. Dentro deste quadro complexo de interações simbólicas é que ocorre um jogo de acusações, baseado na existência de normas cristalizadas pela sociedade, em que determinados “atores acusam outros de estarem consciente ou inconscientemente quebrando, com seu comportamento, limites e valores de determinada situação sociocultural” (VELHO, 1979: 23). 

FIGURAS



Figura 1: No alto do prédio, pichação em *Tag* reto, também conhecida como estilo rúnico



Figura 2: Ao centro da imagem, na porta de aço, percebe-se um “atropelo”



Figura 3: “Folhinha”, com a inscrição, ao centro, do renomado pichador “LIXOMANIA”



Figura 4: Ações da *Grife Túmulos* em destaque na mídia eletrônica

NOTAS

* Rodrigo Amaro de Carvalho é graduando em História pela Universidade Federal de Viçosa (UFV). Pesquisador na área de Antropologia Urbana, vinculado ao grupo de pesquisa CPC - Cultura e Poder na Contemporaneidade, sob orientação do professor Dr. Douglas Mansur da Silva. E-mail: amaro.rodriigo@yahoo.com.br

[1] *Tags* são as assinaturas dos escritores, são monocromáticas e feitas rapidamente. As *tags* são normalmente classificadas como pichação.

[2] Entrevista concedida pelo pichador *CDV* ao site Acesso em 07 dez 2009.

[3] Entrevista concedida por *CRIPTA* Djan ao Documentário *Pixo*, produzido pelos diretores João Weimar e Roberto T. Oliveira, lançado no mês de dezembro de 2009.

[4] Entrevista concedida por Choque ao Documentário *Pixo*, produzido pelos diretores João Weimar e Roberto T. Oliveira, lançado no mês de dezembro de 2009.

[5] Sobre uma melhor explicação das origens do conflito consultar PEREIRA, 2007: 234-240.

[6] O conceito de periferia refere-se àquelas áreas ou espaços urbanos que, por contarem com infraestrutura social deficiente, convertem-se em locais de residência das camadas mais pobres da estrutura social urbana (ABRAMOVAY, 1999: 24).

[7] Entrevista concedida por *CRITA* Djan ao site . Extraída em 06/10/2009.

[8] Além disso, cabe lembrar que grande parte das capitais brasileiras conta com um sistema de disque denúncia para que a população ajude a polícia no intento de prender pichadores em flagrante.

[9] Entrevista concedida por Guigo *NETICOS* à Revista *GRAFFITI* n.43. São Paulo: Editora Escala.

[10] Entrevista concedida por *CRIPTA* Djan ao Documentário *Pixo*, produzido pelos diretores João Weimar e Roberto T. Oliveira, lançado no mês de dezembro de 2009.

[11] *Op. cit.* Revista *GRAFFITI* n.43. São Paulo: Editora Escala.

[12] ESTADO DE SÃO PAULO. Segunda Feira - 27 de outubro de 2008.

[13] REPÓRTER DIÁRIO - ABC. Sábado - 19 de setembro de 2009.

[14] *Ibidem.*

[15] ESTADO DE SÃO PAULO. Terça-Feira, 28 de Outubro de 2008.

[16] *Ibidem*.

[17] *Op. cit.* Revista *GRAFFITI* n.43. São Paulo: Editora Escala.

[18] Entrevista concedida por Rafael *PIXOBOMB* ao Documentário *Pixo*, produzido pelos diretores João Weimar e Roberto T. Oliveira, lançado no mês de dezembro de 2009.

[19] Entrevista concedida por Malignos à Revista *GRAFFITI* n.45. São Paulo: Editora Escala.

[20] Todas as fotos contidas na Manchete da imagem destacada podem ser encontradas no *blog* do grupo em questão: www.fotolog.com.br/tumulosmelhores/.

REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Miriam. **Gangues, Galeras, Chegados e Rappers**. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
- BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- BECKER, Howard Saul. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Trad. Maria Luiza X. de Borges; revisão técnica Karina Kuschnir. - 1ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BENJAMIN, Walter. “Paris, Capital do Século XIX”. In: Kothe, Flávio R. (Org.) **Walter Benjamin: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1985.
- CANEVACCI, Massimo. **A Cidade Polifônica**. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
- DA MATTA, Roberto. **A Casa & a Rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.
- GITAHY, Celso. **O que é graffiti**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4ª ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Rua, símbolo e suporte da experiência urbana**. In: NAU – Núcleo de Antropologia Urbana da USP, São Paulo. Disponível em <http://www.n-a-u.org/ruasimboloesuporte.html>, 2007 a.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Introdução: Circuitos de Jovens. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor, SOUZA, Bruna Mantese de. (org.) **Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade**. 1ª ed. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor, TORRES, Lílian de Lucca. (orgs.) **Na metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2008.
- PEREIRA, Alexandre Barbosa. Pichando a cidade: apropriações “impróprias” do espaço urbano. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor, SOUZA, Bruna Mantese de. (org.) **Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade**. 1ª ed. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.
- RAMOS, Célia Maria Antonacci. **Grafite, pichação & cia**. São Paulo: Annablume, 1994.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental, Trad. Sérgio Marques dos Reis. In: VELHO, Otávio Guilherme. (org.) **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973.
- SOUZA, David da Costa Aguiar de. Graffiti, Pichação e outras modalidades de intervenção urbana: caminhos e destinos da arte de rua brasileira. In: **ENFOQUES** -Revista Eletrônica dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia/IFCS/UFRJ. – V. 7, n. 1 (Março de 2008). Rio de Janeiro: PPGSA, 2008.
- VELHO, Gilberto. **Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.
- VIANA, Maria Luiza, BAGNARIOL, Piero. História recente do graffiti. In: **Guia Ilustrado de Graffiti e Quadrinhos**. Belo Horizonte: Fapi, 2004.

MOLINA, Camila. **Estado de São Paulo**. Variedades. São Paulo: Segunda Feira, 27 de outubro de 2008. Disponível on-line via www.estadao.com.br.

VIEIRA, Júlio Tadeu. **Estado de São Paulo**. Cartas. São Paulo: Terça-Feira, 28 de Outubro de 2008. Disponível on-line via www.estadao.com.br

COSTA, Pedro Cardoso da. Pichar é crime. **Repórter Diário - ABC**. Opinião do Leitor. São Paulo: Sábado, 19 de setembro de 2009. Disponível on-line via www.reporterdiario.com.br

Revista **GRAFFITI**, n.43. São Paulo: Editora Escala.

Revista **GRAFFITI**, n.45. São Paulo: Editora Escala.

Entrevistas do caixão. Disponível em: <http://entrevistastumulos.blogspot.com/>.

Subsolo art´s. Disponível em: <http://www.subsoloart.com>.

Pixo, documentário dirigido por João Weimar e Roberto T. Oliveira. Brasil, 2009.

FIGURAS EM ANEXO

Figura I: disponível em www.affpkp.files.wordpress.com/2009/03/pichacao.jpg. Acesso em 16 nov 2009.

Figura II: disponível em images.google.com.br/imgres?imgurl Acesso em 09 set 2009.

Figura III: disponível em www.fotolog.com/batsprimata/38670350. em 15 nov 2009.

Figura IV: disponível em noticias.terra.com.br/Brasil/noticias/0,,OI4322550-EI5030,00-Casa+de+suspeito+de+matar+Glauco+de+pichar+em+SP.html Acesso em 16 mar 2010.

SE QUESTO È UN UOMO: PRIMO LEVI E O PARADIGMA BIOPOLÍTICO DA MODERNIDADE

Lucas Amaral de Oliveira*

Cite este artigo: OLIVEIRA, Lucas Amaral de. “Se Questo è un Uomo: Primo Levi e o paradigma biopolítico da modernidade”. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 140-158, agosto 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de agosto. 2011.

Resumo: Depois de Auschwitz, ganharam evidência alguns estudos voltados para a chamada “literatura de testemunho”, sobretudo aqueles que adotaram como objeto de suas análises as experiências de sobreviventes dos campos de extermínio. O escritor italiano Primo Levi, certamente, foi um dos expoentes desse estilo literário e, com efeito, um dos nomes mais referidos até então. Tendo isso em vista, partiremos dos relatos levinianos, primeiro, para compreender parte da história de degradação da vida ocorrida no *Lager*, e, posteriormente, para averiguar as semelhanças entre os espaços de exceção nazistas e os que se instituem hoje.

Palavras-chave: Primo Levi; Modernidade; Holocausto; *Lager*; Espaços de Exceção.

1. Algumas considerações preliminares

O “breve século XX”, conforme a famigerada expressão cunhada por Hobsbawm (1995), foi caracterizado, em dimensões mais que ordinárias, pelo arrebatador avanço científico e por conquistas técnicas inéditas, que, por um lado, possibilitaram um amplo domínio sobre a energia atômica e a decifração do código genético, por exemplo, e, por outro, a instauração de políticas de destruição material e humana de extensões nunca antes sequer concebidas. Certa feita, Habermas (2001, p.60) sintetizou o significado desse século tão paradoxal para a modernidade, dizendo que tal período foi responsável por “inventar”

[...] a câmara de gás e a guerra total, o genocídio levado a cabo pelo Estado e o campo de extermínio, a lavagem cerebral, o sistema de segurança estatal e a vigilância panóptica de populações inteiras. Esse século “produziu” mais vítimas, mais soldados mortos, mais cidadãos assassinados, civis mortos e minorias expulsas [...] do que se pôde imaginar até então. Os fenômenos da violência e da barbárie determinam a assinatura dessa era.

Em especial, a edificação de espaços de exceção e a desumanização sistemática do *outro* foram paradigmáticos para a modernidade, pois instauraram uma nova política de exclusão e formas ainda mais eficazes de controle social. Em meio a tais fenômenos, sobretudo às barbáries

sobrevindas durante o Holocausto[1], ganharam destaque, desde o fim da 2ª Guerra Mundial, alguns estudos voltados para a chamada “literatura de testemunho”, especialmente aqueles que adotaram como objeto de investigação social as experiências limítrofes de vítimas dos horrores dos campos de concentração, nazistas ou stalinistas, e que sofreram, por isso, as conseqüências do lado mais sombrio da era moderna. O escritor italiano Primo Levi[2], judeu, químico e intelectual marcado pela lancinante experiência de prisioneiro de Auschwitz-Monowitz[3], seguramente, foi um dos maiores expoentes deste estilo literário e, com efeito, também um dos nomes mais referidos em tais estudos científicos. Levi conseguiu pensar com invejável destreza alguns elementos ímpares da violência ocorrida no desenrolar do século passado.

No entanto, Levi não se sentia um escritor de fato, “[...] torna-se escritor unicamente para testemunhar” (AGAMBEN, 2008, p.26) a desumanização consumada no *Lager*[4]. Mesmo assim, ele fez de sua própria vida uma reflexão contínua sobre muitos dos eventos mais paradigmáticos de seu tempo, notadamente os campos de extermínio, espaços de exceção nos quais foi realizada a total desumanização do *outro*. Sua narrativa se constituiu, portanto, como um campo muito fértil para a investigação sociológica porque ampliou nossa visão acerca dos problemas políticos e históricos da modernidade, assim como conseguiu revelar a plasticidade do comportamento humano perante situações de extrema degradação.

Assim, podemos dizer que o que nos motivou a erigir Levi como ponto de partida e fonte delatora dos horrores do século XX, materializados, sobretudo, nos *Lager*, coincide com os pressupostos da nossa análise, que podem ser resumidos em três pontos estruturantes: 1) a importância de se estudar Levi para se pensar os *Lager* não como subprodutos de um desenvolvimento antitético (patológico, irracional) da razão, tampouco como provas de que o projeto político do Ocidente continua inacabado – como creram Lukács (1980) e Habermas (1990), respectivamente –, mas como paradigmas biopolíticos da modernidade – ou *nomos* do moderno, segundo a célebre equação de Agamben (2002) –, que só se tornaram possíveis mediante o uso descomedido de saberes nascidos com o advento da era moderna; 2) uma vez que a égide do esquecimento, a destruição do passado e “[...] dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à experiência das gerações passadas” (HOBSBAWM, 1995, p.12-13) são fenômenos que caracterizam os dias atuais, faz-se urgente o imperativo de se afirmar a memória dos campos, da violência, desumanidades e destruição do homem, ainda mais quando se têm em vista as correntes de revisionismo que negam tais experiências; 3) enfim, a atualidade das aflições de Levi: que os campos, como formas de supressão da humanidade do *outro* e transformação do homem no não-homem, mais do que um risco da nossa condição, são realidades muito hodiernas, haja vista os espaços de exceção atuais, os “campos de permanência temporária” e os “centros de identificação e expulsão” em países da “*fortaleza* Europa” (LUCAS, 1996), EUA e Oriente Médio.

Em virtude disso, esta análise pretende avaliar alguns processos políticos surgidos na modernidade que, além de tornarem possíveis os campos de extermínio nazistas na primeira

metade do século XX, permitiram sua permanência – logicamente, com uma finalidade menos genocida – no decorrer do século XX e início do XXI. Para tanto, usaremos como base teórico-metodológica duas das obras mais capitais de Primo Levi (1988; 2004)[5], pois acreditamos que ambas, já com o intuito de nos alertar sobre o perigo de que episódios similares aos sucedidos durante o nazismo se repetissem, estabeleceram uma mediação histórico-política entre o passado e o presente, contendo, por isso, muito a nos ensinar sobre nosso futuro, ainda tão incerto. Destarte, partindo dos relatos levinianos, de dentro de sua narrativa, e tendo em vista a história de desumanização e degradação da vida que marcaram o século XX, queremos investigar, brevemente, quais as semelhanças estruturais entre os espaços de exceção nazistas e alguns que existem na atualidade, bem como a política que retira hoje do imigrante ilegal, e de tantos outros indesejáveis, sua condição de sujeito, transformando-o então em *non-persone*.

2. Os paradoxos catastróficos da modernidade

Para Levi, a desumanização que fez com que toda a dignidade perdesse o sentido começou no início de 1944, quando deportado para Auschwitz, depois de passar pelo campo de concentração italiano de Carpi-Fòssoli. Sabia que encontraria no *Lager* um mundo terrível, mas esperava, ao menos, alguma “lógica” a ser respeitada por lá. Engano seu, pois ele vai nos salientar acerca da inversão de alguns conceitos básicos da racionalidade moderna. Já aqui, Levi (2005a, p.354) nos convida a julgar o quanto de nosso mundo moral, comum e interiorizado, poderia subsistir aquém dos arames farpados, visto que para sobreviver aos campos “[...] era preciso arranjar comida ilegal, evitar o trabalho, buscar amigos influentes, esconder-se, esconder os próprios pensamentos, roubar, mentir, [...] os que não faziam assim morriam logo”. Desta forma, sua literatura incita, antes de tudo, um questionamento decisivo dos valores mais básicos inscritos no discurso moderno, assim como assevera a necessidade de rememorarmos o passado, e suas presumíveis “verdades”, para que façamos, então, uma autocrítica do presente.

Nesse sentido, Levi (2004, p.92) vai informar que o projeto do nacional-socialismo, exposto com manifesta clareza em *Mein Kampf*, funcionava com uma racionalidade moderna peculiar e com uma lógica insolente: “[...] o impulso para o Leste [...], o sufocamento do movimento operário, a hegemonia sobre a Europa continental, a aniquilação do bolchevismo e do judaísmo [...], a apoteose da raça germânica”. Assim, entendendo o nazismo como fruto da sociedade moderna, como Levi bem o fez, é importante que façamos, já de início, um breve apanhado teórico da noção de modernidade para certos autores da tradição do pensamento ocidental, para que assim compreendamos como Auschwitz ilustra, como mencionou Theodor Adorno (2009, p.303), “[...] de modo irrefutável o fracasso da cultura”.

Recuando alguns passos na história, desde o século XVIII, muito já se discutiu sobre o aumento progressivo na velocidade dos eventos, essa injeção de dinamismo que se deu, especialmente, mediante a crença no “progresso”: o domínio da natureza por intermédio da ciência,

a fé na técnica, a complexificação da vida social, a crescente urbanização, enfim, o desenvolvimento desregrado das forças produtivas, sobretudo européias. Kant (2003, p.20), numa de suas proposições, confiava que com o advento do “esclarecimento” e, com ele, da subjetividade e política modernas, a liberdade traria aos homens um grau de avanço nunca antes visto, estágio em que a natureza desenvolveria “[...] plenamente, na humanidade, todas as suas disposições”. Contudo, foi Hegel quem, de fato, bem no apogeu do Iluminismo, ousou tomar a modernidade como um problema filosófico, refletindo acerca do processo pelo qual ela se desligou do passado pré-moderno. Para Hegel (1999, p.183), no mundo moderno, toda a vida social era transformada por meio da personificação do princípio da subjetividade, que era o ponto nevrálgico dos novos tempos, uma vez que ele constituía a principal ponte de transição entre a sociedade moderna e a antiguidade, estabelecendo, entretanto, “[...] uma determinação aproximada daquilo a que se chama na representação universal corrente: liberdade”. Porém, mesmo louvando as qualidades dessa época em relação ao *Ancien Régime*, Hegel já atentava para a possibilidade de crises imanentes ao novo sistema. Desse modo, o problema da modernidade já nascia, com Hegel, como uma crítica à própria modernidade.

E é a partir dessa perspectiva de autocrítica que Max Weber (1974; 2008) irá embasar suas investigações, mais designadamente n’A *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, no *Parlamentarismo e Governo numa Alemanha Reconstruída* e n’A *Ciência Como Vocação*. Ele refletiu sobre a modernidade com um sentimento de incerteza, vendo nela que o processo de racionalização penetrava todas as instituições da vida social, principalmente o Estado, que passava a ser administrado por funcionários especializados e assalariados. Tal racionalismo desemboca, por sua vez, numa forma de “burocracia independente”, caracterizada, acima de tudo, pelo “[...] treinamento especializado e divisão funcional do trabalho” (WEBER, 1974, p.22). Tais elementos juntos impõem a impessoalidade como princípio de orientação, produzindo o que Weber chamou de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), que instituiu um terreno fértil para uma razão de tipo instrumental, em que as ações passaram a ser meramente causais, de meios e fins, e dirigidas basicamente para o controle sobre o mundo e sobre os homens. De tal modo, o “desencantamento do mundo” corresponde à autonomia das esferas da ciência, da arte, do direito e da moral, que substituíram as antigas imagens metafísico-religiosas que antes davam sentido à vida humana. Assim, mesmo a modernidade vinculando-se à racionalização da vida prática, ela passa a ter na concepção weberiana uma conotação pessimista, uma vez que a cegueira burocrática criada pelo crescimento indiscriminado da racionalidade utilitária e instrumental avança para uma sociedade cada vez mais administrada, para uma “prisão de ferro” (WEBER, 1974, p.235).

Similarmente, na tradição do marxismo ocidental, a visão de sociedade administrada vai ser aprofundada pela chamada Escola de Frankfurt. Em *Eclipse da Razão*, por exemplo, Max Horkheimer (1976) nota que o avanço dos recursos técnico-científicos é acompanhado de um processo de desumanização crescente, em que o progresso ameaça anular o que se supõe ser o

objetivo inicial da razão: o próprio homem. Nesse sentido, Adorno e Horkheimer (2006), juntos, teceram críticas intransigentes ao projeto do “esclarecimento” e à essa racionalidade instrumental, acusando a “história da miséria da razão” de ser responsável pelas maiores atrocidades do século XX, sobretudo, “[...] quando podiam ser justificadas como lamentáveis necessidades operacionais” (HOBSBAWM, 1995, p.57). Com efeito, Auschwitz, para os autores da *Dialética do Esclarecimento*, é uma metáfora atroz das crueldades cometidas no nazismo.

Podemos seguir então presumindo que o Holocausto, afora pareça ser a revelação de um movimento desviante e antitético da modernidade, foi, antes, manifestação indubitável dessa mesma modernidade. Ademais, a razão instrumental foi a condição mais necessária, talvez a mais indispensável, para que viessem à tona todos os paradoxos do mundo moderno, paradoxos que se encontravam outrora obnubilados por uma espessa nuvem sócio-econômica, oriunda de um capitalismo avançado e global e composta pelas formas ideológicas do progresso licencioso, do avanço científico “deseticizado” e das conquistas materiais, políticas e (pseudo) humanas da alumuada cultura de Weimar, herdeira tardia da *belle époque*. A modernidade, destarte, se não explica por si só o racismo, o anti-semitismo, o totalitarismo e os campos de extermínio, é a condição *sine qua non* desses eventos tão paradigmáticos para o século XX, dos quais Primo Levi foi notável porta voz. Na medida em que se livrou a racionalidade de restrições morais, o massacre tornou-se possível; sem ser a causa suficiente de Auschwitz, a modernidade foi sua condição necessária. Pergunta Levi (2004, 92), então, numa passagem intrigante, se

[...] teríamos assistido em Auschwitz ao desdobramento racional de um plano desumano ou a uma manifestação (única, por ora, na história, e ainda mal explicada) de loucura coletiva? Lógica virada para o mal ou ausência de lógica? Como é freqüente nas coisas humanas, as duas alternativas coexistem.

Como duas faces da mesma moeda, quer dizer, da mesma modernidade, o progresso e a destruição massiva do *outro* se moveram interligados numa mesma lógica racional, não obstante paradoxal. Conforme essa equação, o Holocausto, que teve lugar no centro da modernidade, foi sua manifestação mais extrema e tornou-se o símbolo de seu potencial negativo e destrutivo, quer dizer, da barbaridade latente no interior do seu próprio epicentro. Ainda que sustentada na razão, na neutralidade da técnica e na linha coesa de evolução histórica, o fenômeno moderno também produziu, industrialmente, milhões e milhões de cadáveres, numa combinação de engenharia de ponta, racismo, crueldade e indiferença. Logo, a compreensão da inequivocabilidade do ocorrido nos campos nazistas possibilita o conhecimento de outras facetas da modernidade, além daquela exclusivamente adstrita ao alargamento das forças de produção[6]. Essa é a lição indelével que Levi pretende nos transmitir.

3. Sobre o paradigma político do século xx

De acordo com as análises empreendidas até então, acreditamos que o núcleo traumático da modernidade, isto é, a verdade de sua própria condição, consubstanciou-se, dentro do sistema totalitário nazista, no *Lager*. De fato, foram ali que reverberaram os sentidos mais paradoxais de nossa era. Dialeticamente, o campo “[...] é produto de uma concepção do mundo levada às suas últimas conseqüências com uma lógica rigorosa” (LEVI, 1988, p.7), pois, no *univers concentrationnaire*, encontra-se uma combinação de diferentes instituições capitalistas: sociedades industriais, empresas agrícolas, fábricas de armamentos que lucravam com a mão de obra escrava fornecida pelos campos. Aliás, “[...] os fornos crematórios mesmos tinham sido projetados, construídos, montados e testados por uma empresa alemã, a *Topf de Wiesbaden*”, em atividade até 1975, construindo fornos para o uso civil, sem considerar oportuno modificar sua “razão social” (LEVI, 2004, p.13). Mark Mazower (2001, p.178-179), em sua obra *Continente Sombrio*, adverte, nesse sentido, que os internos dos campos nazistas

[...] constituíam a base da principal atividade econômica da SS, que, em 1944, se estendeu da mineração à indústria pesada, da recuperação de terras à “pesquisa” científica. No final de 1944, 480 mil dos 600 mil prisioneiros foram declarados aptos para o trabalho. Além de organizar os pertences dos companheiros mortos para distribuição entre os membros da Waffen-SS ou de outros departamentos, trabalhavam em construção, pedreira e mineração, bem como na fabricação de borracha sintética e em outras operações industriais.

Sob o nazismo, então, e com a criação e desenvolvimento das câmaras de gás e das técnicas modernas de morte, o processo de destruição se racionalizou, ou melhor, “civilizou-se”, passando a implicar todo um tecido econômico, social e industrial da moderna sociedade alemã: as estradas de ferro, a indústria automobilística, química, têxtil e metalúrgica. Marcuse (1969), no pós-Guerra, alertou que um dos aspectos mais perturbadores da sociedade industrial moderna, altamente administrada, é a racionalidade crescente de sua própria “irracionalidade”. Esclarecendo tal ponto, o sociólogo João Carlos Zuin (2006, p.201-202) acrescenta que

[...] Auschwitz foi uma construção típica do século XX, que fundia em si mesma a mais alta racionalidade dos meios (a engenharia de construção do campo, a logística, a divisão do trabalho, a fábrica, a administração burocrática e racional, a racionalidade instrumental e funcional, o monopólio da força pelo Estado) e a mais completa irracionalidade dos fins (a desumanização e o extermínio dos judeus, comunistas, eslavos, ciganos, homossexuais, presos políticos).

O *Lager* pode ser tomado, nesses termos, como o paradigma político da modernidade porque é o local onde, mediante um *know-how* técnico e político manipulativo próprio do mundo moderno, fez-se realidade a mais absoluta condição inumana já vista. Entretanto, não podemos simplesmente pensar que o *Lager* nasceu nos interstícios da Segunda Guerra Mundial. Agamben (1996; 2002), tal como Arendt (1989) e Losurdo (2003), salienta que as raízes históricas dos campos remontam a um colonialismo europeu tardio, que pode ser situado, para uma devida

compreensão, em dois momentos do passado colonial: na força empregada pelos espanhóis contra o levante dos cubanos, em fins do século XIX, e na sujeição violenta dos *böers* pelos ingleses, no início do século XX. Para Agamben (2002), em ambos os casos, uma população civil inteira foi relegada a um estado de sítio diretamente ligado à guerra colonial. Com isso, ele alega que os campos nasceram na modernidade e, indistintamente, dentro do Estado de direito – sendo frutos, portanto, do modo utilizado pelas potências coloniais para manter seu domínio. O estado de exceção, na forma de campos de concentração, demonstra, causalmente, a crescente força de intervenção do moderno Estado soberano, bem como revela o uso excessivo da violência e o poder de morte sobre todos os que estão sob seu comando.

Para o jurista e politólogo alemão Carl Schmitt (2006), que, aliás, era bastante simpático ao programa nacional-socialista, quem decide sobre o estado de exceção é o soberano. Para isso, ele se coloca fora da ordem jurídica vigente, mas continua pertencendo a ela, pois é determinante para decidir se a constituição deve ou não ser suspensa. De tal modo, Schmitt percebe, na exceção, o momento em que “[...] Estado e direito mostram sua irreduzível diferença [...] e pode, assim, fundar no *pouvoir constituant* a figura extrema do estado de exceção: a ditadura soberana” (AGAMBEN, 2004, p.47-48). Com efeito, no estado de sítio, na total indeterminação entre anomia e direito, o Estado pode agir com uma violência sem veste jurídica alguma, exercendo livre e abertamente o assassinio[7]. Nestes termos, Weber (2008, p.56) ensina-nos, retomando uma célebre fala de Trotsky, que “[...] todo Estado se funda na força”; quer dizer, devemos conceber o Estado contemporâneo como “[...] uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território [...], reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física”. Nessa medida, o nazismo pode ser tido como o crescimento descomedido do poder estatal soberano, que passou a ser a única fonte do direito à violência excessiva.

Tendo isso em vista, Levi também nos convida a tomar consciência da singularidade instrumental pela qual se manifestou o fenômeno da violência estatal no maior espaço de exceção do século XX: violência instrumental e sentida pelo seu corpo de *Häftling*[8], expressa no trabalho descomunal, escravo e repetido até o limite da exaustão (não podemos nos esquecer da frase nocivamente jocosa inscrita sob o portão de entrada de Auschwitz: *Arbeit Macht Frei*, “o trabalho liberta o homem”); violência planejada e descomedida; violência inútil, concebida unicamente para causar dor e, às vezes, até a diversão dos soldados nazistas; violência vazia e “[...]fora de proporção em relação ao próprio objetivo” (LEVI, 2004, p.91). Levi nos incita, assim, a fazer parte de sua expiação, movendo-nos totalmente despidos nas profundezas de suas lembranças e buscando representar a realidade de quem viveu a situação-limite do *Lager*.

E é a partir dessa violência baldia, que estorvou corpo e dignidade de tantos mortos-vivos, que o estado de exceção, como um espaço juridicamente vazio e, por isso, situação-limite, tornou-se o paradigma catastrófico do mundo moderno. É nele que o biopoder se vestiu com seu traje mais hodierno, pois, conforme as apreciações de Foucault (1999, p.306), “[...] a função assassina do

Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo”. Na época moderna, sobretudo com o nazismo, a biopolítica (uma política sem política) tornou-se a forma de governo total. Ao configurar-se como Estado da raça ariana, o Estado nazista deliberou, compulsoriamente, quem eram as pessoas e as não-pessoas, efetuando uma dominação biopolítica ao criar, para as não-pessoas, um universo de total desumanidade e impossibilidade de vida que afirmou a impotência absoluta do *outro*. O racismo é, nesse sentido, o que permitiu ao biopoder estabelecer-se de fato. O que Foucault havia descrito como sendo a soberania clássica, “fazer morrer e deixar viver”, tornou-se, com o advento da modernidade, o biopoder moderno: “fazer viver e deixar morrer”. Com o totalitarismo nazista, houve uma intersecção derradeira entre soberania e biopoder: fez-se viver a raça ariana, pura e humana, e deixou-se morrer as “raças inferiores”, de judeus, ciganos, eslavos, homossexuais e *outros* infames. Ademais, no nazismo, há uma absolutização do biopoder moderno: o “[...] *fazer viver* se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de *fazer morrer*, de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica” (AGAMBEN, 2008, p.89). Esse poder só é conseguido se todos os homens, sem exceção, forem totalmente dominados.

Assim, a tanatopolítica descrita por Agamben não denota, tão e somente, uma política que tem a morte como um objetivo de ação, mas é a morte da própria política. Quando há uma esfera de domínio absoluto, ao mesmo tempo, há um esfacelamento total do espaço público e, conseqüentemente, uma morte da política, da ação em concerto, da comunidade de homens, itens constitucionais para a edificação e a consolidação de um mundo proficuamente habitável. “A morte nos campos de concentração tem um novo horror: desde Auschwitz, temer a morte significa temer algo pior do que a morte” (ADORNO, 2009, p.307). Depois da morte da pessoa moral e da aniquilação da pessoa jurídica, há uma posterior destruição da coletividade, quer dizer, há uma conseqüente morte da política, pois, destruir o homem, moralmente e juridicamente, é “[...] destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos. [...] Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem” (ARENDDT, 1989, p.506).

Logo, é da própria natureza dos regimes totalitários exigir um poder ilimitado diante do homem. E esse poder só é alcançado, de fato, se todos os homens ou um grupo razoável de homens forem totalmente subjugados. É no *Lager* que isso ocorre realmente, já que nele o biopoder se potencializa, reduzindo os presos a uma vida descartável e comprovando que os homens podem sim transformar-se em animal-humano, pois “[...] a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem” (ARENDDT, 1989, p.506). Retirando-lhe tal possibilidade, a política pode agir com violência extraordinária na destruição do *outro*. Portanto, é na situação-limite do campo que tudo é reduzido ao definhamento e esquecimento, em que é perdida toda humanidade adquirida: e “[...] quem perde tudo, muitas vezes, perde também a si mesmo, transformado em algo tão miserável, que facilmente

se decidirá sobre a sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana” (LEVI, 1988, p.25). Mas, os *Lager* destinam-se

[...] não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são (ARENDETT, 1989, p.488-489).

O totalitarismo nazista, cujo maior símbolo, metáfora e síntese, sem dúvida alguma, é Auschwitz, instituiu um verdadeiro maniqueísmo capaz de dividir o mundo em duas partes bem conspícuas e reciprocamente exclusivas: os bons e os maus. Com isso, ele fixou como escopo o aniquilamento dos caracterizados como maus. Isso fica mais evidente quando consideramos que o regime de Hitler manipulava e reproduzia a ideologia segundo a qual os alemães formavam parte de um “povo de senhores” (*Herrenvolk*), puros, mais fortes e qualitativamente melhores que os *outros*. Eles eram, além do mais, o “povo eleito” pela natureza, designados para a construção do *Reich* de mil anos, onde reinaria, ou melhor, só teria lugar, o *Geist* alemão. Não havia espaço para os judeus, ciganos, eslavos, comunistas, e tantos *outros*, já que eles não podiam ser convertidos a aceitar o *Geist* do *Volk* alemão. Nesse contexto, os alemães eram os que, realmente, detinham a capacidade, quase natural, de realizar a vontade de potência. Por isso, eles também eram aptos na tarefa de criar a figura do inimigo, de dizer quem, de fato, seriam os maus, indelevelmente perversos e inferiores. Schmitt (1992, p.52) já dizia que o inimigo político era “[...] justamente o outro, o estrangeiro, bastando à sua essência que, num sentido particularmente intensivo, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro”. Ora, os *outros* são os esteticamente “feios” e inimigos do *Reich*, por isso, não deviam “[...] apenas morrer, mas morrer em tormento” (LEVI, 2004, p.104). Podiam até possuir uma fisionomia quase-humana, mas não eram semelhantes ao *Herrenvolk* alemão, aos “super-homens”, não eram *Menschen*, seres humanos de fato, mas o reverso disso: animais, sub-homens que carregavam o estigma do perigo e da impureza, cujo poder de contágio era absoluto, de maneira que seria preciso exterminá-los *in toto*.

Se é verdade que os campos de extermínio são a instituição que caracteriza mais especificamente o governo totalitário, então é necessário que nos detenhamos nos horrores que eles representam para compreender o totalitarismo, o Holocausto e o próprio estado de exceção como os maiores paradigmas do nosso tempo. Por isso, o campo é o espaço biopolítico concreto – pois lá, “tudo é possível”, inclusive o massacre levado a cabo pelo Estado soberano. E não é o local somente da produção de morte, mas, antes, onde renasce a figura do direito romano arcaico do *homo sacer* – ou do *muselmann* –, essa “vida nua” que é matável, porém insacrificável, e que pode ser assassinada sem impedimento algum e a qualquer instante, já que não pertence a nenhuma ordem legal (AGAMBEN, 2002). Para Levi (*apud* AGAMBEN, 2008, p.70), “[...] o muçulmano é, antes, o lugar de um experimento, em que a própria moral, a própria humanidade são postas em questão”. No campo, a vida humana propriamente dita (*bíos*), cultivada e determinada, rebaixa-se a uma negação

da própria vida (*zoé*) que, apesar de manter a constituição orgânica de ser humano vivo, retira-o da comunidade política, restringindo-o à mera existência biológica, à vida nua. Aliás, Levi (2005a, p.344) dizia que os prisioneiros viviam “[...] de maneira não muito distinta da dos cães e dos asnos”. O *Lager* se define, portanto, por ser um universo absolutamente fechado para o cultivo humano, restringindo-se a um espaço de redução do homem à vida nua. O que caracteriza o nazismo e sua biopolítica, efetuada mormente nos campos, é o absoluto poder de decisão sobre o valor da vida como tal, bem como sobre seu contrário, isto é, a vida indigna de ser vivida, instaurando um processo desumano para levar a termo sua eliminação, seja por intermédio do extermínio de judeus, homossexuais, ciganos etc, seja pela morte lenta, pelo simples “deixar morrer” – de exaustão, inanição, doenças e as mais diversas formas dentro dos campos de trabalho escravo.

Com efeito, Auschwitz foi o lugar em que estado de exceção coincidiu, de maneira exata, com a regra, convertendo a situação-limite do campo de concentração e extermínio no próprio paradigma do cotidiano. E mais, o campo de extermínio foi um espaço que se abriu justamente quando a exceção começou a se tornar uma regra. Nesse momento, o estado de exceção, que antes era uma suspensão temporária do direito, adquire uma vigência temporal permanente, tornando-se o espaço vital da vida nua e situando-se, claramente, à margem do ordenamento jurídico. A situação-limite (ou, se se preferir, a “situação extrema”, o “estado de exceção”) do *Lager* é o paradigma biopolítico da modernidade porque delimitou, compulsoriamente, uma fronteira tênue entre humanidade e desumanidade. A partir disso, podemos dizer que a vida de *Häftling*, a figura derradeira da exceção, é uma experiência-limite capaz de expor a extrema alteridade do homem – limite porque fez do homem um não-homem, um ser animalizado e semi-morto[9].

Além disso, o campo fez com que muitos sentissem a experiência do absolutamente *outro*, não mais humano, “mas aquilo que se manifesta, em relação ao ser humano, como diferença radical: em vez do homem outro, o outro do homem” (VERNANT, 1991, p.35). Não há volta depois de Auschwitz. Diante de tal aporia, a obra de Levi (2004, p.72) é, antes de tudo, um testemunho em nome daqueles que se afogaram, dos aniquilados e muçulmanos que olharam nos olhos da Górgona e sucumbiram:

Nós, que sobrevivemos aos campos, não somos as verdadeiras testemunhas. [...] Nós somos uma minoria [...] anômala. Somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, jamais tocaram o fundo. Os que tocaram, e que viram a face das Górgonas, não voltaram, ou voltaram sem palavras.

4. A atualidade dos campos de concentração

O testemunho leviniano preside um importante processo de reconstrução histórica de uma situação-limite na medida em que vai representar, além de um deslocamento formal até o passado, o semblante desse passado no presente: sua memória é, portanto, um prodigioso instrumento de “mediação” histórica[10]. Com efeito, do mesmo modo que Michael Löwy (2005) viu na obra

benjaminiana um “aviso de incêndio” sobre os perigos iminentes que ameaçavam a Europa pós-*Belle Époque*, junto às nascentes catástrofes que perfilavam o horizonte político ocidental, devemos ver no testemunho memorialístico de Levi um urgente e renovado “aviso de incêndio”. Em sua última obra, *Os Afogados e os Sobreviventes*, escrita meses antes de sua morte, Levi (2004, p.172) anteviu, ou pelo menos alertou, a possibilidade de que eventos tão sinistros como o *Lager* e o totalitarismo retornassem, mesmo dentro mesmo de uma estrutura jurídico-política democrática:

[...] aconteceu na Europa; incrivelmente, aconteceu que todo um povo civilizado, recém-saído do intenso florescimento cultural de Weimar, seguisse um histrião cuja figura, hoje, leva ao riso; no entanto, Adolf Hitler foi obedecido e incensado até a catástrofe. Aconteceu, logo pode acontecer de novo: este é o ponto principal de tudo quanto temos a dizer.

A partir deste excerto tão acautelador, podemos dizer que, no mais das vezes, como mediação necessária, a literatura de Levi funciona como uma opulenta arma contra o que Theodor Adorno (1995) relutantemente alertou: a repetição desse evento catastrófico, possibilidade que está fortemente imbricada em nossa condição moderna, de racionalização de gestos e neutralização de julgamentos. Possibilidade esta antevista, com perspicácia, por Levi (2004, p.172), que já advertia que “[...] poucos países podem dizer-se imunes em relação a uma futura onda de violência, gerada pela intolerância, pela vontade de poder, por razões econômicas, por fanatismos religiosos, por atritos raciais”. Com tal assertiva, ele prognosticou a iminência do perigo, haja vista os vários espaços de exceções atuais, como o campo de prisioneiros de Guantánamo[11], os “centros de identificação e expulsão” italianos e os campos para refugiados no Oriente Médio, onde os prisioneiros, a maioria combatentes e imigrantes ilegais, estão isentos de suas garantias previstas juridicamente. Nesses espaços, eles são mantidos com um mínimo de vida possível, segundo regras nutricionais bem simples, com os direitos fundamentais a todo instante violados e, ainda, sob um controle total de seus corpos.

A realidade desses locais de exceção, infelizmente, lembra muito Auschwitz, Buchenwald, Dachau, Bergen-Belsen e tantos outros campos do Terceiro *Reich*. Certamente, sua finalidade é diferente, bem como sua estrutura, que agora não gira em torno do massacre calculado e sistemático, mas do banimento social. Na verdade, tais ambientes de segregação, institucionalmente destinados àqueles taxados como “indesejáveis”, são determinados por uma nova política de recriação de campos de concentração no mundo globalizado. O professor Paulo Arantes (2007, p.45), certa feita, desvelou tal política de exceção, cujo maior desígnio é identificar o inimigo e “[...] combatê-lo como uma parcela fora-da-constituição”. Hoje, as novas políticas de desumanização do Ocidente, que negam o simples “direito de ter direitos” (ARENDR, 1989, p.330) aos socialmente *indésirables*, e a conseqüente instituição de campos de confinamento para os estigmatizados, são manifestações inequívocas da lógica da exceção na contemporaneidade: um racismo institucionalizado, no sentido foucaultiano do termo, cujo propósito consiste em deixar morrer, paulatinamente, grupos de *homo sacer*.

Sob o Terceiro *Reich*, o judeu era, evidentemente, o *homo sacer* da vez, a figura mais estigmatizada da sociedade nazi-fascista, uma vez que transportava as marcas da impureza, da inferioridade e do perigo. Hoje, muitas são as figuras estigmatizadas: só para citar as mais evidentes, podemos considerar como tais os suspeitos de serem terroristas e/ou fundamentalistas islâmicos – na verdade, a comunidade arábo-islâmica de uma forma geral –, os “combatentes ilegais”, os imigrantes, refugiados, exilados e tantos *outros*, minorias dispersas e marginais que carregam algum tipo de estigma social, nos termos quistos por Goffman (1982). Tal fato elucidada que a questão com o *outro* estigmatizado amplia suas conseqüências por todo o mundo democrático, o que nos remete à equação lúcida, apesar de pessimista, de Adorno (2003, p.30), que considerava a sobrevivência do fascismo “[...] na democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas *contra* a democracia”.

Arendt (1989, p.301-302), em *Imperialismo* – a segunda parte de sua *opus magnum* –, quando reflete sobre o declínio do Estado-nação, a conseqüente corrosão dos direitos do homem e sobre o surgimento dos novos *indésirables* do mundo moderno, afirma o seguinte:

[...] surgiram dois grupos de vítimas, cujos sofrimentos foram muito diferentes dos de todos os outros grupos, no intervalo entre as duas guerras mundiais; [...] eles haviam perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem. Os apátridas e as minorias, denominados com razão “primos em primeiro grau”, não dispunham de governos que os representassem e protegessem e, por isso, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção ou sob os Tratados das Minorias.

A partir do excerto arendtiano, podemos ponderar que, desde o período do “entre-Guerras”, com o declínio do assim chamado Estado-nação, nasceram dois novos problemas modernos e demasiadamente paradigmáticos para o Ocidente: de um lado, viu-se uma destruição quase que constante e indelével dos direitos humanos; de outro, o nascimento tardio de novas figuras político-sociais que não eram passíveis desses “direitos universais” e nem de quaisquer outras garantias originalmente tidas como fundamentais, pois esses indivíduos estavam privados de todo o estatuto jurídico, dos direitos mais elementares e, pouco a pouco, até da própria condição humana. Porém, ambas as questões podem ser tidas como intimamente interligadas, uma vez que a destruição dos direitos do homem fere, sobretudo, aqueles que deixam de pertencer à esfera da comunidade política e que, portanto, perderam sua condição de cidadania. Tal avaliação é curiosa: humanidade e cidadania, nesse caso, são correlatas, quase sinônimas. A despeito disso, ocorre uma inversão desses dois termos que é bem reveladora, haja vista que estão postos numa forçosa hierarquia simbólica e politicamente delimitada: antes, a cidadania, depois, a humanidade. Assim, um é condição de existência do outro; o fator “cidadania” é o quesito capital para que haja uma situação real de humanidade. Atualmente, como no período que se seguiu à Segunda Guerra, quem não é cidadão de um Estado, reconhecido política e juridicamente pela comunidade global de Estados, não pode ter o “privilégio” de ser denominado cidadão, possuidor de humanidade e de “direito de ter direitos”.

Para Arendt (1989, p.224), a Declaração dos Direitos do Homem, no fim do século XVIII, foi um episódio decisivo na história do Ocidente, pois significava que a partir de então o homem, e não mais Deus, seria a fonte maior das leis. Afora houvessem privilégios concedidos a certas camadas da sociedade e a determinadas nações especiais, “[...] a Declaração era ao mesmo tempo a mostra de que o homem se libertava de toda espécie de tutela e o prenúncio de que já havia atingido a maioridade”, que Kant (2005) tanto hipostasiou. Entretanto, para a filósofa judia, tais direitos são pura ficção se não reavaliados de maneira continuada, já que o que de fato importa, numa democracia de massa que conserva em si tantos resquícios de um regime totalitário, é a “cidadania política”. Acreditamos que isso é bastante paradigmático para a situação de exclusão que sofrem tantas pessoas hoje em dia, principalmente tendo em conta que seus direitos não são considerados *in toto* simplesmente porque não podem ser atendidos como cidadãos políticos de fato, como integrantes legais de um Estado de direito.

Retornando Arendt (1989, p.330), numa passagem reveladora e corriqueiramente citada, ela lembra que nós só percebemos a existência de um “direito de ter direitos” e de um direito de pertencer a alguma comunidade organizada, quando surgem pessoas “[...] que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global”. Essa nova situação política global, a que se refere a filósofa, é a que oferece condições políticas para a existência de apátridas, de povos sem Estado reconhecido, de desarraigados e desenraizados, de *sans papiers*, quer dizer, daqueles que não constituem maioria em país algum e, portanto, podem ser considerados a *minorité par excellence*, isto é, a única minoria cujos interesses só podem ser defendidos “[...] por uma proteção garantida internacionalmente” (ARENDR, 1989, p.322). Quando tal garantia está em via de esfacelamento, haja vista a não concretização efetiva dos direitos humanos no período pós-Segunda Guerra, surge uma nova categoria moderna, a que Arendt (1989, p.140) chamou de “pária”, o indivíduo sem nação, “[...] para quem os direitos humanos não existem, e de quem a sociedade teria prazer de retirar todos os seus privilégios”.

Em sentido semelhante, ao concentrar sua reflexão na figura do soberano, que possui o poder de declarar o estado de exceção quando bem entender, ou seja, o poder de suprimir a lei e instaurar a indiferenciação entre regra e anomia, Agamben (2002) chega à conceituação da figura inversa à do soberano: o *homo sacer*, a vida nua, supérflua, descartável, desprotegida, pária e exposta, portanto, à morte violenta. Como já visto, o *homo sacer* é a vida facilmente matável por não pertencer a nenhuma ordem legal; sua situação político-jurídica é a de perda total da cidadania, seguida de um rebaixamento da vida humana de fato (*bíos*) para uma negação da própria vida (*zoé*). Diante disso, Agamben (2001, p.74-75) percebe que na Europa a exceção se tornou regra, pois “[...] a história passada e a realidade presente se tornaram indiscerníveis”, a ponto dos imigrantes serem os novos candidatos a *homo sacer*.

São milhares de indivíduos que escapam de guerras ocasionais e da fome constante arriscando-se em busca de uma promessa sequer de vida. Mas o que encontram na “*fortaleza*

Europa”? Violência, xenofobia, racismo e confinamentos periódicos em centros de permanência. De fato, essa demonização do imigrante é fruto de um erro político absurdo. Hoje, as nações contemporâneas agem como se tivessem optado por trocar a condição de “Estados sociais” pela de “Estados de segurança”. As políticas de exceção das democracias protegem os “cidadãos legais” dos “cidadãos de segunda classe”, uma vez que buscam atenuar os medos oriundos de ameaças – a corpos, riquezas, cultura, *habitat* – que emanariam “[...] dos criminosos, da ‘subclasse’, das ‘pessoas em busca de asilo’, portadoras de doenças e prontas a se engajar no crime de rua e, mais recentemente, do terrorismo global” (BAUMAN, 2006, p.89). Ora, um racismo institucional que é mantido para criminalizar certas populações “perigosas” é a maior ameaça da atualidade, porquanto possibilita o surgimento desses lugares de segregação e expulsão, politicamente destinados aos “indesejáveis” da vez, determinados, mormente, por uma política evidentemente racista.

Nesse sentido, os campos atuais são a prova de que Estado continua racista, já que permanece reduzindo parte de sua população a objeto da biopolítica, enumerando novos candidatos a *homo sacer* e reduzindo-os à vida nua e à qualidade de “párias”, privando-os de todo estatuto jurídico, direitos humanos e, pouco a pouco, da própria condição humana. Sob tais aspectos, *mutatis mutandis*, os centros contemporâneos[12] (de refugiados, clandestinos, apátridas, imigrantes, “combatentes ilegais”, etc.) denotam uma obsessão de controle similar àquela exercida pelo nazismo, representando, ao lado dos *Lager* e dos *Gulags*, uma das várias ramificações da “sociedade de controle” (AGIER, 2006). E, se os contornos dos campos mudaram na contemporaneidade, foi no sentido de tornarem-se apenas amoldados às atuais condições históricas; seu conteúdo bruto, não obstante, permanece o mesmo: a transformação do homem numa coisa, na não-pessoa, enfim, no novo *homo sacer*. A semelhança desses *não-lugares* de exceção com Auschwitz nos incita, reflexivamente, ao jogo epistemológico das comparações porque são parte de uma mesma política racista de exclusão.

Embora não devêssemos falar em um “eterno retorno do mesmo”, já que a estrutura dos campos atuais não é a mesma da de Auschwitz, podemos falar, pelo menos, numa lógica homóloga de exceção. E essa aproximação faz-se ainda necessária porque hoje em dia, mais do que nunca, o prenúncio benjaminiano parece ratificar-se: “[...] a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade regra geral” (BENJAMIN, 1996, p.226).

5. Considerações finais

Insuspeitamente, Primo Levi sempre temeu que viesse a se repetir a danação caída sobre os judeus (e outros) durante o Holocausto, dentro mesmo da democracia. Tendo em vista, então, a atualidade dos campos no mundo globalizado, o testemunho de Levi, agora mais do que nunca, reverbera seu valor para a Sociologia, visto que sua narrativa se constrói como uma memória bastante viva de Auschwitz. Levi se ergue à frente de qualquer cortejo de esquecimento e seu ato de lembrar é, como sugere Adorno (2009, p.302), um imperativo categórico criado nos horrores do

Holocausto e tragicamente inverso do preceito kantiano. Não obstante, como o próprio Adorno (1995) advertiu, esse imperativo direciona o pensamento não só para que não nos esqueçamos de Auschwitz, mas para que não nos esqueçamos do “problema Auschwitz” e das condições que o tornaram possível.

Acreditamos que tais condições ainda determinam a assinatura de nossa era, visto que os fenômenos apontados por Habermas (2001), e expostos no início deste texto, como sendo característicos do século passado ainda continuam presentes em dias correntes, o que supõe um prosseguimento de algumas formas de exclusão e violência ao redor do mundo. Incontestavelmente, a despeito de alguns avanços consideráveis na implementação dos direitos humanos a partir da segunda metade do século XX, a dignidade humana de muitos estigmatizados (que são as novas figuras de *homo sacer*) permanece sendo constantemente violada; isso nos leva a crer que a democracia liberal não está totalmente imunizada contra os males que nos acossaram. Com efeito, mediante o atual cenário político-social, junto às políticas governamentais que recriam e reproduzem, de maneira institucionalizada e adaptada à atual conjuntural história, os campos de confinamento e os espaços de exceções, a atualidade das questões assinaladas por Levi adquire um caráter de urgência e impõe a necessidade de uma efetiva reelaboração do passado unida a uma inflexível autocrítica do nosso próprio presente.

Ora, reelaborar o passado é dar sentido ao presente, mas sempre tendo como base histórica os despojos e as ruínas sobre os quais a racionalidade moderna invariavelmente se constitui. Benjamin (1996) acreditava que antes de assinalar para uma imagem fechada e intocável do passado, devemos construir uma experiência (*Erfahrung*) verdadeira com ele; negar tal experiência é conspurcar o passado e fazer do presente algo atemporal, desarraigado, impreciso e, acima de tudo, ameaçador. Nesse sentido, o alerta vermelho emitido por Primo Levi (1988, p.7), repetimos, é incontestável para a contemporaneidade, na medida em que a “história dos campos de extermínio deveria ser compreendida por todos como um sinistro sinal de perigo”. É preciso, portanto, ler Levi como um clássico, inscrevendo-o em seu contexto histórico e, ao mesmo tempo, escutando-o atentamente no presente. E já que as tensões históricas, políticas e sociais de sua época, que lhe faziam temer tanto um futuro incerto, não são, de forma alguma, indiferentes à nossa, temos sim que fazer uso de seu testemunho, de clara relevância intelectual, para melhor apreender o sentido da modernidade e de suas potencialidades ratificadamente destrutivas, que se materializaram no século passado, e que ameaçam se consolidar cada vez mais neste, nas formas do autoritarismo e racismo, das deportações e humilhações, dos campos de concentração e dos genocídios étnicos, da xenofobia e da intolerância com o *outro*.

E embora não possamos comparar, diametralmente, circunstâncias e condições materiais adversas, convêm confrontá-las sem cair no reducionismo e/ou anacronismo. É evidente a semelhança entre as prisões norte-americanas para os “combatentes ilegais”, os “campos de permanência temporária” (França) e os “campos de identificação e expulsão” (Itália) para

imigrantes, com os assentamentos israelenses na Cisjordânia e em Gaza. Eles estão ligados por uma lógica bastante análoga: o racismo incomensurável, o ódio ao *outro* portador do “mal absoluto” e que carrega, por isso, o estigma contrastante ao *ethos* ocidental. Por que esses locais onde falta determinação entre fato e norma podem ser tidos como espaços genuínos de exceção, como campos de concentração? Porque, quando se cria um lugar aparentemente anódino em que é delimitado um “buraco” no qual o ordenamento jurídico normal se suspende, e pelo o qual os *outros* são detidos em “zonas de espera” antes mesmo da intervenção da autoridade jurídica, então esse espaço, certamente, pode ser considerado um campo. Enfim, é um campo, segundo a própria tese de Agamben (1996, p.39) porque a “vida nua” e a “vida política” entram, ao menos em determinados momentos, em uma zona de absoluta indeterminação. Vale lembrar, portanto, uma das predições mais valiosas de Adorno (2009, p.266), que dizia que, depois das catástrofes passadas e em face das atuais, a afirmação de um plano idoneamente democrático de um mundo dirigido para o melhor e para a paz, seria cínica: não há história “[...] que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica”. E como esse cinismo se manifesta hoje? Ora, por intermédio dos tópicos dos direitos humanos, da democracia liberal e do domínio do direito, mas que reduzem toda a exceção, racismo e exclusão, em última análise, a “[...] uma máscara enganosa para os mecanismos disciplinadores do ‘biopoder’, cuja expressão última é o campo de concentração” (Žižek, 2003, p.113). 

NOTAS

* Aluno do último ano de Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Faz iniciação científica sob orientação da professora Dr. Ana Cleide Chiarotti Cesário, e iniciará, em 2011, o mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (PPGS/USP). Área de pesquisa: Sociologia da Literatura. E-mail: lucas_amaral_oliveira@hotmail.com

[1] Cf. Marrus (2003, p.364): Seis milhões continuam a ser o número popularmente aceito de mortes ocorridas durante o Holocausto, pois este é “[...] o número mencionado pelo Tribunal Militar Internacional de Nuremberg em sua sentença final”. Optamos pelo termo Holocausto, passível de tradução para diversas línguas, à palavra *Shoah* (“catástrofe”, em hebraico), pois esta última marcaria um monopólio da violência sem limites sofrida pelos judeus durante o regime de Hitler e, ainda, reduziria as muitas outras atrocidades e barbáries havidas durante toda a história moderna e contemporânea a eventos secundários.

[2] Primo Levi (1919-1987) nasceu na cidade italiana de Turim, em 31 de julho de 1919. Em 1941, Levi se diploma com distinção no curso de química, embora no seu diploma já apareça a menção nazi-fascista: “de raça judia”. Em 1942, ingressa no clandestino “Partido da Ação” e, no ano seguinte, começa a atuar na rede de contatos entre os partidos do futuro “Comitê de Libertação Nacional” (CLN). Em dezembro de 1943, é preso nas imediações de Brusson e levado imediatamente para o campo de concentração de Carpi-Fòssoli. Em fevereiro de 1944, ele é encaminhado para o *Lager* de Auschwitz, onde fica preso por um ano. Depois da libertação, torna-se um escritor de bastante prestígio, não obstante mantenha, paralelamente, seu ofício de químico até a sua morte, em 11 de abril de 1987, aos 67 anos de idade.

[3] O sistema de campos de concentração de Auschwitz era formado por outros subcampos. Monowitz-Buna, ou Auschwitz III, era um dos três grandes campos deste complexo concentracionário e industrial de morte. Auschwitz III foi também o local onde Levi ficou confinado por mais de um ano.

[4] Os *Lager* são os campos de concentração e extermínio em massa nazistas, dentre os quais Auschwitz é o modelo mais paradigmático – digamos, seu *tipo ideal*. De acordo com a precisa definição de nosso escritor italiano, os *Lager* eram grandes “centros de terror político”, que funcionavam como infalíveis “fábricas da morte” e, ainda, como um “[...] ilimitado reservatório de mão-de-obra escrava sempre renovada” (LEVI, 2004, p.11).

[5] Embora não deixemos de nos basear em diversos outros textos e entrevistas de (e sobre) Primo Levi, as duas obras que por ora utilizaremos são as seguintes: *É Isto um Homem?* (1988) e *Afogados e os Sobreviventes* (2004), ambas publicadas em português.

[6] O adendo de Adorno (1993, p.205) é bastante primoroso para ilustrar essa tese: “[...] quem registra os campos de extermínio como um acidente de trabalho na marcha triunfal da civilização, o martírio dos judeus como sem importância do ponto de vista da história universal, não só recua muito em relação à visão dialética, como também inverte o sentido de sua própria política: põe um termo ao mais extremo. [...] O horror consiste em que ele permanece sempre o mesmo [...], realizando-se, porém, sempre de maneira diferente, imprevista, excedendo todas as expectativas, sombra fiel das forças produtivas a se desenvolverem”.

[7] Himmler (*apud* ŽIŽEK, 2003, p.46), num discurso à SS, em Posen, no dia 14 de outubro de 1943, emitiu a seguinte pronúncia: “[...] o que deveríamos fazer com as mulheres e as crianças [judias]? Decidi encontrar também aqui uma solução absolutamente clara. Não considere justificável o assassinato dos homens – ou seja, matá-los ou mandar matá-los – e permitir a existência de vingadores na forma de crianças que ataquem nossos filhos e netos. A decisão difícil tinha de ser tomada, a de fazer desaparecer esse povo da face da terra”.

[8] *Häftling* é o termo alemão que designa “homem do *Lager*”, concentracionário dos campos.

[9] Há uma passagem de Levi (1988, p.152) elucidativa: “Destruir o homem é difícil, quase tanto como criá-lo: custou, levou tempo, mas vocês, alemães, conseguiram. Aqui estamos, dóceis sob o seu olhar; de nós, vocês não tem mais nada a temer. Nem atos de revolta, nem palavras de desafio, nem um olhar de julgamento”. Numa entrevista concedida ao crítico italiano Marco Belpoliti, Levi (2005b) afirma o seguinte: “[...] atreveria incluso a decir que lo característico del Lager nazi – no sabría decir en el caso de los otros porque no los conozco, quizás los campos rusos son distintos – es la reducción a la nada de la personalidad del hombre”.

[10] Benjamin (1996, p.210), no ensaio sobre *O Narrador*, de 1936, também percebeu que a memória é prodigiosa, “a mais épica de todas as faculdades”, pois ela permite, no ato mesmo da narração, uma apropriação da história.

[11] Guantánamo é um “espaço de exceção” porque os prisioneiros ali detidos estão num local à margem da lei, pois são “combatentes ilegais”, “detentos em campo de batalha”. Judith Butler (2007, p.224) diz que tais termos designam “[...] um lugar que ainda não está sob a lei ou que, com efeito, está à margem da lei de modo relativamente permanente”. Sobre a delimitação politicamente compulsória entre lei e anomia, ver, ainda: Žižek (2003, p.111).

[12] O sociólogo e antropólogo Michel Agier (2006, p.199) distingue outros atuais espaços de exceção, que ele denomina *não-lugares*: os centros de trânsito, os campos de detenção dos que pedem asilo, os campos de agrupamento de deslocados, no Sudão e em Angola, os centros de acolhida de urgência, na França, certas zonas portuárias e, também, algumas ilhas, como, por exemplo, Nauru: esses *não-lugares* contemporâneos, por mais diversos que sejam, “[...] compõem com os campos de refugiados um conjunto de espaços, hoje em crescimento, para manter refugiados, ‘clandestinos’ e indesejáveis à espera, em sobrevivência e sem direitos”.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
- _____. **Palavras e Sinais**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. **Minima Moralia**. São Paulo: Ática, 1993.
- _____; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. “Do bom uso da memória e do esquecimento”. In: NEGRI, Antonio. **Exílio: seguido de valor e afeto**. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- _____. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. **Mezzi senza fine**. Turim: Bollati Boringhieri, 1996.
- _____. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGIER, Michel. **Refugiados diante da nova ordem mundial**. Tempo Social, São Paulo, v.18, n.2, p. 197-215, 2006.
- ARANTES, Paulo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras: 1989.
- BAUMAN, Zygmunt. **Europa: uma aventura inacabada**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BUTLER, Judith. **O Limbo de Guantánamo**. Novos Estudos, Cebrap, São Paulo, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.
- HABERMAS, Jürgen. **A Constelação Pós-Nacional**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HEGEL, Friedrich. “Tempo Moderno”. In: **Filosofia da História**. Brasília: UNB, 1999.
- HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil: 1976.
- KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- _____. “Lilith”. In: **71 contos de Primo Levi**. São Paulo: Cia das Letras, 2005a.
- _____. **Os afogados e os sobreviventes**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- _____. **Regreso a Auschwitz: entrevista**. Letras Libres, México, n.48, 2005b.
- LOSURDO, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In: **Crítica marxista**, nº17. Rio de Janeiro, Revan, p.51-79, 2003.
- LUCAS, Javier. **Puertas que se cierran: Europa como fortaleza**. Barcelona: Icaria, 1996.
- LUKÁCS, Georg. **The destruction of reason**. London: Merlin Press, 1980.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio - uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARCUSE, Herbert. **A Ideologia e sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

- MAZOWER, Mark. **Continente sombrio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MARRUS, Michael. **A assustadora história do Holocausto**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- VERNANT, Jean-Pierre. **A Morte nos Olhos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2008.
- _____. **Ensaio de Sociologia**. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-Vindo ao Deserto do Real**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- ZUIN, João Carlos Soares. **Primo Levi: escritor-testemunha de Auschwitz**. Perspectivas, São Paulo, v.29, p.193-216, 2006.

Entrevista com Marco Antônio Teixeira Gonçalves

REVISTA HABITUS: Iniciemos esta conversa falando sobre sua formação. Fale-nos um pouco sobre seu ingresso na graduação em ciências sociais, no IFCS/UFRJ? O que na graduação o fez optar pela linha da antropologia, e, mais especificamente, pela área da etnologia?

Marco Antônio Teixeira Gonçalves: Na realidade, eu comecei minha formação no curso de História na PUC-RJ em 1979. E em 1980 eu ingressei como estagiário no Museu do Índio do Rio de Janeiro e diria que foi lá que dei uma virada de orientação nos meus interesses e a partir da Etnologia que me interessei pela Antropologia e daí o caminho natural era mudar de curso e passar a fazer Ciências Sociais. Portanto, em 1981, ingressei no Curso de Ciências Sociais do IFCS o que consolidou ainda mais meu interesse pela antropologia. Logo de início tive como professores de antropologia José Reginaldo Santos Gonçalves, Yvonne Maggie, Neide Esterci, Vera Calheiros, Marie-France Garcia cujos cursos despertaram ainda mais minha vocação e meu interesse. Em 1982 fui monitor de antropologia supervisionado por Yvonne Maggie e aí descobri minha vocação para o magistério. Naquela época, para ser monitor era realizado um concurso com uma banca de três professores, com aula prática e teórica, com sorteio de pontos. Uma espécie de mini concurso público para professor. Foi uma experiência extraordinária, pois eu podia auxiliar Yvonne em seu curso ao mesmo tempo que organizei um grupo de estudo sobre o estruturalismo de Lévi-Strauss com alguns alunos de graduação, entre eles me lembro de Luis Rodolfo Paixão Vilhena e Lula Buarque de Hollanda. Naquela época era um momento de efervescência intelectual, e os alunos de graduação eram muito mais próximos dos professores do que hoje em dia até porque ainda não tinha no IFCS nenhum programa de pós-graduação em sociologia e antropologia.

REVISTA HABITUS: Eduardo Viveiros de Castro foi seu orientador ao longo de dez anos. Sabemos também que as formulações deste intelectual foram fundamentais para alterar os paradigmas da antropologia no Brasil e fora do país. Após tantos anos de estudos dedicados à temática indígena como o senhor avalia o “perspectivismo” atualmente? Como esta formulação o influenciou e como ainda tem o influenciado?

Marco Antônio Teixeira Gonçalves: As ideias e formulações de Viveiros de Castro foram fundamentais para minha geração e para quem buscava uma formação em Etnologia. As suas ideias eram como um novo sopro, um renascimento e consolidação da Etnologia em outras bases conceituais que influenciou não apenas quem estava no Museu Nacional, mas muitos outros estudantes de outras universidades no Brasil e no exterior. O perspectivismo foi uma formulação e conceituação sobre um problema posto pela etnologia ameríndia desde sempre que ganhou um arcabouço conceitual com Viveiros de Castro. Defendi minha tese de doutorado justamente no ano em que Viveiros de Castro publicava o célebre artigo sobre perspectivismo, entretanto as questões já estavam postas muito antes por ele mesmo em seus cursos e diria mesmo que o perspectivismo

nasce com o seu livro “Arawete: os deuses canibais” quando Viveiros de Castro explora em detalhe a famosa frase de Cunhambebe quando interrogado por Jean de Lery sobre o fato de comer um humano: “Eu sou Jaguar e está gostoso”. A análise que Viveiros de Castro empreende no epílogo de seu livro sobre a conceituação Tupinambá de alteridade implicava já a ideia de perspectiva. Penso que naturalmente este conceito foi se desenvolvendo até chegar no “perspectivismo”.

REVISTA HABITUS: Sua trajetória enquanto professor e aluno é marcada por uma circulação por instituições de âmbito nacional e internacional. Algumas instituições brasileiras (como o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais e o Museu Nacional, ambos da UFRJ) fazem parte desse cenário, assim como universidades fora do país como na Bélgica e França entre outras. Como se deu este trânsito entre instituições e como estes múltiplos pertencimentos institucionais foram fundamentais na sua trajetória.

Marco Antônio Teixeira Gonçalves: Depois do IFCS e de passar 10 anos como aluno no Museu Nacional, senti necessidade de ver outras Instituições. Fiz o pós-doutorado na Universidade de St. Andrews, Escócia, sob a supervisão de Joanna Overing o que foi muito importante na minha formação e pude abrir meus horizontes seja de autores seja de novas questões. E depois tive experiências na Bélgica e na França. Na França foi onde pude conhecer a obra de Jean Rouch e passar a me interessar pela chamada Antropologia Visual, o que abriu uma nova agenda de trabalho na minha formação.

REVISTA HABITUS: Visando o desenvolvimento da antropologia brasileira, esta constituiu suas particularidades diferenciando-se da escola francesa, adquirindo assim um modelo menos eurocêntrico? Quais as implicações positivas e negativas dessa diferença?

Marco Antônio Teixeira Gonçalves: Penso que as múltiplas influências que impactam a antropologia brasileira é o que me parece mais interessante na produção da antropologia em um país como o Brasil que sempre teve uma abertura para o outro (ao modo ameríndio), processando influências e retrabalhando de um modo original as questões centrais da disciplina. Longe de ser uma relação colonial do tipo colônia e metrópole, ou centro e periferia, a antropologia brasileira transforma esta relação e contato com as ideias dos 'outros' em pura criatividade.

REVISTA HABITUS: Quanto a sua trajetória acadêmica composta pela passagem por instituições européias e brasileiras, como o senhor vê o atual desenvolvimento e progresso da antropologia brasileira?

Marco Antônio Teixeira Gonçalves: Eu, como a maioria dos antropólogos brasileiros que passam por outras experiências institucionais, sobretudo na Europa e Estados Unidos percebe que a Antropologia brasileira está num nível excelente de qualidade e dialoga com as questões

contemporâneas da disciplina. A antropologia brasileira sempre se construiu em diálogo com outras antropologias, sobretudo com as produzidas na França, Inglaterra e Estados Unidos o que possibilita um diálogo mais simétrico entre nossa produção e o que é produzido pela antropologia em outras partes do mundo.

REVISTA HABITUS: Atualmente, o senhor, em suas pesquisas, tem se dedicado cada vez mais à temática da antropologia visual. Como se deu esta aproximação? Quais são as dificuldades que encontramos ao optar por este tipo de abordagem e as possibilidades que se abrem neste fazer antropológico?

Marco Antônio Teixeira Gonçalves: A maior dificuldade que se encontra neste campo é justamente poder visualizar estas etnografias visuais, os filmes propriamente ditos que à diferença com os livros são muito difíceis de se ter acesso. Até hoje, encontrar e poder ver os filmes de Jean Rouch não é algo simples, não está à disposição de todas as pessoas. Daí a primeira dificuldade é poder avaliar criticamente este material produzido por este campo chamado Antropologia Visual. Acho que o interesse pela Antropologia Visual vem crescendo cada vez mais em parte pela questão central que a imagem ocupa hoje na reflexão das Ciências Humanas em geral e mais especificamente na Antropologia. Penso que aqueles que refletiram sobre a produção de filmes e fotos na Antropologia estavam discutindo questões centrais da etnografia e, por consequência, da teoria antropológica, tais como, a produção do conhecimento, a relação entre o dado e o fato construído, entre ficção e realidade. A minha aproximação com este tema foi um modo de buscar novas problemáticas, sobretudo no que diz respeito à etnografia, pois penso como Jean Rouch que a etnografia não é algo como coletar dados para uma pesquisa, mas a produção da etnografia para a antropologia tem implicações epistemológicas importantes, pois é deste modo que se produz o conhecimento na disciplina. Neste sentido, a etnografia visual e os experimentos em etnografia me interessam muito, pois recolocam ou procuram reconstruir os principais problemas da antropologia e seu modo peculiar de produzir o conhecimento.

REVISTA HABITUS: Atualmente, com a ampla difusão das novas mídias, cada vez mais os indivíduos tornam-se autores de suas imagens, deslocando-se do papel de espectador para o de autor. Como o senhor vê este processo? De alguma forma isso traz novas implicações para a antropologia visual?

Marco Antônio Teixeira Gonçalves: Certamente. Rouch dizia que a verdadeira antropologia compartilhada seria aquela que a câmera passaria das mãos do antropólogo para as mãos do nativo e que isto produziria um impacto na disciplina pois mudaria a perspectiva conceitual. Vemos múltiplas formas de representar o mundo através do acesso de novas mídias, vemos uma pluralidade de perspectivas que tornam ainda mais rica a experiência da etnografia que não é mais um monopólio do antropólogo. E o visual quando adotado pela antropologia sempre implicou uma negociação mais aguda entre a perspectiva do antropólogo e a dos nativos implicando daí uma série

de questionamentos que no mínimo tornam esta relação 'mais simétrica' no que se refere a abertura da antropologia para os conceitos nativos. Rouch foi precursor quando escreve no começo dos anos 70 seu célebre artigo sobre a possessão adotando os conceitos nativos de possessão para pensar na sua própria relação com a câmera e com o ato da etnografia como um modo de estar possuído. Para Rouch, a possessão e a etnografia produzem conhecimento.

REVISTA HABITUS: Ao se dedicar neste novo campo de estudo, a antropologia visual, podemos perceber sua aproximação aos debates iniciados por Jean Rouch dentro da própria antropologia. Como se dá a relação da carga funcionalista de Rouch com a antropologia perspectivista contemporânea?

Marco Antônio Teixeira Gonçalves: Acho que cada tempo tem suas questões, ou melhor formas de rephrasear os mesmos problemas postos desde sempre pela Antropologia. Não sei se a obra de Rouch poderia ser enquadrada como funcionalista. Penso que as obras devem ser lidas a partir das questões que elas problematizam e no caso de Rouch, sua obra já tinha muitas questões que são absolutamente contemporâneas, como a antropologia compartilhada, a problemática da alteridade que em Rouch é bastante sofisticada. Por isso penso que quando lemos um autor que escreveu algo há 60, 70 anos temos que dar uma chance a sua obra, de buscar nela continuidades e descontinuidades com as questões da antropologia contemporânea. Assim, podemos redescobrir um autor e ao mesmo tempo trazê-lo para as discussões atuais da antropologia.

REVISTA HABITUS: Ainda pensando sua trajetória acadêmica, não podemos deixar de ressaltar sua inserção no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. Como foi o retorno a esse instituto, onde se iniciou sua trajetória intelectual? Atualmente, além de professor, há uma inserção diferenciada no cargo de direção. Quais os desafios deste novo papel?

Marco Antônio Teixeira Gonçalves: Estou no IFCS desde 1980 como aluno de graduação e ingressei como professor em 1984. Assim, frequento o Largo de São Francisco há 31 anos. Sempre tive um envolvimento institucional grande, fui coordenador do Laboratório de Pesquisa Social durante muitos anos, depois fui coordenador do Curso de Graduação por quatro anos, participei da coordenação do PPGSA muitas vezes e fui por duas gestões coordenador da Pós-Graduação e assumi o cargo de diretor do IFCS em 2010. Todos os cargos impõem desafios, mas a Direção do IFCS é uma tarefa muito complexa, pois envolve múltiplas interfaces com múltiplas esferas. Sem sombra de dúvida acho que é o desafio mais complexo da gestão acadêmico-administrativa na Universidade.

REVISTA HABITUS: Por fim, pedimos que o senhor aponte um livro, uma obra artística, uma personagem (real ou fictícia) ou um fato que considera ter marcado sua trajetória intelectual.

Marco Antônio Teixeira Gonçalves: Eu penso que dois autores marcaram muito minha trajetória intelectual em termos de impacto intelectual, no estilo de produzir conceitos e no modo que articulam Etnografia e Antropologia. Geertz foi uma verdadeira descoberta nos anos 80, era leitura obrigatória e estimulante. Ler Lévi-Strauss até hoje é instigante, no modo que formula problemas na Antropologia e como cria uma linguagem moderna que abre a antropologia em múltiplas direções. 🌀

Entrevista realizada por: Guilherme Marcondes, Paulo Roberto Alves, Priscila Bittencourt e Renan Reis.