



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

Volume 9 - Número 2 - Edição 2011

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

A *Revista Habitus*, revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, publica artigos 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, Renan Reis de Souza, Samantha Sales Dias.

Conselho Editorial

André Pereira Botelho, Bruno Sciberras de Carvalho, Cybelle Salvador Miranda, Emerson Alessandro Giumbelli, Kátia Couto, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Paula Lengueta, Ruy Braga.

ÍNDICE / CONTEÚDO

Editorial: O Estado da Arte: Onde estamos? Para onde vamos?	3
Trabalho e Afeto: a relação entre cuidadores e idosos em uma Instituição de Longa Permanência. 07	
Magnólia: uma reflexão sobre relações familiares e direito sobre pessoas.	23
Arquitetura Popular Brasileira: um enfoque etnográfico.	32
Uma revisão dos percursos teóricos e práticos dos movimentos sociais.	51
Extensão Rural: ‘A cara do governo no campo’.	67
Em poucas palavras: <i>Instituições Políticas Brasileiras</i> por meio de suas epígrafes.	79
Circulações, trocas e identidades culturais: um estudo sobre os usos do espaço numa aldeia mbyá-guarani em Niterói, Rio de Janeiro.	90
Gothic Lolitas, a construção de sociabilidade por meio do ‘Virtual’ e Visual.	110
Percepção dos policiais militares da cidade do Rio de Janeiro a respeito de suas condições de trabalho e sua formação profissional.	122
Habermas e Bourdieu: A Esfera Pública Como Campo De Lutas.	133
Entrevista com Maria Celi Ramos da Cruz Scalon.	141

VOL. 9 - Nº 2 – 2011**O ESTADO DA ARTE: ONDE ESTAMOS? PARA ONDE VAMOS?***Guilherme Fians*

O ano de 2011 foi um tempo de muitas mudanças e novas reflexões na *Revista Habitus*. Nesse ano, passamos por uma intensa renovação do Comitê Editorial - composto por estudantes de graduação da UFRJ - e alteramos ainda nosso Conselho Editorial - formado por professores de diversas universidades do Brasil e do mundo.

É com grande satisfação que percebemos que a motivação da renovação do nosso Comitê é a aprovação de muitos de nossos membros em provas de seleção de mestrado. Ao darem esse importante passo em suas carreiras acadêmicas, se engajam em atividades que os impossibilitam de continuar como parte da Revista, na medida em que a carga de estudos é muito maior, e também considerando o fato de que uma revista de graduação deve ser gerida prioritariamente por estudantes da própria graduação.

Na área de Ciências Sociais, no âmbito das publicações coordenadas por discentes, o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ) conta ainda com a *Revista Enfoques*, uma revista eletrônica organizada e publicada por estudantes da pós-graduação ligados ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/IFCS/UFRJ). Ambas as revistas contam, além dos estudantes, com o apoio de professores, que compõem o Conselho Editorial.

Esse ano, a *Revista Habitus* ainda renovou seu Conselho, com a intenção de buscar maior apoio de professores em nossas futuras edições e empreitadas. Para isso, procuramos representar e englobar ao máximo universidades de diversas regiões do país, entrando em contato com professores de diversas localidades, e contando inclusive com o apoio de uma colaboradora internacional, da Argentina.

2011 foi ainda um ano de discussões de novos projetos para a Revista. Da mesma maneira que vem sendo feito pela maioria das publicações eletrônicas, a Habitus se prepara para se adequar ao novo software-padrão de construção e gestão de publicações periódicas eletrônicas: o SEER/OJS (Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas/ Open Journal Society). Esse sistema foi desenvolvido pela British Columbia University, e traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Ao adequarmos o formato de nosso site a esse sistema, teremos maior facilidade de articular o recebimento de artigos com o contato com os pareceristas, assim como também poderemos aprimorar nossa comunicação com autores e leitores, na medida em que haverá, na página principal do site, um espaço para cadastro, com acesso personalizado por meio de login e senha.

Ao longo desse ano, ainda estabelecemos importantes contatos com outras publicações universitárias. No XV Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado em julho de 2011 na UFPR, em Curitiba, a *Revista Habitus* foi representada por dois de seus membros em um Fórum de revistas digitais de graduação em Ciências Sociais. Esse fórum foi uma grande oportunidade para estabelecermos contato com representantes de publicações de todo o país, principalmente, no Rio de Janeiro, com membros da *Revista Ensaios*, da Universidade Federal Fluminense (UFF), com os quais discutimos diferentes propostas para revistas acadêmicas.

A *Revista Ensaios* <http://www.uff.br/periodicoshumanas/index.php/ensaios>, dotada de um explícito caráter político, se dedica a publicar artigos, resenhas, traduções, ensaios, poemas, entrevistas e outras expressões científicas, artísticas e de mídia de graduandos de Ciências Humanas e de Artes em geral, mas, principalmente, de Ciências Sociais. A intenção da *Ensaios* é promover a graduação por meio de uma publicação eletrônica que seja amplamente lida e bastante acessível para diversos tipos de público, além de estimular e dar visibilidade às produções de conhecimento que extrapolam o espaço universitário. Daí eles abrirem espaço também para produções artísticas e literárias, em busca de alargar a concepção daquilo que é usualmente tido como “acadêmico”.

É, em diversos aspectos, um meio de dar voz tanto ao universitário quanto àqueles que não estão obrigatoriamente vinculados a um curso superior. Um espaço para publicações que valorizem a graduação, por meio de uma visão mais abrangente do que venha a ser “científico” e “acadêmico”. Além disso, a *Ensaios* incentiva o aprimoramento de trabalhos que costumam permanecer circunscritos às exigências das rotinas escolares, como os trabalhos finais de disciplinas e as monografias de conclusão de curso exigidas na graduação. Com isso, ela se coloca em uma situação liminar diante de outras publicações, mantendo sempre uma postura crítica diante da produção do conhecimento.

A *Revista Habitus*, por sua vez, busca também essa valorização da graduação, mas por outros meios. Enquanto os programas de pós-graduação lançam suas revistas e ganham espaços exclusivos para serem ouvidos em congressos e eventos acadêmicos, a graduação busca brechas para se expressar e ser ouvida entre os pesquisadores já formados em Ciências Sociais. A *Habitus* se apresenta como uma alternativa nesse sentido, um espaço para que o estudante perceba que também é um pesquisador que, embora ainda em formação, já se encontra em condições de contribuir na produção de um conhecimento científico.

Afirmamo-nos como um lugar de dar voz às pretensões científicas dos alunos de graduação que contribuem com artigos para nossas edições, e é dessa maneira que conseguimos inclusive uma projeção para a graduação em Ciências Sociais no *Qualis* - índice definido pela Capes que mensura a relevância de publicações acadêmicas em diversas áreas. Em geral, esse índice comporta principalmente revistas de pós-graduação, e é motivo de grande orgulho podermos inserir a graduação nesse espaço e mostrar seu potencial manifesto.

Portanto, cada uma a sua maneira, tanto a *Revista Habitus* quanto a *Revista Ensaios* já se consolidam no cenário acadêmico, e abrem espaço para que a graduação mostre seu valor tanto nos meios de pós-graduação, quanto nos espaços de discurso que ultrapassam a universidade. E é com essa sensação de dever cumprido, reafirmada pela observação do *estado da arte* das publicações acadêmicas, que pretendemos levar adiante essa colaboração entre as revistas, e ir ainda além, pensando sempre em formas de aperfeiçoarmos ainda mais nossas atividades.

Nessa edição, contamos com dez artigos. As técnicas de entrevista e de observação participante forneceram um rico material para a análise da questão do cuidado a idosos em instituições asilares, investigação esta que resultou no artigo “Trabalho e Afeto: a relação entre cuidadores e idosos em uma Instituição de Longa Permanência”, de autoria de Anna Bárbara Araujo. A delicada teia formada pelas relações familiares é o tema central do artigo de Larissa Costa Duarte, em “Magnólia: uma reflexão sobre relações familiares e direito sobre pessoas”. Neste trabalho a autora empreende uma análise da obra cinematográfica *Magnólia*, de 1999, sob a ótica da clássica teoria de Radcliffe-Brown acerca do direito sobre coisas e pessoas. Francisco Paolo Vieira Miguel relaciona a Antropologia com a Arquitetura, ao fazer uma etnografia da obra de Günter Weimer. Em seu artigo “Arquitetura Popular Brasileira: um enfoque etnográfico”, ele analisa as categorias presentes entre os arquitetos nas discussões sobre "arquitetura popular" e "vernacular", explicitando coerências e paradoxos nos esquemas cosmológicos desse segmento profissional. Em “Uma revisão dos percursos teóricos e práticos dos movimentos sociais”, Brenna Costa Lerbach propõe uma revisão das principais correntes teóricas sobre os movimentos sociais. Aliando perspectivas analíticas a períodos históricos definidos, busca percorrer as múltiplas inflexões observadas neste campo de estudo específico. Baseando-se em bibliografia nacional e estrangeira, a autora destaca, ainda, o movimento relativamente recente de aproximação entre os movimentos sociais e outros setores, como as ONGs. Em “Extensão Rural: ‘A cara do governo no campo’”, Pedro Cassiano de Oliveira analisa a implementação da Extensão rural no campo brasileiro de 1950 a 1990, tendo como enfoque duas instituições principais: a Associação Brasileira de Crédito e Assistência Rural (ABCAR) e a Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMBRATER).

O artigo “Em poucas palavras: *Instituições Políticas Brasileiras* por meio de suas epígrafes”, de Alice Ewbank, propõe analisar o livro *Instituições Políticas Brasileiras*, de Oliveira Vianna (1949), a partir de suas epígrafes, entendendo-as como recurso metodológico, referencial e anunciador para a compreensão da análise sociológica do texto. Em “Circulações, trocas e identidades culturais: um estudo sobre os usos do espaço numa aldeia mbyá-guarani em Niterói, Rio de Janeiro”, a clássica prática da “observação participante”, tão aclamada na Antropologia, é utilizada por Amanda Alves Migliora, que recorre à observação da arquitetura e dos elementos cultura material da aldeia situada em contexto urbano, como tentativa de compreender os significados que os membros do grupo estudado dão às suas práticas cotidianas. O universo da chamada “cultura digital” é foco do trabalho desenvolvido por Thales Augusto Bernardes em: “Gothic Lolitas, a construção de sociabilidade por

meio do ‘Virtual’ e ‘Visual’”. O autor visa abarcar e decifrar as práticas e representações de um grupo urbano de jovens, que vive sob a influência da cultura pop japonesa e criou diferentes modos e meios de sociabilidade, o que lhes traz uma construção identitária também diferenciada. Ao falar em polícia ou policiais é de se imaginar que um trabalho discorrerá pura e simplesmente sobre a temática da violência; contudo, Karolyne Romero de Alcântara, Laura Nazaré de Carvalho e Sandra Regina Cabral de Andrade, trazem um recorte original e buscam a problematização das condições de trabalho e da formação dos policiais militares da cidade do Rio de Janeiro, por meio da análise do discurso destes atores sociais. Assim, em “Percepção dos policiais militares da cidade do Rio de Janeiro a respeito de suas condições de trabalho e sua formação profissional”, as autoras incluem na discussão sobre a segurança pública o ponto de vista destes profissionais. Em “Habermas e Bourdieu: A Esfera Pública Como Campo De Lutas”, Bruno Lucas Saliba de Paula e Eduardo Henrique Carvalho Ferreira vão colocar em um diálogo sobre a produção de consensos através da deliberação na esfera pública estes dois importantes pensadores da modernidade que, apesar de serem contemporâneos e da proximidade entre os temas abordados por ambos, não estabeleceram nenhum tipo de comunicação entre seus respectivos trabalhos.

Nossa entrevistada nessa edição é Maria Celi Ramos da Cruz Scalon. Graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF), é Mestre e Doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Coursou um aperfeiçoamento na Universidade de Warwick, além de duas especializações na Universidade de Michigan. Realizou ainda Pós-Doutorado na Universidade de Oxford. Suas principais áreas de interesse são Desigualdades e Estratificação, com ênfase em desigualdades de classe, políticas públicas e metodologia de pesquisa. Entre 2009 e 2011, foi presidente da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS). Atualmente, é pesquisadora e professora do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), estando ainda no cargo de coordenadora do referido Programa.

Como de costume, expressamos nossos agradecimentos aos pareceristas que colaboraram na elaboração dessa edição: André Pires, Bernardo Ricupero, Breno Bringel, Carolina Raquel Duarte de Mello Justo, Cybelle Salvador Miranda, Elena Salvatori, Flávia Ferreira Pires, Geraldo Magela Braga, Giselle Martins Venancio, Jean-François Veran, Leticia de Faria Ferreira, Lucas Graeff, Luis Felipe Miguel, Marcio Ferreira da Silva, Marco Antônio Perruso, Miriam Furtado Hartung, Myriam Moraes Lins de Barros, Pedro Paulo Oliveira, Raquel Wiggers e Sonia Maria de Barros Marques.

Desejamos uma ótima leitura!

TRABALHO E AFETO: A RELAÇÃO ENTRE CUIDADORES E IDOSOS EM UMA INSTITUIÇÃO DE LONGA PERMANÊNCIA

*Anna Bárbara Araujo**

Cite este artigo: ARAUJO, Anna Bárbara. Trabalho e Afeto: a relação entre cuidadores e idosos em uma Instituição de Longa Permanência. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p.07 - 23, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 30 de dezembro de 2011.

Resumo: Este trabalho discute as relações entre idosos e cuidadores institucionalizados focalizando: 1) as imagens produzidas acerca do trabalho de cuidado; 2) as situações enfrentadas pelos idosos nas instituições; 3) as impressões dos idosos sobre a vida asilar. Para tal, fizemos uso de entrevistas e da técnica da observação participante. Nossos resultados nos permitem avançar na discussão sobre a natureza do cuidado e sobre a precariedade das instituições asilares.

Palavras-chave: Cuidado, cuidadores, envelhecimento, Instituições de Longa Permanência.

1. Introdução

O envelhecimento no Brasil enfrenta condições diferentes das dos países assim chamados desenvolvidos. Enquanto nesses locais o envelhecimento populacional se deu de forma relativamente lenta e gradual, no Brasil o fenômeno é mais recente e mais acentuado. Dados indicam que a população de pessoas com idade superior a 60 anos no Brasil em 2040 será de mais de 55 milhões (BATISTA, 2009). A mudança na composição etária da sociedade brasileira é causada por vários motivos, como melhora dos serviços sanitários e de saúde, diminuição da taxa de fecundidade das mulheres, melhores condições de vida da população em geral, entre vários outros. O fato é que esse brusco aumento na expectativa de vida dos brasileiros incorre em uma série de impactos relativos às mais diversas esferas da vida como economia, cultura, educação, e traz à tona, especialmente, questões acerca do modelo de saúde atual que não se mostra muito capaz de absorver os impactos do novo contingente populacional.

Concomitantemente ao processo de envelhecimento populacional, houve mudanças significativas no tocante ao modo de vida das pessoas. A partir dos anos 60 do século XX, verificou-se uma significativa entrada das mulheres no mercado de trabalho, bem como a diminuição do tamanho das famílias em muitos países e o crescimento de novos arranjos familiares, com sucessivos casamentos, o que de alguma forma pode desproteger as solidariedades familiares. Estes fatores contribuíram para que o cuidado de idosos, antes destinado à família, especialmente às

mulheres, passasse a demandar cada vez mais outros agentes. Aos poucos, saí do âmbito doméstico, para o âmbito profissional, e muitas vezes, torna-se incumbência do Estado.

Dito isso, faz-se urgente pensar o ambiente das Instituições de Longa Permanência para idosos (ILPs) bem como as relações que se estabelecem nesses ambientes. Cabe lembrar que com o aumento da expectativa de vida, aumenta-se também, em geral, o tempo de estadia dos idosos nessas instituições [1]. Alguns idosos passam mais de 20 anos nesses lugares, sendo assim, as ILPs devem constituir-se em locais de convivência e conforto, aptas a oferecer uma estrutura onde as pessoas possam passar longos períodos de sua vida e não tornarem-se ambientes de rápido prelúdio à morte.

Neste trabalho, pretendemos analisar as relações entre idosos e cuidadores em Instituições de Longa Permanência a partir dos seguintes aspectos: o discurso dos idosos sobre sua trajetória de vida; a experiência de uma das pesquisadoras como cuidadora; a literatura sociológica acerca da marginalidade e das relações assimétricas de poder e os fundamentos conceituais da categoria *outsider* e sua aplicação na situação a seguir explicitada. Cabe mencionar que não pretendemos fazer uma análise completa ou definitiva acerca do cuidado, apenas elucidaremos alguns pontos, que tomamos como fundamentais e que ilustram nossa compreensão acerca do tema.

2. Modelo teórico-analítico

A figuração estabelecidos/outsiders de Elias e Scotson (2000) pode ser usada de maneira bastante oportuna para a compreensão das interações entre cuidadores e idosos institucionalizados. Acreditamos que este par de conceitos, tem um grande potencial explicativo dado seu caráter dinâmico, isto é, a relação estrutural entre estabelecidos e outsiders, marcada pela assimetria de estimas entre diferentes grupos – onde um grupo apresenta uma imagem-nós positiva que é vivenciada enquanto superioridade moral – pode ser preenchida por diferentes conteúdos: seja o conflito entre dois grupos na fictícia Winston Parva, a relação entre nobres e burgueses na sociedade de corte, ou, em nosso caso, a relação entre cuidadores e idosos institucionalizados. Ao optar pela utilização desta categoria, deslocamos o eixo de análise para a questão dos poderes e conflitos que compõem as relações entre esses grupos. Os mecanismos usados para manter tal relação, entretanto, divergem dos apontados por estes autores, nestes casos específicos. No caso dos cuidadores, estes se referem principalmente à desigual autoridade para formar impressões entre os grupos da instituição, aos processos de rebaixamento por que passam os idosos e aos estereótipos sobre o ser idoso e sobre o seu trabalho vigentes entre os cuidadores.

Do mesmo modo, a obra de Goffman (2007) sobre instituições totais tem grande valor para este trabalho. Levando-se em conta que Goffman empreende um trabalho de sociologia formal, lidando, especialmente, com tipos ideais, como o próprio autor coloca, tentaremos aqui não substancializar seus conceitos e tampouco encaixá-los à duras penas no contexto aqui estudado. Assim como a definição de estabelecidos/outsiders, a idéia de mortificação do eu ficará em segundo

plano, ao passo que a construção de formas eficientes para criar e manter tais relações será aqui de vital importância. Nosso pressuposto é a de que é necessária agência para a manutenção dessa situação, mesmo que esta se apresente enquanto reiteração de noções do senso comum, ou mesmo enquanto fatalismo. Em suma: os mecanismos de reprodução das assimetrias de poder e os modos pelos quais os idosos têm sua identidade mutilada nos interessam mais do que a assimetria e a mutilação em si mesmas.

3. Procedimentos metodológicos

Na pesquisa foi utilizada metodologia qualitativa. Um dos procedimentos adotados foi a realização de vinte entrevistas semi-estruturadas gravadas e transcritas, feitas com idosos e cuidadores em Instituições de Longa Permanência em Brasília e Goiânia. Neste trabalho nos deteremos apenas às entrevistas feitas com os idosos, estas abordavam assuntos como a vida pré-institucional, o momento de chegada na ILP, a avaliação da vida asilar e as relações com funcionários da instituição, como os cuidadores.

A principal técnica de pesquisa empregada foi, não obstante, a observação participante, realizada junto a um curso que formava cuidadores, dividido em aulas teóricas e práticas, sendo as últimas realizadas em uma Instituição de Longa Permanência. As impressões do curso foram registradas em relatórios diários que serviram de fonte para análise posterior.

Por fim, foi feita a análise dos dados, onde identificamos contradições entre o ideal (teórico) e o real (prático) do curso, uma vez que o que foi dito nas aulas muitas vezes não condizia com as situações encontradas na instituição, revelamos padrões e situações extremas no ambiente das ILPs, fizemos a comparação entre o discurso dos idosos e o que foi visto, sempre confrontando os resultados obtidos com a literatura sociológica acerca do desvio, das relações assimétricas de poder, das instituições totais e do envelhecimento.

4. Primeiras impressões do contexto do cuidado: O curso

O curso de cuidadores de idosos do qual participei, realizado em Brasília, foi organizado por uma empresa particular. As aulas eram ministradas aos sábados à tarde, por uma equipe multidisciplinar, composta por uma fisioterapeuta, uma enfermeira, uma médica, uma nutricionista, uma fonoaudióloga e uma especialista em Estatuto do Idoso. Note-se que todos os profissionais mencionados são mulheres. Assim como a maioria dos alunos, numa proporção de 21 mulheres e apenas 4 homens [2]. O curso tinha preço relativamente acessível (quatrocentos e cinquenta reais) e o responsável pelo curso – um administrador – usou como estratégia de divulgação a distribuição de panfletos nas áreas centrais do Plano Piloto de Brasília bem como fez uso de anúncios, bem enfáticos, colocados em paradas de ônibus por todo o Distrito Federal. O anúncio dizia basicamente: “Cansou de concurso? Está desempregado? Venha fazer o curso de cuidador...”. Além disso, a sede do curso, onde aconteciam as aulas, ficava bem próxima a Rodoviária do Plano Piloto, de modo que

era bem acessível para aqueles que utilizavam o transporte público. O curso poderia ser pago em até 3 vezes, por meio de notas promissórias, não sendo necessário, portanto, possuir conta no banco. Tampouco era necessário ter Ensino Médio completo.

Como pode ser observado nessa breve descrição, o público-alvo do curso era de pessoas com nível de renda relativamente baixo. Assim, a maioria dos alunos (mais de 80%) vivia em regiões administrativas periféricas ou no entorno (i.e. cidades do Goiás, limítrofes com o DF) e tinha entre 18 e 45 anos. Os preços dos imóveis nas áreas centrais do Distrito Federal são muito altos, ao contrário do que ocorre em outras cidades, de modo que em geral as pessoas com menor poder aquisitivo moram em regiões bastante distantes do centro. Dentre eles: alguns desempregados; um jovem recém-chegado em Brasília, oriundo do Maranhão, que trabalhava como garçom; um estudante de Ensino Médio, morador da Ceilândia [3]; algumas estudantes de cursos técnicos de enfermagem; uma auxiliar de limpeza; uma empregada doméstica; uma babá; algumas pessoas que já trabalhavam como cuidadores (em domicílios e em instituições) e eu, uma estudante da UnB.

Logo na apresentação do curso, feita pelo dono da empresa, ficaram evidentes algumas idéias que seriam centrais no decorrer das aulas, em meio a explicação dos objetivos do curso ele disse: “Espero que vocês estejam aqui por amor” e “O idoso é um neném grande”. De fato, os alunos corroboravam essas idéias e as reproduziam espontaneamente. Essas idéias sobre o que vem a ser o idoso asilado e sobre qual o papel do cuidador são a base para os desequilíbrios de poder que compõem essa complexa relação entre cuidadores e idosos, a partir dessas classificações operadas pelos professores e reforçadas pelos alunos tornam-se possíveis certas práticas em relação aos idosos, e estas, novamente se fortalecem a medida em que são criadas novas classificações. Isso será melhor visto a seguir.

4.1. A construção das hierarquias

4.1.1. A infantilização

Um dos aspectos mais ressaltados pelos professores e alunos durante o curso foi a infantilização do idoso. Frases que aludem a uma nova infância dos velhos eram muito comuns. Num momento posterior, já durante a fase prática do curso, pude perceber que a exaltação dessas características nos idosos tem inclusive uma dimensão lúdica – algumas idosas na instituição andavam sempre com bonecas, dizendo que eram seus bebês, fui chamada até para ser madrinha de uma dessas bonecas-filhas. Em alguns quartos a decoração é visivelmente infantil: paredes rosa para as mulheres, bichinhos de pelúcia decorando as camas, o nome do idoso colado em peças coloridas de borracha acima da cabeceira da cama entre outros. Várias vezes, no curso, foi dito: “brinque com o idoso, invente jogos, brincadeiras, para que o dia dele seja mais agradável”.

A meu ver, essa notável referência a um retorno à época de criança, tem razões, mesmo que inconscientes e não problematizadas, muito claras, estas condutas dizem respeito a um *savoir faire* das cuidadoras, algo que lhes é transmitido sem que haja necessariamente uma reflexão sobre as

implicações de tais condutas e pressupostos: Vivemos em uma época onde a autonomia e especialmente a privacidade são muito valorizadas (ELIAS, 1994). Uma pessoa que não é capaz (seja ela ainda não capaz, como as crianças, ou já não capaz, como os idosos dependentes) de executar tarefas essenciais para seu próprio bem-estar, e especialmente as tarefas relativas à higiene, que são do domínio privado, tem seu *status* de humano diminuído. Dizer que o idoso volta a ser criança, torna justificáveis suas necessidades de que lhe dêem banho ou comida na boca. Assim, ele se afasta dos adultos, saudáveis e autônomos por excelência e se aproxima dos doentes crônicos e das crianças. Não é mais considerado, porque dependente [4], um ser humano em sua plenitude.

Assim como as crianças, os dependentes não têm seus direitos e deveres operando como no caso dos demais adultos, e sua civilidade não atua em todos os contextos em que poderia, ou deveria atuar. Ocorre o que pode ser chamado de morte civil (GOFFMAN, 2007). Se o idoso dependente não é adulto em sua totalidade, se ele é um bebê grande, pode-se desconsiderar o que ele diz, achar que as dores das quais reclama são “manha” ou “birra”, não se pode confiar nele, ou contar com sua cooperação. Parece que a nomeação está na contrapartida das práticas e vice-versa, essas instâncias operam numa retroalimentação, e é justamente, como veremos a seguir, um processo de mortificação do eu que desencadeia outros processos de mortificação do eu. Assim, as práticas legitimam as classificações e estas por sua vez, legitimam as práticas. Essa circularidade produz uma agudização das assimetrias.

Como pode ser visto, a infantilização do idoso tem mais dimensões do que se poderia supor a primeira vista, num exame mais superficial. Não quero aqui postular uma relação de causalidade direta: dependente logo criança. Tampouco tenho indícios de que essa atitude por parte dos cuidadores seja intencional. É um modo, mais ou menos eficiente, de lidar com situações que fogem às suas expectativas iniciais. É, principalmente, uma maneira de contornar essa aparente contradição entre idade avançada e aumento da dependência. É um princípio orientador de relações do qual decorrem outros ideais, estritamente ligados à infantilização, e que serão tratados a seguir: o carinho, a paciência e a empatia. Princípios estes que reforçam a auto-imagem dos cuidadores como estabelecidos e dos idosos como *outsiders*.

4.1.2.O carinho

O carinho, ou amor ao outro são qualidades bastante valorizadas no cuidador. No entanto, o amor do cuidador é específico, diferente do amor que se tem por um amigo ou irmão, o amor do cuidador deve ser o amor maternal, pautado pela abnegação e pela incondicionalidade. Esse sentimento, para os professores do curso, é como um dom, não é produzido, é algo que “ou você tem ou não tem”. O amor ao próximo, quase ilimitado, é também uma forma de distinção do profissional e indica ainda uma preocupação com o cuidado em detrimento do ganho material.

O amor ao idoso é visto como um requisito e uma característica do trabalho, nas palavras de uma das professoras: “Tem que ter muito amor, tem que ser mesmo um cuidador”, “Não é como a

secretária, que faz seu trabalho e pronto, ser cuidador exige muito, tem que fazer com muito amor e cuidado”. Uma das alunas que já trabalha como cuidadora comentou: “É muito trabalho, mas com amor fica mais fácil, é muito gratificante trabalhar com idosos”.

Deve-se, sobretudo, ter amor pela profissão, esse ponto foi bastante desenvolvido no curso, como disse uma professora: “Para ser cuidador, ou você gosta, ou você gosta”, “Quem fica na profissão é porque gosta”, “Se não gostar do que faz é um problema... por isso que tem gente aí batendo em paciente”. E mais: “Se você não der conta de fazer isso, vá vender roupa, ou fazer outra coisa, sei lá... Tem que ter dom.”, “Não é uma escolha aleatória, tem que ter gosto, senão vira um profissional fracassado”.

E por fim, o amor ao idoso deve estar acima de qualquer interesse financeiro com a profissão [5]. Mais uma vez tem-se a ênfase no outro e a mitigação de si mesmo. Os ideais de altruísmo e bondade e o menosprezo ao dinheiro eram constantemente reforçados pelas professoras: “O dinheiro aqui é o que vai falar menos”, “Não vai ser cuidador pra ficar rico, tem que gostar...”.

O grande problema da consideração do carinho como pressuposto para o cuidado é que ao fazer isso, o trabalho ganha um caráter caritativo, como se o cuidador, dada sua extrema benevolência fizesse um favor ao idoso. Além disso, o carinho considerado nestes termos indica necessariamente uma relação desigual, onde os poderes são desiguais, pois se o cuidador é um ser que ama acima de tudo, o idoso, em contrapartida torna-se um coitado, um ser carente de afetos que necessita da boa-vontade do cuidador.

Por fim, a consideração do afeto no trabalho de cuidado suplanta a preocupação técnica: no curso todos os professores fizeram comentários morais sobre o cuidado e o idoso e, em contrapartida, as informações sobre doenças, deambulação, atividades físicas para evitar perda de autonomia, ficaram em segundo plano. O cuidado passa a ser então um valor, ao invés de um trabalho.

4.1.3.A paciência

A paciência se relaciona imediatamente com os ideais de infantilização e carinho. As pessoas são tolerantes com aqueles que gostam ou são, de alguma forma importantes para eles. Assim ocorre com os cuidadores em relação aos idosos. Algumas professoras disseram que mesmo que o idoso seja grosseiro ou desrespeite o cuidador, este deve sempre mostrar-se paciente e “deixar pra lá”. Portanto, ser paciente com o idoso significa amá-lo a ponto de reconhecer e aceitar sua condição de criança e de vítima – vítima de sua própria decrepitude, vítima da solidão e do abandono, vítima do medo da morte.

Somos tolerantes também com aqueles que não dominam o código de comportamento vigente, é permitido, pois, dos idosos e crianças, se sujar um pouco na hora de comer, se comportar mal, vestir-se com certo desleixo. Com o agravante de que, para as crianças, a paciência nesses

moldes, é apenas temporária, logo aprenderão a se comportar em sociedade e sofrerão maiores sanções caso infrinjam as regras, o respeito às regras, por sua vez, em parte assegura a pertença ao grupo. O idoso, quase inteiramente desprovido de seu eu cívico, passará a vida sendo ora agredido, ora contemplado com esta paciência, que indica ainda, uma relação de poder que pende para o lado dos cuidadores. Estes detêm o controle e se, se permitem ser pacientes é porque são superiores, estabelecidos. Fica visível como o imaginário do idoso infantil e do cuidador paciente e amoroso se confundem e se retroalimentam.

4.1.4.A empatia

Antes de caracterizar o princípio da empatia no contexto já mencionado, gostaria de esclarecer que, por empatia, será aqui entendido o processo pelo qual um sujeito se identifica com outro. Neste caso, diz respeito às situações em que os cuidadores se identificam com os idosos [6]. Talvez o uso deste conceito seja um pouco inadequado, ou pelo menos mereça maiores considerações, mas por falta de substitutos, será aqui utilizado com essas restrições.

Durante as aulas evidenciou-se por parte dos professores e alunos o uso de um discurso que recorria à empatia como justificativa para o exercício do “bom cuidado”, nos moldes que eles mesmos propuseram. Mas essa identificação tem algo de peculiar. Colocar-se no lugar do outro, neste caso, significa unicamente saber que um dia os que cuidam também serão velhos, e provavelmente também precisarão de cuidados. Novamente, a plenitude do outro, idoso, não é considerada. O reconhecimento de suas necessidades advém do fato de uma situação futura entre os cuidadores, onde os estabelecidos serão *outsiders*. A identificação com o presente dos idosos, com o fato de eles serem como os cuidadores e os demais, parece inimaginável. Os idosos estão longe o bastante para não se refletirem nos cuidadores e perto o suficiente para que estes os tenham como destino temido.

Frases como: “Hoje você está cuidando, amanhã você pode estar sendo cuidado, viu?”, “Pode ser que amanhã estaremos (*sic*) neste lugar” eram muito comuns entre os professores. Uma das alunas, reclamando sobre as pessoas que segundo ela são preconceituosas, ao dizerem que o idoso é um encosto, ou inútil, disse: “Elas vão chegar lá, e sentir na pele a discriminação”. Professores e alunos não reconhecem quão limitada é essa idéia de empatia, utilizada por vezes como forma de “conscientização” e parecem não perceber como esta noção e as outras já mencionadas criam um abismo entre idosos e cuidadores.

5. A prática: múltiplos olhares sobre o dia-a-dia dos idosos

A segunda parte do curso consistia em 40h de aulas práticas em uma Instituição de Longa Permanência para idosos que é pública. Na verdade, ao contrário do que foi proposto no início do curso, não ocorreram aulas propriamente ditas, de modo que os alunos chegavam à instituição e realizavam atividades de cuidador, sem qualquer orientação. Cada aluno escolhia os horários em

que poderia ir à instituição, escolhi ir aos fins de semana, assim como muitas outras pessoas. Chegávamos lá por volta das 7h30min e saíamos às 18h.

A instituição onde realizei as atividades do curso, junto com outros colegas, atende aproximadamente 120 idosos. Este número varia um pouco, pois alguns idosos saem para passar alguns dias com seus familiares; quando doentes, são internados em hospitais; há os óbitos e as novas internações. O número de pacientes é atualizado mensalmente e afixado em um mural da administração, juntamente com outros dados do idoso, como idade, problemas de saúde/uso de órteses (como bengala e andador), data de entrada na instituição e se está ou não autorizado a sair da instituição sozinho.

Os idosos são divididos em três alas: a ala das mulheres, a ala dos homens e a ala dos “dependentes”. Em geral ficam na ala dos dependentes os idosos que tem maiores problemas físicos e/ou mentais. Nessa ala, em cada quarto ficam três idosos, dispostos em macas, e esses quartos são ocupados ou só por homens ou só por mulheres. Há menos objetos pessoais nesses ambientes e é tudo branco, assemelhando-se a um hospital, entre os idosos que ocupam essa ala, Muitos têm dificuldades de locomoção. Há um forte cheiro de urina por todo o ambiente, e foi nos recomendado que usássemos sempre máscaras e luvas. Nas outras alas, os quartos são ocupados por apenas dois idosos, que dormem em camas, são em geral mais decorados e coloridos e abrigam os idosos que necessitam de menos auxílio, embora a maioria não seja independente.

Em cada ala, há uma rouparia, onde são armazenados artigos de uso comum, para os idosos que não os tem. Lá são guardadas fraldas, roupas, peças íntimas, sapatos, toalhas, colchas e panos de cama, que são trocados diariamente. Muitas das roupas têm aspecto velho, ou estão rasgadas; há ainda um refeitório, onde apenas alguns idosos vão, a maior parte deles come nas alas – no pátio ou nos quartos – e que só serve alimentos nos horários indicados; uma cantina, onde os idosos com algum dinheiro vão para tomar um lanche ou um café; uma lavanderia, que não funciona nos finais de semana; um pequeno pomar; um jardim; uma capela e umas poucas casas, onde moram alguns funcionários da instituição.

O dia na casa começa cedo, entre 7h e 7h30 é servido o café-da-manhã, às 8h os cuidadores começam a dar banho nos idosos e trocar os panos de cama. Às 11h é servido o almoço. Nós, alunas do curso, tínhamos 2 horas de almoço, entre 12h e 14h, almoçávamos em restaurantes próximos, já que a instituição não oferecia alimentação para seus “estagiários”. Por volta de 14h30min havia um lanche, geralmente pão careca ou biscoito de sal e suco. Às 15h começávamos a trocar a fralda de alguns idosos e o pano de cama, se estivesse molhado. Às 17h havia uma sopa e íamos embora às 18h, antes das duas últimas refeições serem servidas. Os idosos passavam o dia nos quartos, na varanda ou na sala comunal, onde assistiam televisão.

Além da rotina diária de higiene e alimentação, já apresentada, ocorriam poucos eventos na instituição. Estes eventos, eram sempre organizados por pessoas “de fora”, como diziam os idosos.

Às vezes crianças e membros de igrejas iam lá para conversar com os idosos; estudantes de escolas ou faculdades para entrevistá-los; cabeleireiros e manicures os arrumavam, principalmente as idosas, de graça; voluntários ensinavam a fazer artesanato, a dançar ou iam lá para tocar música. Tais atividades aconteciam raramente, e em geral, mobilizavam apenas pequena parcela de idosos, ficando a maioria deles alheia a essas “novidades”.

5.1. Autoridade desigual

Os cuidadores e enfermeiros da instituição têm grandes possibilidades de interferir na opinião que se faz sobre os idosos. Em geral, seu discurso é considerado relevante e é melhor recebido, enquanto o que o idoso diz pode ser subestimado, associado à demência e mal visto, o que contribui para a construção de sua identidade deteriorada. As percepções do idoso acerca de sua condição institucional são por vezes tidas pelos cuidadores como descartáveis, e estes me alertaram para tal fato, dizendo “não é verdade”, “não liga” ou “deixa pra lá” quando um idoso dizia algo que não correspondia à idéia da solidez e zelo da instituição, comentando sobre a falta de qualidade da comida, por exemplo.

Além disso, os cuidadores têm maiores chances de manipular os acontecimentos na casa de modo que um visitante ou pesquisador tenha a forte impressão de que a realidade vivida ali é melhor do que de fato é. Assim, um visitante ocasional ou voluntário é sempre levado para as alas das pessoas não-acamadas, onde a precariedade e a morbidez dos idosos são menos visíveis. Esse mecanismo é acionado em outras situações: quando perguntadas sobre a situação da instituição as enfermeiras minimizam os problemas ou os escondem, dando mostras da harmonia e boas condições do local.

Dessa forma, pode-se perceber que há modos eficientes de se controlar a visão externa que se faz sobre a instituição, moldando-a positivamente. O idoso é sempre, ou quase sempre, subjugado e o que diz ou sente não tem muita relevância, ao passo que os cuidadores estão sempre dispostos a apresentar ao público uma realidade mais aceitável. Os cuidadores apresentam um discurso recorrente e padronizado sobre sua ocupação e os impactos dela entre os idosos, que por sua vez, não têm tantas oportunidades para a criação de uma narrativa tão sólida sobre si mesmos. Tal fato tem como consequência imediata a não percepção dos problemas da instituição, evitando-se assim, uma possível solução, e mostra também um hiato entre cuidadores, representantes por excelência dos interesses da instituição e os idosos, vítimas desse processo de manejo da apresentação.

Tais mecanismos apontam para uma relação onde os cuidadores são, por excelência, estabelecidos, enquanto os idosos e o ambiente em que se inserem são tidos como *outsiders*. Permitimo-nos dizer aqui, que, a idéia de *outsider* alcança não só o indivíduo, estendendo-se à própria instituição. O espaço da ILP e as relações que se dão nesse lugar remetem à pena: em geral, o idoso institucionalizado é visto como coitado e os asilos tidos como lugares tristes e mórbidos.

Assim, o conceito de *outsider* transita entre os sujeitos e o espaço onde vivem. A imagem deteriorada em relação aos demais é construída também em relação à instituição, sendo então corrente a associação entre idoso institucionalizado e decrepitude, em contraste com o perfil do idoso da “melhor idade” propagado pela mídia e relacionado à independência, saúde e bem-estar.

5.2. Processos de mortificação do eu

Depois de feita esta breve descrição das características e da rotina na instituição, cabe aqui mostrar quais são e como operam, neste contexto específico, o que chamarei aqui de processos de mortificação do eu, recorrendo à definição de Goffman (2007). Para tal, usarei situações concretas, extraídas de relatórios diários feitos por mim e tendo como meta ilustrar o mais fielmente possível, algumas das situações vividas naquele local.

A mortificação do eu em que se submete o idoso, em parte pela homogeneização decorrente da institucionalização, em parte por causa da precariedade de tais ambientes, toma várias formas: parece-me que uma das primeiras etapas da mortificação ocorre, no momento em que o idoso se torna um internado. Neste momento, ele é destituído de seus antigos papéis sociais, que o constituíam e passa a ser o “idoso A ou B”, tendo pouco ou nenhum contato com o mundo exterior em geral, e com aqueles com quem estabelecia relações, em particular.

Goffman afirma que a perda do nome é uma grande afronta ao eu. Na instituição, era comum que os idosos fossem chamados, mesmo estando presentes, pelos funcionários e voluntários da casa, de “vô”, “vó”, “vozinho” entre outros. No curso, foi dito que se devia evitar este tipo de tratamento ao idoso, e que era preferível chamá-lo pelo nome, no entanto esta não era a prática mais freqüente, inclusive entre os que fizeram o curso comigo e receberam esta recomendação. A relutância em usar o termo que preserve a identidade do idoso, mostra o imperativo das noções de senso comum frente a concepções que fogem a este padrão e que exigem um novo estoque de conhecimento (SCHUTZ, 1979).

Goffman (2007) aborda a questão da mortificação do eu decorrente da colocação do interno em situações tidas pela sociedade civil como inferiorizantes. Assim, o idoso tem seu eu degradado quando precisa usar fralda, não consegue tomar banho sozinho e come com colher. De fato, como foi tratado aqui anteriormente, a mortificação pela inferiorização implica também o rebaixamento etário, ou infantilização, que ao mesmo tempo justifica e ameniza tal embaraço.

Vê-se também a mortificação do eu pela rotinização da vida. Pude perceber essa situação, quando no primeiro dia de aula uma idosa me pediu que buscasse para ela um copo de café, e a funcionária do refeitório me disse rispidamente que não tinha. Em outra ocasião, quando estava conversando com uma idosa e já se aproximava a hora do almoço, perguntei se ela tinha fome e ela respondeu: “Aqui a gente não tem que ter fome não, tem que comer na hora e pronto”.

Em outra ocasião, quando a sopa da tarde estava sendo distribuída aos idosos no quarto, a idosa Rosa, disse que não queria comer, então fui dar comida à idosa do lado. Quando eu estava terminando de alimentar a idosa, Rosa disse que havia mudado de idéia, e que queria comer. Fui até a cuidadora que estava distribuindo a comida e disse a ela: “A dona Rosa[7] do quarto 07 resolveu comer”. Ela me respondeu então que a comida tinha acabado e que ela deveria ter falado antes. “Tem que comer na hora, senão já era” – disse.

Vê-se a amplitude de aplicação do conceito de mortificação do eu, relacionando-se a várias situações muito distintas entre si. Uma situação considerada por mim como ápice deste processo ocorreu em uma tarde de sábado. Começou a chover e então os idosos foram rapidamente levados aos seus quartos. Levei seu João, um cadeirante, de quase cem anos, ao seu quarto. Pedi ajuda a uma colega para transferi-lo da cadeira de rodas à cama. Ele se negava veementemente a deixar, dizia, com uma voz embargada, suplicante: “Não, não quero ir pra cama”. Segundo o idoso da cama ao lado, o Sr. João agiu assim, pois o haviam deixado cair anteriormente, imaginei que ele estivesse com medo, especialmente porque não nos conhecia. A colega insistia que devíamos colocá-lo na cama, mesmo contra sua vontade, e logo chegaram mais duas pessoas para “ajudar”. Fui até um funcionário da instituição, que estava um pouco longe e disse: “O Sr João não quer ir pra cama”. Ele respondeu: “Bota ele lá ué, ele não tem que querer não”. Quando voltei, 3 pessoas estavam colocando-o na cama, duas colegas e um visitante da instituição, que aliás, não está autorizado a fazer isso. O idoso estava com medo, segurando em um dos lados da cama, ofegante.

A alusão a este incidente pode ter parecido despropositada, mas a vejo aqui como o máximo de descaso em relação à pessoa, onde foi escolhida a imposição ao invés do convencimento e a força no lugar da conversa. Conteí a enfermeira-chefe o ocorrido e ela me disse que quando se trata de idosos dependentes, “A gente é que tem que tomar as decisões por eles, mesmo que eles insistam, eles não são capazes de decidir o que é melhor para eles”. Este episódio nos faz pensar se a humanidade daquele senhor foi em algum momento considerada, se sua opinião ou vontade foi ao menos ouvida. Naquele contexto específico, o Sr. João assemelhava-se a uma não-pessoa (GOFFMAN, 2008), destituído de qualquer significação que não a do objeto, que se deve manipular sem maiores preocupações. A rotina da instituição com seus horários e jornadas de trabalho de fato impele que os idosos sejam tratados assim. Faz-se preciso otimizar o tempo, fazer mais em menos tempo, pois há muito a fazer. Despender mais tempo cuidando de um idoso em particular (considerando suas demandas individuais) pode implicar o descumprimento dos horários. Assim, vê-se como a rotinização da vida, bem como a intensa jornada de trabalho das cuidadoras produz mais sofrimentos e mais processos de mortificação do eu.

5.3. As entrevistas

Os idosos residentes na instituição vêm de muitos lugares. Alguns têm filhos, ou família próxima nas proximidades do Distrito Federal, outros não. A maioria dos residentes da instituição é formada por mulheres. Muitos têm baixa renda familiar.

O Distrito Federal conta com algumas instituições particulares que são melhor equipadas do que a ILP em questão, sendo assim, os idosos desta instituição, que é pública, são em geral, aqueles que não tem, ou que a família não tem, condições de – ou não está disposta a – arcar com as despesas do cuidado familiar ou de uma instituição particular.

Sabe-se que a institucionalização coloca os idosos em situações muito distantes das vividas até então e que eles criam dispositivos comuns para lidar com sua nova condição. Pretendo entender como funcionam alguns desses dispositivos. Analisarei brevemente a relação entre idosos e cuidadores a partir da noção de ambigüidade, as menções de lembranças e/ou saudades e a idéia de lar presentes nas entrevistas com os idosos.

5.3.1.A ambigüidade

Nas entrevistas com os idosos institucionalizados a dificuldade em se falar da relação com os cuidadores era recorrente. Quando perguntados sobre em quais atividades recebiam auxílio desses profissionais e quais suas impressões sobre essas pessoas tão próximas a eles, os idosos adotaram posturas lacônicas, reticentes. Tal fato mostra que o trabalho de cuidado, para aqueles que o vivenciam como parte interessada é algo velado, e por isso mesmo, problemático.

Em geral, os idosos relataram que os cuidadores são “legais”, “bons”. Mas a resposta era sempre curta. Entendemos que tal fato advém da própria ambigüidade do cuidado, que ora coloca-se como trabalho, profissão, ora coloca-se como dever moral e caritativo. Em alguns momentos os cuidadores são tidos como agentes da ordem, cobrando dos idosos o banho ou a alimentação e às vezes aparecem ainda como amigos, conselheiros, para quem o idoso conta histórias e reclama da saúde de seus familiares. Parece então, que se tem aí um problema quase insolúvel: como falar para um estranho – o entrevistador – algo que para o próprio sujeito é ambíguo, confuso e incerto? Como explicar em algumas frases a relação que se tem com essas pessoas que são, ao mesmo tempo, agentes de trabalho e de afeto? De que maneira exteriorizar tais sentimentos e percepções que parecem tão distantes de tudo vivenciado até então?

Acreditamos que a ambigüidade permeia todo o trabalho de cuidado, desde as aulas, onde se dizia que era preciso saber ouvir o idoso e ao mesmo tempo ele era tido com um neném grande, está presente também na instituição, onde não se sabe até que ponto o cuidador deve intervir ou quais são suas obrigações e aparece ainda na percepção dos idosos, em seu discurso pautado pela brevidade e não elucidação pormenorizada do assunto.

Tal complexidade aponta para a necessidade de uma visão menos radical do trabalho de cuidado. Em outras palavras: nem o idoso, nem o cuidador devem ser vistos essencialmente como

vítimas ou responsáveis pela interação que se dá entre eles. A demonização do cuidador ou do idoso são igualmente perniciosas e mostram uma visão estreita dessa relação, algo incompatível com o contexto altamente intrincado da relação cuidador/idoso. É dessa visão unilateral, que pretendemos aqui fugir.

5.3.2.As lembranças e saudades

Para Schutz (1979), saudade diz respeito principalmente à vontade de restabelecer velhas intimidades, que permitiriam um relacionamento com antecipações mais seguras sobre pessoas e coisas. Quando nos afastamos daqueles com quem tínhamos relacionamentos sólidos, próximos, a capacidade de prever suas ações e suas impressões sobre a relação anterior ficam comprometidas. O tempo passado longe, o não envelhecer junto são irrecuperáveis.

Em muitos casos, a vida domiciliar do idoso é repentinamente substituída pela vida institucional. Mesmo que o idoso vá para a instituição de livre e espontânea vontade, ao chegar, se depara com circunstâncias que fogem às suas expectativas e antecipações. Alguns idosos, inclusive, são levados para as ILPs sem seu consentimento, às escondidas: a família diz para o idoso que irá buscá-lo no dia seguinte, que ele ficará lá por pouco tempo, ou simplesmente não diz nada. Tal fato me foi relatado em uma entrevista:

Quando chegamos aqui era quase 6 horas, então a Teresa disse, minha patroa: Joana, você vai ficar aqui hoje e amanhã eu venho. Eu disse: Vou ficar aqui agora? E ela disse: Não! Amanhã eu venho. Ela dizia assim pra mim. Eu disse: Não vai me enganar! Depois um outro dia ela vai de tarde e então eu disse: Ah! Me enganou. Você disse que eu vinha só pra cá e veio e, e, e eu não gostava daqui, eu disse: - eu não gostei daqui. - Mas fica um tempo aqui. E eu disse: vou pensar. Eu não gosto disso daqui... **[8]**

Nas entrevistas, os idosos fizeram várias alusões a fatos corriqueiros, como ir à feira, fazer doce de mocotó ou ir ao cinema ainda jovem e assistir “filme mudo”. Quando perguntados do que sentiam saudade os idosos disseram, em geral, que sentiam falta das pessoas com quem conviveram imediatamente antes de entrarem na instituição, embora também falassem de pais e avós já falecidos. Patroas e irmãos foram muitos citados e espontaneamente os idosos contavam como eles eram, sua profissão e narravam longamente sobre histórias ocorridas a vários anos.

A vida asilar bem como as limitações físicas que se impõem ao idoso são em geral vistas por ele como muito danosas, conforme verificou-se nas entrevistas. Assim, o idoso em geral relembra com saudade sua vida pregressa. O significado do lar para aquele que o deixou é muito particular. O indivíduo longe de casa pode valorizar pequenas coisas que antes não dava importância, mas que agora lhe são inacessíveis ou receberam novo sentido (SCHUTZ, 1979). A nostalgia dos idosos revela que no passado “as coisas eram melhores” e que inclusive, há certa relutância para aceitar a vida institucional como parte de sua biografia.

5.3.3.A noção de lar

O que, entretanto, deve ser entendido por “lar”? “Lar é de onde se parte”, diz o poeta. “Lar é o lugar para onde o homem tem intenção de retornar quando está longe”, diz o jurista. O lar é ponto de partida assim como ponto terminal. É o ponto zero do sistema de coordenadas que atribuímos ao mundo a fim de nos movimentarmos dentro dele. (SCHUTZ, 1979, pp. 290-291).

A idéia de lar tem caráter simbólico. Representa mais do que o local onde se vive, sendo também lugar de intimidade, hábitos, rotina e um código de expressão próprio (SCHUTZ, 1979). As instituições de abrigo para idosos tentam resgatar esta idéia emotiva já em seus nomes: são chamadas de lares, casas ou vilas. O que ocorre, no entanto, é que o idoso que se vê diante de um sistema de relevâncias que não lhe é próprio e que não domina, sendo por vezes difícil para ele associar a vida na instituição com a imagem que se tem de um lar.

Este fato pode ser visto no discurso dos idosos acerca de sua situação: muitos até dizem que gostam de viver ali, mas que se pudessem “voltariam para casa”. Isto indica que embora possam viver anos nas instituições, se enquadrarem e até se conformarem com a rotina asilar, os idosos tendem a não ver este ambiente como um lar. Essa dissociação dos idosos é justificável, uma vez que a palavra lar nos remete a algo aconchegante, quente, lugar das reciprocidades familiares e o que se vê na instituição é muito diferente, como foi brevemente explicitado anteriormente. A identificação parece então, incompatível, assim muitos idosos mantêm seus antigos ideais de lar e concebem sua situação institucional como algo completamente díspare, e até inclassificável.

6. Considerações finais

Pôde-se ver aqui como as idéias-valores dos cuidadores afirmam categoricamente o que é ser idoso. Essa categoria construída a partir de discursos comuns restringe a dimensão de humano dos idosos dependentes e resulta em processos de mortificação do eu. Por sua vez estes processos são legitimados pela bondade com que são vistos os cuidadores, que com seu altruísmo heróico promovem o bem-estar do idoso.

O problema é que o idoso de que cuidam é também criado por eles: ser sem vontades, sem capacidades, sem direitos, sem subjetividade. O idoso descrito pelos cuidadores não existe. É um modelo que se adéqua às condições precárias de trabalho nas ILPs e as reproduz. O ideal de idoso é, ao mesmo tempo, causa e efeito destas condições. E reflete ainda algo que não se encerra nos cuidadores, mas está presente em vários âmbitos sociais: a visão do idoso ou como semelhante a um jovem, atlético, bem disposto, vivendo a melhor idade, ou como senil, incapaz e infantil, à espera da morte. As duas noções se aplicam a distintos contextos e não são intercambiáveis. Entre os cuidadores prevalece a segunda.

De modo que a relação entre cuidadores e idosos é construída a partir de categorias morais e afetivas que tendem a acentuar a distância entre eles. Como tentamos demonstrar ao longo do texto, a recriação de vínculos afetivos entre cuidadores e idosos se plasma em desequilíbrios estruturais, que se referem à auto-imagem dos cuidadores como seres superiores e dos idosos como

outsiders. Tal situação interfere em como os idosos avaliam a vida asilar e como a significam em face de sua vida pregressa; na passividade com que são encaradas pelo corpo institucional as situações degradantes para os idosos; nas categorias usadas para definir a identidade dos idosos, enfim, a vida asilar está imersa numa complexa trama de conflitos e sofrimentos.

Seria interessante notar como a construção da superioridade dos cuidadores em relação aos idosos é feita mais para criar tal superioridade do que para constatá-la. Como dissemos, a classificação cria as distâncias, os desequilíbrios. De modo que quando se coloca em pauta essa distância, o que se busca, de fato, é o reconhecimento e o prestígio de profissionais que ganham mal, tem baixo nível de escolaridade, são desvalorizados e tem que lidar com doenças, excrementos e situações degradantes. O esforço para se significar enquanto estabelecido demonstra a recusa em se reconhecer como *outsider* para os demais. Esses mecanismos tem então um sentido de preservação do valor atribuído à categoria dos cuidadores e está em franco diálogo com a precariedade das instituições que em geral, impõem ritmos de trabalho pouco favoráveis à criação de vínculos sociais e afetivos mais sólidos entre cuidadores e idosos, e a falta de qualidade dos cursos de formação de tais profissionais que tendem a reforçar certos preceitos de senso comum, como vimos.

Por fim cabe dizer que enfatizamos as características coercitivas e degradantes da instituição estudada, não nos detendo em outros aspectos igualmente importantes como as formas de sociabilidade adotadas por estes idosos e os interstícios onde a autoridade dos cuidadores não consegue penetrar. Nossas afirmações quanto às idéias-valores orientadoras do trabalho de cuidado deixam, em parte, não explícita a percepção dos idosos sobre tais práticas e sua resposta a eles, mas desta constatação não é lícito dizer que os idosos assistem passivos aos mandos e desmandos dos cuidadores.

Tampouco podemos dizer que o ambiente institucional é visto como tão pernicioso para todos os idosos já que alguns dizem ser felizes nestes locais e gostam de estar neles. A partir de tais constatações podemos concluir como é complexo e avesso a generalizações o contexto do cuidado, daí, mais uma vez, a necessidade de se evitar um estudo unilateral. 🌀

NOTAS

* Aluna do 9º período de Ciências Sociais com habilitação em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB). Atualmente é bolsista de Iniciação Científica, sob orientação da professora Analía Soria Batista. É também pesquisadora do Laboratório de Pesquisa Social em Trabalho, Afeto e Cultura (TAC) do Departamento de Sociologia na mesma Universidade. E-mail: annabarbara@aluno.unb.br

[1] O envelhecimento populacional expõe os idosos por mais tempo a doenças crônico-degenerativas, o que por sua vez, causa um aumento na demanda por cuidados, que são muitas vezes realizados nas ILPs (CAMARANO, 2010).

[2] O tema do cuidado como trabalho feminino não será aqui discutido em profundidade. É importante frisar, no entanto que os ideais de altruísmo feminino operam até hoje em nossa sociedade. Para uma abordagem detalhada ver: LOUTFI, 2001.

[3] Essa cidade nasce como alternativa de moradia aos operários da construção de Brasília, economicamente impedidos de residir na área central da capital, em sua origem, portanto abriga pessoas com baixo poder aquisitivo, fato que em parte, se mantém, apesar dos novos condomínios fechados da região e a constante expulsão dos mais pobres para áreas cada vez mais periféricas do Distrito Federal e entorno, graças a uma grande pressão imobiliária que torna os imóveis cada vez mais caros em todo o DF.

[4] Cabe aqui fazer uma pequena distinção entre os conceitos de autonomia e independência, que embora não consensuais, serão assim entendidos aqui: independente é aquele que, sem ajuda, realiza atividades básicas como vestir-se ou comer. Já a autonomia diz respeito à capacidade de tomar decisões e gerir a própria vida, incluindo atividades como ir ao banco, comunicar-se, etc. Na instituição muitos idosos independentes não são autônomos, seja por limitações físicas e/ou institucionais.

[5] O salário do cuidador que trabalha em instituições fica abaixo de seiscentos reais, em geral. O cuidador familiar tende a ganhar um pouco mais.

[6] Não serão tratadas aqui ocasiões onde a identificação é mútua, como nas cerimônias institucionais (GOFFMAN, 2007).

[7] Por motivos éticos, o nome da instituição será preservado e os idosos serão referidos por nomes fictícios.

[8] Entrevista concedida pela Sra. Joana, 78 anos em 14/08/2008. Natural do Rio Grande do Sul, trabalhou como empregada doméstica durante muitos anos numa mesma casa, antes de chegar à instituição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATISTA, Anália Soria et al. **Envelhecimento e dependência: desafios para a organização da proteção social**. Brasília: MPS, SPPS, 2008. 160 p. (Coleção Previdência Social; v. 28).

BATISTA, Anália Soria. et. al. **Os idosos em situação de dependência e a proteção social no Brasil. Texto para discussão**: Série Seguridade Social, IPEA, nº 1402, 2009. 73 p.

BECKER, Howard Saul. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. 231 p. (Coleção Antropologia Social).

CAMARANO, Ana Amélia (Org.). **Cuidados de longa duração para a população idosa: um novo risco social a ser assumido?** Rio de Janeiro: Ipea, 2010. 350 p.

ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos, seguido de, Envelhecer e Morrer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 106 p.

_____. **O Processo Civilizador** v.1. Uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 2v. 277 p.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. 224p.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. 233 p.

_____. **Manicômios, Prisões e Conventos**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Coleção Debates). 312 p.

LOUTFI, Martha Fetherolf (Ed.). **Women, gender and work : What is equality and how do we get there?** Geneva, International Labour Office, 2001. 565 p.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e Relações Sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz.** (org. e introdução de Helmut R. Wagner). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. 319 p.

[\[Retornar ao índice\]](#)

MAGNÓLIA: UMA REFLEXÃO SOBRE RELAÇÕES FAMILIARES E DIREITO SOBRE PESSOAS

Larissa Costa Duarte*

Cite este artigo: DUARTE, Larissa Costa. Magnólia: uma reflexão sobre relações familiares e direito sobre pessoas. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p.24 - 31, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 30 de dezembro de 2011.

Resumo: Análise da obra cinematográfica Magnólia (1999) à luz da teoria de Radcliffe-Brown sobre direitos sobre coisas e pessoas. Exame das relações familiares e da díade pais e filhos. Uma reflexão sobre as expectativas que recaem sobre as categorias de paternidade, os direitos e deveres familiares ditados pelas regras sociais, e a dificuldade de manter estável a estrutura familiar formada pelas delicadas relações interpessoais.

Palavras-chave: Direito sobre pessoas; Radcliffe-Brown; Organização Social; Parentesco; Abuso intrafamiliar;

Oh, mas não queria que James ficasse nem um dia mais velho, nem Cam. Gostaria de conservar os dois para sempre, assim mesmo como eram, demônios perversos, anjos encantadores; nunca vê-los crescer e se transformar em monstros de pernas compridas. Nada poderia compensar essa perda.

Virginia Woolf. Rumo ao Farol, 1927.

Magnólia é um filme de 1999, dirigido por Paul Thomas Anderson – diretor dos também aclamados *Boogie Nights (Prazer Sem Limites)* e *There Will Be Blood (Sangue Negro)*. A película recebeu três nomeações para os prêmios da Academia, e várias outras ao redor do mundo. Aplaudido no circuito de filmes de arte, teve pouco reconhecimento do público, mesmo contando com atores já bastante famosos à época. Apesar da qualidade inquestionável de *Magnólia*, não é difícil entender porque o mesmo não teve êxito nas bilheterias: a obra é marcada por temas delicados, roteiro intrincado, tomadas extensas, excesso de referências, e por sua longa duração (três horas e oito minutos).

A temática do filme gira em torno da sensação de solidão e isolamento dos indivíduos,

justamente em um mundo em que todas as pessoas estão vinculadas às outras de alguma maneira. De fato, na década seguinte ao lançamento de *Magnólia*, com o reavivamento da teoria dos seis graus de separação [1], a indústria cinematográfica retomou a temática das conexões entre os indivíduos e produziu obras clássicas como a trilogia (*Amores Perros*, *21 Grams*, *Babel*) do diretor mexicano Alejandro González Iñárritu.

Por fim, para além do nível das coincidências e da solidão, *Magnólia* revela ao espectador o seu ponto central: a difícil relação entre pais e filhos e o não cumprimento das expectativas que uns colocam sobre os outros. O papel dos pais, e também o de seus descendentes, cria uma enorme esperança sobre seu comportamento. Quando esta expectativa não se cumpre, as relações sociais podem se tornar imensamente mais delicadas do que já são normalmente. Apresentarei a seguir cada um dos personagens da trama, tratarei das fragilidades ocasionadas pelo rompimento de determinados vínculos e pela violação de determinadas relações de direitos e deveres, e traçarei alguns paralelos com a teoria de Radcliffe-Brown apresentada na introdução de *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento* que pode ser encontrada na coletânea de textos do autor organizada por Julio Cezar Melatti.

1. Os personagens

Phill Parma trabalha na casa dos Partridge como enfermeiro de Earl – paciente terminal de câncer que encontra no rapaz uma última oportunidade de dar vazão aos seus arrependimentos diante do fim evidente. Phill se torna confidente do velho homem, uma vez que a esposa do mesmo, Linda, está tendo que enfrentar o próprio horror da morte e da irreversibilidade de seus erros.

Linda Partridge é uma mulher jovem, bonita, e que se casou com o muito mais velho Earl por interesse econômico. Ao fim da vida do marido, descobre que desenvolveu por este enorme afeição, e se arrepende das infidelidades que cometeu e do dinheiro do qual se aproveitou. Linda não consegue aceitar que Earl esteja morrendo, e que já não tenha lucidez sequer para entender seus pedidos de desculpas. Linda se encontra em uma situação inusitada: não deseja receber a herança do marido, mas não pode abdicar da mesma, pois neste caso o dinheiro irá para Frank – filho do primeiro casamento de Earl com quem o velho homem tem uma difícil relação.

Frank T. J. Mackey é um homem de boa aparência apresentador e organizador de um programa motivacional para homens chamado “Seduza e Destrua”. Seu discurso gira em torno de fazer os homens perceberem as mulheres como objetos de prazer que, como tais, devem ser usadas e abandonadas sem qualquer hesitação. Frank é filho de Earl, mas foi abandonado pelo mesmo aos catorze anos de idade, à época em que sua mãe se descobriu paciente terminal de câncer. Obrigado a tomar conta da mãe completamente sozinho, Frank foi impelido a deixar para trás a infância. Neste meio tempo, desenvolveu profunda aversão pelo pai.

Earl Partridge é um velho homem, dono de imensa fortuna e de uma emissora televisiva. Ao chegar aos últimos estágios de seu câncer, começa a perder a consciência, e encontra em seu enfermeiro uma pessoa a quem confidenciar suas incertezas e arrependimentos antes que estes, como ele próprio, desapareçam completamente. Seu último desejo é rever o filho e se desculpar por seu maior remorso: ter abandonado a mãe de Frank quando esta mais precisava.

O segundo arco do filme trás um novo conjunto de personagens. Jimmy Gator, por exemplo, é apresentador de um tradicional programa de televisão da emissora de Earl. Seu show se chama “What Do Kids Know?”, e consiste basicamente em um grupo de crianças de inteligência muito superior à média competindo sobre conhecimentos variados contra um grupo de adultos. Jimmy também está doente, e embora esconda de seus empregadores, possui apenas alguns meses de vida. Ele tenta em vão se utilizar de sua condição fragilizada para se reconciliar com Claudia, sua filha.

Claudia Wilson Gator é uma bela jovem, filha de um dos homens mais populares dos EUA. Apesar do que parece ser uma condição privilegiada, Claudia não consegue deixar o mundo de drogas e sexo desprezível no qual submergiu em uma tentativa mal sucedida de escapar do imenso vazio que sente desde que cortou completamente as relações com a própria família. Em seu caminho, no entanto, passará uma pessoa disposta a ajudá-la a deixar para trás o difícil passado que a assombra: o policial Jim.

Jim Kurring é um oficial de polícia exemplar. Completamente dedicado ao trabalho, Jim não encontra o mesmo sucesso nas relações pessoais. O policial acaba por interferir na trajetória de dois dos personagens do filme: Claudia, e Donnie; e é ele também que faz a ponte com o terceiro e último arco do filme.

Donnie Smith é o personagem central do terceiro arco da história. Ele é um adulto frustrado preso a um emprego medíocre. Quando criança foi o maior pontuador de “What Do Kids Know?” – recorde que jamais foi quebrado. No entanto, seus pais usurparam dele todo o dinheiro da vitória e o deixaram sozinho. Donnie passa os dias a remoer sua triste história, e a sonhar com o dia em que conseguirá se relacionar novamente com outra pessoa.

Stanley Spector é um menino prodígio. Inteligentíssimo, passa os dias na biblioteca da escola adquirindo conhecimento sobre toda sorte de coisas em uma tentativa de agradar seu pai, Rick. Embora o relacionamento dos dois pareça sólido, não demora muito até que o espectador perceba que Rick vê o filho como preciosa fonte de enriquecimento – afinal, depois de várias décadas, Stanley é a primeira criança a ter a possibilidade de quebrar o recorde pertencente à Donnie Smith no famoso programa de Jimmy Gator.

Estes são os personagens de Magnólia, e um de seus trunfos, é o sucesso em intercalar as histórias sem privilegiar nenhuma delas. Cada um dos arcos é importante para o conjunto e para o desfecho da obra. Cada um dos personagens passará por uma difícil jornada antes de ser capaz de

enfrentar seus próprios conflitos familiares que, de um modo ou de outro, transformaram completamente suas vidas, e definiram a pessoa em que cada um deles se tornou.

2. Radcliffe-Brown e os Direitos Sobre Coisas e Pessoas

Na antropologia, o tema da família e da organização social tem sido extensamente debatido. Uma das reflexões clássicas sobre o tema está em *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento* de Radcliffe-Brown (1950) cuja introdução pode ser lida na coletânea de Julio Cezar Melatti (*Radcliffe-Brown: Antropologia*). Segundo o autor, todas as relações entre pessoas são regidas por certas normas de comportamento, e isso é ainda mais verdadeiro no universo das relações de parentesco. Em nossa sociedade, afinal, a relação entre pais e filhos é determinada pela expectativa de uma conduta afetuosa e cuidadosa da parte dos pais, e respeitosa e cordial da parte dos filhos.

Certamente, o exemplo dado poderia cobrir uma série de outras convenções socialmente definidas sobre a relação citada – pais devem ser zelosos, filhos devem ser obedientes; pais devem ser dedicados, filhos devem ser prestativos; etc. O fato é que, embora distintas em cada sociedade, existem normas em todos os grupos humanos que definem o conjunto de direitos e deveres que um indivíduo tem para com o outro. Radcliffe-Brown chama este aspecto das relações humanas de elemento jurídico.

Para o autor, o que é direito de uma pessoa costuma corresponder ao dever de outra para com ela. Por exemplo, os pais têm o direito de dar certas ordens aos filhos – o que corresponde ao dever destes filhos de obedecer aos pais. Quando alguém pode reivindicar a execução de um dever diz-se que tal pessoa tem um direito *in personam* em relação aquele que terá de cumpri-lo.

E há também aquilo que o autor chama de direitos possessivos, ou direitos *in rem* – ou seja, quando uma pessoa é tratada legal e/ou socialmente de modo similar a uma propriedade. Qualquer dano a este indivíduo deve ser reparado – uma pessoa pertence a outra em sentido quase completamente denotativo. É o caso, por exemplo, de quando alguém recebe indenização do Estado, ou até mesmo de um particular, por danos físicos ou morais causados a um de seus parentes – geralmente o cônjuge ou os filhos.

Os direitos sobre pessoas podem se estabelecer entre duas pessoas quaisquer, mas é virtualmente universal entre pais e filhos. Especialmente durante a infância, a relação entre estes é, ainda segundo Radcliffe-Brown, de superioridade e subordinação. E, embora boa parte destes direitos – *in personam* ou *in rem* – perdure até a idade adulta, é na primeira fase da vida que eles parecem mais evidentes.

2.1. Donnie e Stanley

Muitos dos conflitos de *Magnólia* estão relacionados a um abuso por parte dos progenitores deste direito sobre pessoas. Donnie Smith, por exemplo, expressa sua frustração com os pais no seguinte monólogo em um momento de embriaguez (ANDERSON, 1999, informação eletrônica):

DONNIE: - e deixa eu te dizer uma coisa: Samuel Johnson nunca teve sua vida devastada e roubada dele, e seu dinheiro roubado – quem levou sua vida e seu dinheiro? Seus pais? Sua mãe e seu pai? Faça-o viver vida assim – “Um homem genial” é sacaneado quando criança, e isso o marca e machuca; e você já foi atingido por um raio? Isso machuca, e não acontece com todo mundo, é uma carga elétrica que encontra um caminho no universo e aterrissa no seu corpo e na sua cabeça – e sobre “não arruinou nada além dele mesmo”, não é assim se seus pais levam a droga da sua vida e do seu dinheiro e te dizem pra fazer isso e aquilo; e se você não fizer? bem, tanto faz –[2]

Os pais de Donnie se aproveitaram do intelecto de seu filho, uma criança à época, para participar do famoso show televisivo “What Do Kids Know?”. O mesmo vale para Stanley Spector cuja história é bastante semelhante à de Donnie. O grande diferencial aqui é que podemos contemplar efetivamente sua vida com o pai. O relacionamento dos dois parece cordial – o pai está sempre repetindo o quanto ama o menino, e não é senão com o desenrolar do filme que o espectador começa a duvidar de seu afeto desinteressado.

Donnie e Stanley são partes complementares de uma mesma história. Durante a infância, seus pais descobriram sua aptidão e decidiram tirar proveito da mesma. A exploração de crianças não consiste necessariamente em submetê-las a trabalho físico pesado – muito se discute atualmente sob os efeitos de colocá-las muito cedo no *showbiz* sob holofotes e câmeras e toda a pressão que envolve este universo. Não seria também um tipo de exploração, e de abuso de direitos *in personam*, sujeitar os filhos a este ambiente de tensão e competitividade? O fato é que, para muitos pais, as crianças são propriedade das famílias – e no caso de Donnie e Stanley, propriedades altamente rentáveis. O dinheiro conseguido pelo primeiro é completamente usurpado por seus parentes, e tudo leva a crer que o mesmo acontecerá com o segundo. Em nossa sociedade, afinal, os filhos também têm potencial para gerar renda – e não apenas nas pequenas sociedades do mundo rural. Não. A beleza das crianças, sua inteligência, seus dotes musicais, também são potenciais maneiras de utilizá-las como fonte de capital. Como dito anteriormente, o direito sobre pessoas pode ser estabelecido entre quaisquer indivíduos – mas poucos são tão totais quanto o que os pais possuem sobre os filhos.

Ao fim do filme, Stanley deixa o programa para trás, e passa por um breve período de reflexão. Ao voltar para casa, o seguinte diálogo tem lugar (ANDERSON, 1999, informação eletrônica):

STANLEY: Pai... Pai. Você tem que me tratar melhor, pai.

RICK: Vá pra cama.

STANLEY: Eu acho que você tem que me tratar melhor. [3]

Stanley percebe que a conduta de seu pai para com ele não estava sendo a socialmente esperada. O menino, então, demanda que o pai cumpra suas obrigações – ele pede que Ricky o trate

melhor. Stanley toma ciência de que na esfera do parentesco os direitos e os deveres costumam passar pelo universo da reciprocidade. Seu pai, afinal, tem sim alguns direitos sobre sua pessoa – mas também tem alguns deveres, e é exatamente isto que Stanley se põe a cobrar.

2.2. Claudia e Frank

A história de Claudia Gator perpassa questões do universo do direito sobre pessoa que são um pouco distintas da problemática de Donnie e Stanley. Logo na primeira cena do filme vemos Jimmy Gator tentando sem sucesso uma reconciliação com a filha – mas é apenas na parte final da película que descobrimos que a mesma sofreu abuso sexual na infância, e compreendemos melhor seu ressentimento.

A história de Claudia e Jimmy pode ser analisada sob a categoria antropológica do incesto – mas também é verdade que o incesto, principalmente quando se trata de abuso sexual intra-familiar, passa pelo direito sobre pessoas e sobre seus corpos. O abuso de crianças por seu pai biológico configura aproximadamente 40% dos casos de relação incestuosidade que se tem registro no país [4]. Não é possível generalizar esta quantidade de casos, mas também não se pode deixar de levar em conta uma mentalidade histórica de posse dos homens sobre as mulheres de sua família, inclusive no universo da sexualidade. Questões como a coisificação do corpo feminino também estão presentes, e estão novamente na intersecção de um discurso perpetuado do direito *in rem* do homem sobre a mulher.

Jimmy violou os direitos possessivos que tinha sobre Claudia – na figura de pai e de homem. Além disso, ele deixou de realizar um dever socialmente relacionado à figura do patriarca: o de proteção da família. Mesmo relações de subordinação, como são em geral as de pais filhos, são relações de reciprocidade – Jimmy não apenas descumpriu as obrigações que lhe cabiam, mas ao fazê-lo, desobrigou Claudia de seus próprios deveres para com ele. Ele morre sem o perdão ou os cuidados da filha.

A relação de Frank e Earl, nesse sentido, se assemelha à de Claudia e Jimmy. Earl abandonou a família ao descobrir a doença de sua esposa, e transferiu para Frank o dever de cuidar e de ficar ao lado da mãe. Mesmo depois da morte desta, Earl não procurou reassumir o papel de pai. Casou-se novamente, mas não constituiu nova família.

Frank, por outro lado, nutriu pelo pai um profundo desafeto – deixou para trás tanto o nome de batismo quanto o da família paterna (o nome, afinal, é também um registro de posse). Quando procurado por Earl, Frank lhe diz visivelmente abalado que não cuidará dele. Ele, como Claudia, se sente desobrigado de seus deveres de filho uma vez que foi abandonado.

Com a morte de Earl e Jimmy ao final do filme, o difícil relacionamento entre estes e seus filhos se encerra. Cabe a Frank e Claudia, assim como a Donnie e Stanley, a dura tarefa de enfrentar suas próprias histórias. Segundo Radcliffe-Brown (1950, p.91), “a regra de que as crianças não só

devem amar, mas também honrar e obedecer a seus pais é, se não universal, pelo menos muito generalizada nas sociedades humanas.” Mas quão duras podem se tornar estas relações quando pais – e por vezes os próprios filhos – ultrapassam os subjetivos limites de seus direitos? Afinal, a sociedade ainda tem dificuldade em aceitar o fato de que a família pode ser destrutiva, não configurando sempre um ambiente seguro (COHEN, 1998). Mas no plano da realidade, o grupo familiar pode representar uma esfera de tensão e desafeto tanto quanto qualquer outra rede social.

3. A tempestade

Segundo Lévi-Strauss (1986, p. 76) os membros de uma família estão unidos por: “laços jurídicos; direitos e obrigações de natureza econômica, religiosa, ou outra; uma rede precisa de direitos e proibições sexuais e um conjunto variável e diversificado de sentimentos, como o amor, o afeto, o respeito, o medo, etc.” *Magnólia* é um filme que sucede em analisar cuidadosamente todos estes aspectos.

Profundamente ambíguo – assim como todas as relações de parentesco –, o filme analisa a difícil tarefa de pais e filhos de manipular seus próprios papéis sem permitir que suas ações ultrapassem os limites do socialmente aceitável. Mas a verdade é que neste universo de direitos e deveres, as relações são regidas, em grande parte, pela reciprocidade – o descumprimento de um dever pode acarretar numa perda de direitos.

Magnólia é, por fim, um filme de sutilezas. Afinal, apenas o mais atento dos espectadores se aperceberá que *Magnolia Blvd.* é o nome da avenida em que se passam todas as histórias do filme; e não é senão com alguma pesquisa que descobrirá que a precipitação de pequenos animais – incluindo rãs, aves e peixes – podem sim ocorrer em algumas áreas no momento em que estas são atingidas por tornados e/ou furacões. “Estas coisas acontecem”, diz Stanley – talvez o menos perplexo de todos os personagens diante do estranho fenômeno da chuva de sapos. Grupos domésticos se transformam em ambientes hostis; pais e filhos se desentendem; casais se formam pelos mais diversos motivos que não o amor. As famílias não configuram – nem em nossa e nem em nenhuma sociedade – um modelo tão rígido de estrutura que não permita arranjos e diferenças. Como disse Stanley, estas coisas, simplesmente, acontecem. 🌀

NOTAS

* Aluna graduada no curso de bacharelado em Antropologia da Universidade de Brasília em julho de 2011. Em breve pretende dar continuidade a sua formação e ingressar no curso de mestrado em Antropologia Social. Áreas de pesquisa: Antropologia da Religião; Antropologia do Gênero. Email: laracodesu@gmail.com

[1] Teoria segundo a qual estamos relacionados a qualquer outra pessoa no planeta através de um máximo de seis vínculos.

[2][ORIGINAL] DONNIE-- and lemme tell you this: Samuel Johnson never had his life shit on and taken from him and his money stolen -- who took his life and his money? His parents? His mommy and daddy? Make him live this life like this -- "A man of genius" gets shit on as a child and that scars and it hurts and have you ever been hit by lightning? It hurts and it doesn't happen to everyone, it's an electrical charge that finds its way across the universe and lands in your body and your head - - and as for "ruined but by himself," not if his parents take his friggin' life and his money and tell you to do this and do that and if you don't? well, what –

[3][ORIGINAL]STANLEY: Dad... Dad. You have to be nicer to me, dad. // RICK: Go to bed. // STANLEY: I think that you have to be nicer to me.

[4] Fonte: COHEN, Cláudio e GOBBETTI, Gisele Joana. *O incesto: o abuso sexual intrafamiliar*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Paul Thomas. **Magnolia**. 1999. Disponível em <http://www.imsdb.com/scripts/Magnolia.html>. Acesso em: 19 de agosto de 2010.

COHEN, Cláudio e GOBBETTI, Gisele Joana. **O incesto: o abuso sexual intrafamiliar**. Disponível em <http://www.violenciasexual.org.br/textos/resumos/incesto>. Acesso em: 19 de agosto de 2010

DIAS, Juliana. Estrutura e Sentimento. Uma análise antropológica de *Auá: novel negra*. **Pós. Revista Brasileira de Pós-graduação em Ciências Sociais**.p.93-114. Brasília: ICS/UnB. 2000.

MAGNÓLIA. Direção: Paul Thomas Anderson. Produção: Joana Sellar. Roteiro: Paul Thomas Anderson. Intérpretes: Julianne Moore; Tom Cruise; John C. Reilly; e outros. São Paulo: Playart, 1999. 1 DVD (188 min).

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Sistemas africanos de parentesco e casamento. Introdução. In: Melatti, J. C., org. **Radcliffe-Brown: Antropologia**. São Paulo: Ática [or. ing. 1950]

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Olhar Distanciado**. Edições 70. Lisboa. 1986

[\[Retornar ao índice\]](#)

ARQUITETURA POPULAR BRASILEIRA: UM ENFOQUE ETNOGRÁFICO [1]

Francisco Paolo Vieira Miguel*

Cite este artigo: MIGUEL, Francisco Paolo Vieira. *Arquitetura Popular Brasileira: um enfoque etnográfico*. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 32-50, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 30 de dezembro de 2011.

Resumo: Procuramos, no livro *Arquitetura Popular Brasileira*, do arquiteto Günter Weimer, analisar antropologicamente algumas das categorias presentes nesse texto e, por extensão, no discurso dos arquitetos acerca de uma arquitetura “popular” no Brasil, ou no jargão dessa comunidade profissional, “vernacular”. Nossa análise etnográfica do livro pretende mostrar os usos de categorias como “popular”, “erudito”, entre outras que são acionadas pelo autor para dar conta da especificidade dessas estruturas genericamente classificadas como “arquitetura popular brasileira”, revelando paradoxos e coerências nos esquemas cosmológicos de um segmento desse grupo profissional.

Palavras-chave: Arquitetura; Arquitetura popular; Arquitetura vernacular; Arquitetura erudita.

1. Introdução

Ao considerarmos Günter Weimer como um membro da comunidade dos arquitetos, compartilhando algumas das premissas caras a esses profissionais, nosso propósito é fazer uma leitura dessa obra como uma das narrativas sobre a chamada “arquitetura popular” e tratar seu autor como um *bricoleur* (LÉVI-STRAUSS, 1976:37-43), ou seja, um nativo que narra um mito.

À primeira vista, uma série de contradições é imposta ao leitor: seu sistema classificatório é continuamente ineficaz e confuso. As categorias que este *bricoleur* aciona para opor são permanentemente questionadas, permanentemente desafiadas pelos dados empíricos. A categoria “arquitetura erudita”, por exemplo, é extremamente localizada em um grupo muito específico. Já a categoria “popular” tenta dar conta, do ponto de vista etnográfico, de fenômenos extremamente diversos. E as atribuições qualitativas dadas a cada uma dessas “arquiteturas” são algumas das inúmeras arbitrariedades, as quais não cabe à ciência impor ao campo. No entanto, o aspecto mítico que atribuímos ao texto informa sobre a sua necessária coerência interna. Enquanto mito, a obra cumprirá sua função de resolver os problemas cosmológicos de determinado grupo social, estabelecendo as oposições fundamentais, entre elas, o par nós/eles.

Um segundo e um terceiro pilares que sustentam nossa leitura são o caráter re-significador e circulatório desse texto. Weimer se apropria de parte da tradição arquitetônica, iniciada na década de 1960 na Europa e nos Estados Unidos, e que, aparentemente, desconfortável e exausta da teoria modernista, volta suas atenções ao que chama de “arquitetura vernacular”. A partir de concepções sobre o que seria uma arquitetura popular (ou vernácula), e, seguindo de perto a conhecida narrativa do “mito das três raças” (DAMATTA, 1987), Weimer re-significa essas concepções por meio do código da arquitetura. Porém, sua obra já não se restringe à comunidade dos arquitetos e circula por alguns outros meios, o que reforça a ideia de que seu livro, assim como o mito, encontrou alguma ressonância na cosmologia nativa. Essa narrativa fez sentido e já é fonte para outras re-significações como a da recente obra *Arquitetura Popular do Brasil*, de Barreto, publicada em 2010. Além disso, flagramos um determinado contorno semântico no qual a categoria “patrimônio” surge em parte da comunidade dos arquitetos.

É possível assinalar um ponto positivo nessa obra: Weimer certamente nos ajuda a aprofundar o conhecimento da chamada “arquitetura popular”, na medida em que fornece - ora, consciente, ora, não - dados do sistema classificatório de uma parte dos profissionais da arquitetura. Por último, a publicação de sua obra relembra à antropologia a importância da investigação etnográfica da chamada “cultura material”.

2. O nativo e narrativa

Günter Weimer é arquiteto, professor de história da arquitetura e autor do livro *Arquitetura Popular Brasileira*, que ganhou destaque entre arquitetos, apesar de tratar de um tema desprezado neste meio acadêmico, como o próprio faz questão de assinalar em várias passagens de sua obra (WEIMER, 2005: XXXVI-XXXVII, XLIX, 229). Ele elabora um sistema de explicações do fenômeno da construção popular. Em outras palavras, o autor tentou, por mais que renegue, criar um grande esquema da cultura construtiva popular brasileira, além de abrir o diálogo de um tema tabu para as escolas brasileiras de arquitetura. A saber, a inclusão do estudo da arquitetura popular nos cursos dessas escolas. Sua tentativa de abordar a diversidade da arquitetura por uma perspectiva culturalista e étnica é mais uma prova de sua ousadia.

Gostaríamos de festejar este trabalho de Weimer, que tenta sensibilizar seus pares para um tema de extrema importância. Além disso, é preciso que se deixe registrado aqui nosso imenso respeito e reconhecimento de um enorme esforço em inventariar os tipos de habitações no Brasil [2] e sua tentativa interpretativa para o fenômeno. Sua abrangência não se limita ao tempo histórico, visto que autor foca todo o período colonial até a atualidade. Mas apresenta também uma preocupação em abranger geograficamente o fenômeno, trazendo as tipologias arquitetônicas de várias regiões do país, em especial das regiões nordeste e sul, além das estrangeiras.

Por último, gostaríamos de assinalar que Günter Weimer é feliz em algumas de suas tentativas mais propriamente etnográficas. Entre elas, citamos 1) a descrição das técnicas de

construção da Casa de sopapo (WEIMER, 2005:264), entre outras; 2) as descrições do mobiliário da casa dos *muxarabis* e suas funções (WEIMER, 2005:103); 3) a preocupação com as categorias nativas como “gaiola” (WEIMER, 2005:32, 236) para um determinado tipo de residência, 4) a pesquisa *in loco* nos diversos estados brasileiros (WEIMER, 2005:4, 39) e na África (WEIMER, 2005:XV); 5) o excelente trabalho iconográfico autoral; 6) a citação, ainda que pontual, de construções, não só com fins de habitação, mas também aquelas com fins religiosos, cerimoniais, oratórios e governamentais (WEIMER, 2005:122).

Além dessas, há ainda as mais etnológicas, como 1) a admissão da construção civil como um “fato social total” (MAUSS, 2003 :309) – apesar de não usar esta categoria de Marcel Mauss – ao admitir que não poderia condicionar certo tipo de arquitetura pela imposição de tremores de terra, mas também por “condições históricas, culturais, religiosas e outras[...]” (WEIMER, 2005:186); 2) um certo relativismo cultural na defesa das palafitas de Salvador como formas de moradias tradicionais (WEIMER, 2005:22, 225); 3) quando afirma que “entender a estrutura das diversas culturas nativas [...] é de fundamental importância para o entendimento de sua arquitetura” (WEIMER, 2005:42); 4) quando atribui ao caráter simbólico a baixa altura das portas em uma certa habitação indígena (WEIMER, 2005:49-50); e, por fim, uma sensibilidade rara para tentar entender o fenômeno da arquitetura popular por meio de um olhar menos etnocêntrico que, em geral, tem sido regra na sua tradição teórica.

No entanto, uma obra pioneira que pretende abordar um fenômeno tão difuso, indo além ao tentar uma explicação culturalista e étnica para a especificidade da arquitetura brasileira, certamente terá algumas questões para as quais a tradição antropológica, no seu longo acervo de experiências etnográficas e estudos dessas habitações, poderá contribuir de maneira significativa.

Nesta primeira parte do trabalho, focalizaremos as categorias que estão presentes nesta narrativa, como uma espécie de etnografia desta. Optamos por iniciar a discussão pela categoria “brasileira” que, a nosso ver, é mais “simples” para a crítica, pois carece, na obra, de um esforço conceitual mais cuidadoso. Começaremos por ela, para depois partirmos para as categorias mais caras a nós, a saber: “popular”, “erudita” e outras.

3. As Categorias de Weimer

3.1. “Brasileira”

Em um dado momento do livro, Weimer nos dá um indício do que seria a arquitetura “brasileira”, dizendo: “comecei a me dar conta do monumental atraso em que nos encontramos no estudo dessa forma de arte em nosso país” (WEIMER, 2005:XXXIX). A isso, soma-se outra declaração na qual ele menciona a tipologia “*cubata* de planta quadrada”**[3]** e afirma que esta não será estudada na presente obra, pois “seu interesse para a arquitetura brasileira é irrelevante”. E justifica: “essas formas não foram encontradas em nosso país” (WEIMER, 2005:129). Por fim, nomeia um dos subtítulos da obra de “Como mora o povo brasileiro”, o que nos leva primeiramente

a crer que o critério usado por Weimer para qualificar a arquitetura “brasileira” seja a ocorrência dela no país[4]. No entanto, em outro momento, ele se propõe a tratar a tipologia dos “ganguelas”[5] que apesar de “sua arquitetura residencial não ter similar no Brasil [...] deixaram algumas influências em nosso país” (WEIMER, 2005:130). Além disso, ele afirma: “nosso objetivo é examinar a diversidade das adaptações que a população brasileira foi capaz de fazer ao longo de sua história e na atualidade” (WEIMER, 2005:3).

Isto nos faz crer no seguinte esquema classificatório geral: existem as tipologias estrangeiras – quer tenham ou não “influência” sobre as tipologias nacionais; e as nacionais propriamente ditas, que prescindem ocorrer no território nacional. São mencionados, porém, muito pontualmente, os “sobrados brasileiros” encontrados na África. No entanto, o autor não elabora uma teoria sobre como e se a arquitetura brasileira “influencia” outras arquiteturas e se é também passível de exportação[6]. Apenas põe a questão:

Convém ainda ressaltar a existência, ao lado dos sobrados ‘portugueses’, de outros, chamados de ‘brasileiros’, por sua semelhança externa com os das cidades litorâneas nordestinas. Eles seriam o resultado das influências de comerciantes brasileiros que lá se estabeleceram em razão do tráfico negreiro. Ou seriam realizações de ex-cativos que retornaram a sua origem depois da abolição, como consta ter acontecido na Nigéria? (WEIMER, 2005: 119)

Apesar disso, é difícil interpretar os limites do que seria a categoria “brasileira” para este autor – que consta, inclusive, no título da obra, já que não desenvolve claramente a conceituação do que ele entende por “arquitetura brasileira”.

Todavia, se analisarmos profundamente o significado da categoria “brasileira” para Weimer, chegaremos à conclusão de que ele opera com a “mais poderosa força cultural do Brasil” (DAMATTA, 1987:69). Ou seja, a auto-concepção do povo brasileiro enquanto um povo marcado pelos hibridismos físico, moral e cultural de três raças básicas – negra, indígena e branca. E “[...]é essa fábula que possibilita visualizar” sua “sociedade como algo singular” (DAMATTA, 1987: 69). Nas palavras de Weimer:

Resumindo, desse caldo de cultura, resultou um produto híbrido com duas faces opostas: uma pública, oficial, erudita, materializada no uso da língua, vestimentas, religião, administração pública portuguesa, que se contrapunha a outra domiciliar, em que os modos de vida de origem berbere (ou moura) se harmonizavam com a culinária, usos e costumes africanos e indígenas. É claro que essa oposição nem sempre implicava exclusão. A senhora branca ensinava as mucamas a fazer rendas de bilro; com as índias aprendeu o preparo da tapioca e com as negras, o uso do azeite-de-dendê. Se o negro aprendeu com o seu senhor a se expressar em português, este aprendeu com aquele o gingado dos ritmos dos atabaques. Lamentavelmente, o índio não conseguiu ensinar a seu senhor sua maior virtude, que era a convivência harmônica com a natureza, mas isso não quer dizer que tenha falhado em toda a linha: pelo menos conseguiu convencê-lo a tomar um banho diário e a dormir na rede (WEIMER, 2005: XXV)

E, por consequência lógica, já que para Weimer a arquitetura é “um fenômeno eminentemente cultural” (WEIMER, 2005: XXI), a arquitetura brasileira também seria, por esse motivo, igualmente singular: “[...]temos em nosso país uma variedade de influências culturais de tal magnitude como poucos países do mundo a possuem.” (WEIMER, 2010)

3.2. “Vernacular”, “popular”, “erudito”, “miseráveis”

Diferentemente do que acontece com a categoria “brasileira”, há uma preocupação mais rigorosa com as categorias “popular” e “erudito”, pois se percebe um grande esforço teórico em defini-las. Weimer utiliza a categoria “popular” em substituição à categoria “vernacular”, comum entre os arquitetos, mas que, segundo ele, não daria conta, a partir de estudos etimológicos da palavra, de corresponder ao seu objeto, pois esta estaria impregnada de um sentido nacional livre de “estrangeirismos”. Ele prefere, então, a categoria “popular”, de origem latina, pois esta designaria “o conjunto dos cidadãos que excluía, por um lado, os mais privilegiados, os patricios a quem estava reservada a representação no senado, e, por outro lado, os menos afortunados, a plebe, dos despossuídos” (WEIMER, 2005:XL). E justifica: “Essa definição parece ser extremamente atual e feliz: exclui a arquitetura realizada para as elites – denominada *erudita* - e a dos excluídos em que, modernamente, se tem usado o termo *favela* e outros termos associados.” (WEIMER, 2005:XL, grifos do autor).

Gostaríamos de atentar para essa exclusão das construções em favelas como não sendo exemplares de arquitetura popular. Segundo Weimer, fazer isso seria estar “confundindo [popular] com a miséria” (WEIMER, 2005:XLVII). Cabe acrescentar que, acerca disso, o autor retoma adiante: “Cumpra ressaltar, porém, que nem toda favela é produto da miséria e do abandono” (WEIMER, 2005:38).

A pergunta, na perspectiva de uma resenha crítica aqui, seria: Afinal de contas, a arquitetura de favela é ou não arquitetura popular? A que classe, nos termos de Weimer, a favela pertence?

Após fazer essa diferenciação teórica e também metodológica do objeto pretendido, ele dá outros indícios: “as casas de maiores dimensões, a rigor, extrapolariam as metas deste trabalho, porque elas não devem ser enquadradas na arquitetura popular, mas em uma classe mais elevada” (WEIMER, 2005:199). Weimer, neste trecho, parece até surpreendentemente, querer insinuar que a arquitetura popular seja de uma classe menos elevada, sem, no entanto, explicitar qual significado está assumindo em “classe” e “elevada”. Ele também diz que não é proposta do trabalho “[...]examinar a arquitetura palaciana, mas a produzida pelo povo” (WEIMER, 2005:137).

A partir dessas averiguações, seria possível elaborar o seguinte esquema nativo:

Arquitetura erudita

Arquitetura popular

Arquitetura dos miseráveis

Lembrando que ainda assim, para o autor, “é difícil estabelecer uma separação clara entre o que poderia ser qualificado de ‘erudito’ e de ‘popular’” (WEIMER, 2005: 82). A nossa pergunta é se esse empreendimento é realmente possível.

3.3. “Estética”, “funcionalidade”

A chamada “arquitetura popular”, no entanto, não se limitaria, segundo o autor, em sua classificação, ao fato de ser produzida e consumida por um segmento, extrato ou classe social, “aquela que é própria do povo e por ele é realizada” (WEIMER, 2005: XLI). Para ele, há os condicionantes estéticos e funcionais para que uma construção assim possa ser classificada. Diz que “o equacionamento da arquitetura popular não poderia se reduzir a uma apreciação de suas qualidades plásticas, conquanto nessas manifestações as características funcionais e – principalmente – construtivas são bem mais preponderantes” (WEIMER, 2005: XL). E nesse exercício classificatório de estabelecer diferenças entre a arquitetura popular e a arquitetura erudita, o autor insiste: “a arquitetura obviamente erudita – parte do princípio de que está sujeita a uma intenção plástica” razão pela qual “a técnica é escolhida entre as diversas opções que permitem realizar os objetivos plásticos propostos” (WEIMER, 2005: XLII). Ao passo que, à arquitetura popular “acontece exatamente o contrário: a forma plástica é o resultado – entre outros – da técnica e dos materiais empregados” (WEIMER, 2005: XLII). Por isso que, segundo Weimer, a arquitetura popular seria “evidente por si própria” (WEIMER, 2005: XLII).

Em outro trecho, ele insiste na tese: “as influências recíprocas entre as manifestações erudita e popular se caracterizam por uma complexidade bem maior, pelo simples fato de se tratar de dois universos em que as regras seguem geratrizes completamente diferentes”. E continua: “Enquanto a arquitetura popular tende à satisfação de necessidades imediatas, as manifestações eruditas se caracterizam por uma preocupação mais acurada das características estéticas” (WEIMER, 2005: 286). No entanto, no contato com algumas casas de comunidades africanas – os augus, aucas, igalas e nsucas – Weimer encontra mais um problema em seu sistema classificatório:

Uma rica decoração em relevos moldados e/ou esculpidos e pintados pelo lado externo, o da rua, é protegida por uma arcada circundante formada por pilares de barro.[...]O acabamento da casa e sua decoração abundam em sua variabilidade. [...] A exuberância decorativa não corresponde às limitações das técnicas construtivas (WEIMER, 2005: 148).

Como se vê nestas e em outras “arquiteturas não-acadêmicas”, como a “arquitetura indígena” do Sudeste Asiático, descritas pela antropóloga Rosana Waterson (2009), é que a dimensão estética é uma dimensão fundamental, mobilizadora e, por vezes, enormemente elaborada, não estando, portanto, restrita à “arquitetura erudita”.

Assinala-se, na reflexão do autor, esse antagonismo absoluto - estética *versus* funcionalidade – quase como um jogo de soma zero. No pensamento popular, a dimensão estética é uma preocupação constante e a funcionalidade dos espaços pode ceder a esta dimensão em variados graus nas habitações autoconstruídas pelo segmento popular. Podemos citar aqui alguns dados de nosso próprio trabalho de campo sobre o tema[7], que mostram que sujeitos do segmento “popular”, como a empregada doméstica Céia, na reforma de sua casa em Engenheiro Pedreira, Rio de Janeiro, que optou por dar prioridade a reformas de pisos, pintura etc. Ela enfatiza a “necessidade” de se ter uma cozinha “bonita” e “limpa” para receber convidados. Obras narradas por ela como mais relacionadas a preocupações estéticas que propriamente funcionais ou estruturais – como as obras de contenção das águas do rio que corre próximo à sua casa e que, em determinadas épocas, transborda - mesmo havendo necessidade destas últimas, segundo a informante. Outro exemplo etnográfico é da casa de Carlinhos e Cremilda, no Mendanha, Rio de Janeiro, em que se destruiu um quarto no quintal, apto à moradia, sem quaisquer motivos que não a dimensão estética de um quintal livre. Por último, o livro *Architecture without architects*, de Bernard Rudofsky traz alguns exemplos de construções vernáculas na Índia e em Portugal, que ele acredita representar uma “arquitetura de tipo sem função” (RUDOFSKY, 1977).

Essa oposição estabelecida no mito pode ser uma re-significação inconsciente da metáfora do engenheiro e do *bricoleur* do antropólogo Lévi-Strauss, que Weimer, na universidade, pode ter tido contato (se não direta, talvez indiretamente)[8]: o primeiro (o arquiteto) seria o “engenheiro”; ou seja, este pensa primeiro a função e a forma e, a partir daí, produz os materiais necessários e convenientes. Por outro lado, o “*bricoleur*”, aqui na imagem do construtor popular, seria aquele que, condicionado pelos materiais disponíveis, produz um objeto que é um retalho de outros objetos transladados de suas funções originais. Na perspectiva levistraussiana, não se deve levar essa analogia a extremos, pois se entende que o “engenheiro” não é o tipo exclusivo da arquitetura erudita, e que o *bricoleur* não é o tipo exclusivo da arquitetura popular ou de qualquer outra “arquitetura” ou construção, mas que ambos são modos de se construir e que podem perfeitamente variar no seu grau de uso tanto em uma “arquitetura” quanto em outra(s), inclusive operando simultaneamente. Afinal de contas, o arquiteto e o construtor popular estão, de maneiras distintas, condicionados pelos materiais, pelos modelos e conhecimento disponíveis em seus meios. E assim também ocorre com suas possibilidades criativas de deslocar certos materiais para composições inéditas.

3.4. “Simplicidade”

As características distintivas entre ambas “arquiteturas” não param por aí. Uma outra característica da arquitetura popular seria, segundo Weimer, sua “simplicidade”[9] que se configuraria pela utilização de materiais fornecidos pelo meio ambiente. Diz ainda que ela “sempre mantém uma vinculação estreita com a natureza, em virtude das limitações econômicas às quais está sujeita” (WEIMER, 2005:XXI).

Do ponto de vista empírico, está por se descobrir uma “arquitetura” que não seja em qualquer grau devedora dos recursos fornecidos pelo meio ambiente para a sua confecção. Sugerir que a simplicidade está no vínculo com o uso da matéria prima em seu estado quase natural é uma pressuposição evolucionista de que a tecnologia empregada na transformação do barro ou da terra em revestimento nas construções de pau-a-pique é menos sofisticada que o uso do barro para a construção de tijolos ou que o emprego da terra “requer pouca energia de elaboração” (WEIMER, 2005:250). E fazer isso é, novamente, pressupor uma superioridade tecnológica da construção de alvenaria sobre a construção de pau a pique, como se esta fosse um estágio anterior e necessário ao surgimento daquela, quando, na verdade, trata-se apenas de especializações do construir distintas que pressupõem, em ambas, trabalho intelectual. Esta mesma elaboração evolucionista aparece também quando o autor relaciona a escravidão dos índios ao seu suposto “limitado desenvolvimento tecnológico” [10].

Entretanto, essa atribuição de “simplicidade” dada aqui à “arquitetura popular” não é hegemônica na comunidade dos arquitetos e entra em confronto com uma concepção oposta da “arquitetura popular” (pelo menos no caso, do “modernismo popular” descrito por Lara), entendida como reveladoras de “signos mais complexos e mais híbridos que os modelos mais ricos nos quais se inspiram” (LARA, 2009:176).

3.5. “Adaptabilidade”, “criatividade”

Uma quarta e uma quinta característica da arquitetura popular seriam, segundo Weimer, sua “adaptabilidade” e “criatividade”. Sobre a primeira, o autor contrapõe à arquitetura erudita, que estaria apenas interessada em seguir modelos do “*architectural business* internacional” (WEIMER, 2005:XLII), o que nega do ponto de vista lógico (opositor), mas não nega – no plano argumentativo - que esta arquitetura (erudita) seja necessariamente sem criatividade ou não adaptada, como, exemplo erudito, a modernista Casa das Canoas, de Niemeyer [11].

Sobre esta segunda característica, o argumento do constrangimento dos padrões eruditos, tanto da forma como dos materiais em contraposição às supostas liberdade e criatividade da arquitetura popular, parece ter sentido lógico. No entanto, se pensarmos que os recursos econômicos injetados na “arquitetura erudita” dão a esta uma margem de criatividade significativa, não só para conceber as formas e escolher sítios, mas principalmente, para a utilização de uma ampla gama de materiais, seria lógico também colocar ambas as “arquiteturas”, com suas facilidades ou dificuldades, mais em uma posição de equilíbrio e semelhança que de distinção.

3.6. “Tradição”

Segundo Weimer, uma sexta especificidade da arquitetura popular “salvo condições de excepcionalidade, como fenômenos de força maior, em que as migrações são exemplos típicos – é o resultado de uma evolução multissecular e de profundo respeito às tradições culturais do grupo” (WEIMER, 2005:XLIII). Tendo observado o próprio paradoxo que criou, Weimer se defende:

Essa característica – aparentemente – se opõe à da criatividade anteriormente citada. Mas, de fato, uma não exclui a outra: em situações estáveis da sociedade, ressalta seu espírito conservador; em situações de rápidas transformações, ela se reveste de uma rara capacidade de adaptação. (WEIMER, 2005:XLIII) [12]

3.7. “Autoria”, “procedimentos construtivos”, “linguagens em voga”, “adequação empírica”

Por último, a arquitetura popular, segundo Weimer, se caracterizaria “pela falta de conhecimento da autoria de seu projeto, pelos procedimentos construtivos, por seu desapego às linguagens em voga e por sua adequação empírica nos meios físico e social nos quais foram geradas” (WEIMER, 2005:295).

Tendo sido a primeira característica (da fala precedente) inédita na narrativa de Weimer até então, comecemos por ela. Importa dizer que para a falta de conhecimento da autoria da construção popular é que existe o método etnográfico, que vai a campo investigar esses sujeitos supostamente anônimos, responsáveis muitas vezes, simultaneamente, pela concepção, construção e habitação da casa. Neste momento, percebe-se que essa distinção estabelece uma certa oposição nós/outros, em termos metodológicos, entre os arquitetos e os antropólogos. A segunda característica, sobre os procedimentos construtivos diferenciados, parece não ser totalmente eficaz quando o próprio Weimer afirma uma “continuidade de procedimentos” (WEIMER, 2005:199-201) entre a arquitetura popular e erudita. Sobre a terceira característica do mesmo parágrafo, a saber, “seu desapego às linguagens em voga”, Weimer se contradiz ao declarar que “Ao longo do tempo, essas construções [populares] passaram por um extenso processo de evolução que acompanhou as estilísticas da arquitetura erudita, dentre as quais a utilização de lambrequins ou sinhaninhas[...]” (WEIMER, 2005:246). E, por último, para a quarta característica deixamos como exemplo de contradição a já mencionada Casa das Canoas, de Niemeyer e tantas outras propostas arquitetônicas dentro da recente noção de “*Green Building*” [13].

3.8. “Influência”

“Deixar marca” (WEIMER, 2005:85), “contribuição” (WEIMER, 2005:84), “transferência” (WEIMER, 2005:82) são algumas das formas que a categoria “influência” assume na obra de Weimer. A categoria “influência” é do ponto de vista científico extremamente difícil de operar e mesmo nas classificações nativas encontra dificuldades. Como mensurar as influências, por exemplo, de uma cultura em outra ou de uma tradição arquitetônica em outra? Weimer faz isso à

exaustão. Ele consegue perceber, a partir de traços externos (como detalhes estéticos) ou materiais construtivos ou pelas técnicas construtivas, como uma arquitetura tem “influência” de outra ou sobre outra. Sem dispensar para essa tarefa um enorme esforço intelectual e reconhecendo, por vezes, a impossibilidade desse empreendimento. Usemos dois exemplos, dentre muitos possíveis: “A grande contribuição dos germanos para a arquitetura popular ibérica foi a introdução das estruturas de enxaimel.” (WEIMER, 2005:85) E prossegue:

No Brasil, no entanto, é mais comum encontrar cunhais de madeira que sustentam o frechal. Este é colocado *a posteriori*, visto que, em virtude dos grandes vãos, descarrega sobre a alvenaria das paredes, o que obviamente implica que a estrutura não possa mais ser classificada como enxaimel (WEIMER, 2005:87)

Essa e outras elaborações nos incitam a pensar sobre os limites entre classificar algo como dotado de influência e algo que seja, como propõe Weimer, “autóctone” [14].

Em outro momento, “como exemplo da transferência dessa tradição [ibero-romana] para o Brasil, pode-se apresentar a capela de Nossa Senhora do Socorro, da fazenda do Socorro, na Paraíba, com suas colunas etruscas” (WEIMER, 2005:82). Os problemas que surgem dessa afirmação, quem nos traz é o arquiteto Francisco Dias de Andrade, numa resenha crítica à obra de Weimer:

Um exemplo que esclarece essa crítica é a passagem em que Weimer trata das contribuições ibero-romanas à arquitetura brasileira. De acordo com ele, as colunas etruscas de nossas capelas ou as pilastras de nossos sobrados são uma contribuição direta da arquitetura romana para as formas de construir brasileiras. Assim, o autor estabelece uma continuidade entre o Brasil colonial e a Roma antiga que nunca existiu. Se há colunas etruscas no Brasil do século XVII, isso se deve muito mais ao Renascimento espanhol, que introduziu novamente a linguagem clássica em Portugal após mil anos de esquecimento do que uma pretensa continuidade da tradição romana de construir. (ANDRADE, 2006)

Essas afirmações das “influências”, típicas de um pensamento difusionista, dão margem ao que o arquiteto citado chama nossa atenção: o estabelecimento de continuidades em um espaço e tempo irrealis e inacessíveis, que só podem ser conectados por especulações lógicas. Lévi-Strauss também nos elucida acerca desse pensamento difusionista, diz ele: “designa-se arbitrariamente um tipo, dentre todos os que são fornecidos pela experiência, e faz-se dele o modelo, ao qual se trata de ligar todos os demais, por um método especulativo” (LÉVI-STRAUSS, 2008:23).

Esse debate acerca da categoria “influência” nos traz para a questão do suposto “diálogo” entre as arquiteturas popular e erudita.

3.9. O “diálogo” entre as arquiteturas

Saiamos agora da tentativa de Weimer em estabelecer os limites de uma e outra arquitetura, a fim de delimitar seu objeto. Esse empreendimento parece não ter sido tão bem sucedido visto que ele, ao longo do texto e ao fim, põe em cheque diversas vezes tal separação: “um viés ainda pouco

explorado é o dos limites que separam a arquitetura popular da erudita (se é que realmente existem)” (WEIMER, 2005:313)[15]. Realmente fica perceptível em todo o livro uma dificuldade em abordar somente a “arquitetura popular”. Isto se confirma nos vários outros exemplos – diga-se de passagem, assumidos pelo autor (WEIMER, 2005:XLVI) – de “arquitetura erudita” incluídas na obra, que justificaria sua inclusão, por se tratarem de “uma continuidade de procedimentos que extravasam os purismos do rigor acadêmico” (WEIMER, 2005:199-201) ou pela “perfeita continuidade técnica, formal e construtiva” (WEIMER, 2005:XLVI).

Como já vimos, o diálogo entre as arquiteturas “popular” e “erudita” evidencia contradições do pensamento deste *bricoleur*. Pois ora se desvaloriza a “influência”, dizendo que se a arquitetura popular não é evidente por si mesma: “[...] é o resultado de imitações da arquitetura erudita e, portanto, de pouca autenticidade” (WEIMER, 2005:XLIII), ora ele proclama elogiosamente a “adaptação sem abrir mão da coerência formal herdada da tradição clássica no respeito às proporções e regras de simetria” (WEIMER, 2005:175). Ou ainda, “Ao longo do tempo, essas construções [populares] passaram por um extenso processo de evolução que acompanhou as estilísticas da arquitetura erudita, dentre as quais a utilização de lambrequins ou sinhaninhas[...]”(WEIMER, 2005:246), e, por fim, para justificar a inclusão de exemplares eruditos, diz que o fez porque a “arquitetura erudita” seria “uma continuidade de procedimentos” (WEIMER, 2005:199-201) da “arquitetura popular”. Isso se dá porque o método tipológico engessa demasiadamente as categorias e não dá conta da imensa variabilidade dada no campo. De fato, os arquitetos tem dificuldade de tratar desse diálogo entre a “arquitetura erudita” e a “popular”[16]. No entanto, assinalamos que a oposição tipológica feita pelo autor pode ser repensada como uma oposição classificatória usada pela comunidade dos arquitetos (e bastante difusa em diversos segmentos sociais).

Como já antecipamos, não é nosso objetivo abolir as categorias “popular” e “erudito”, retirando seus aspectos distintivos, contanto que se esclareça que elas servem estritamente no discurso, numa elaboração cosmológica de parte da comunidade dos arquitetos e outros segmentos próximos. Não se tratando de uma oposição ontológica, mas sim, no máximo, de natureza metodológica. Nesse sentido, suspeita-se, tanto na antropologia quanto na arquitetura, que a própria categoria “arquitetura” não seja eficaz para descrever os fenômenos por ela descritos. Em ambas as disciplinas, vislumbram-se o uso da categoria “ambiente construído” (ANTOGINI, 1991; LAWRENCE, 2009.), por ser supostamente menos carregada de significações e de tradição enquanto disciplina ocidental.

Um enfoque estrutural volta sua análise não para as tipologias que são por natureza, estáticas e delimitadas, mas para os sistemas de relações e transformações. Em outras palavras, trata de desvendar a função simbólica por meio da análise do discurso nativo, ao passo que o método tipológico tenta apenas classificar, aplicando categorias científicas ou nativas para confecção e engessamento dos tipos, o que gera enormes contradições. Porém, o pensamento

tipológico inscrito como prática tradicional dessa comunidade de arquitetos[17] será discutida a seguir.

4. Pensamento tipológico

O método tipológico empregado por Weimer consiste em estabelecer arbitrariamente um tipo “original”, ou “primitivo”, ou “tradicional” ou “mais simples”, por meio da identificação de uma série de traços externamente definidos. Utilizaremos o exemplo, dado por Weimer, das “casas de mocambo”. Diz ele: “A forma da casa com uma porta, uma janela e um só compartimento é a forma mais simples dessa tipologia” (WEIMER, 2005:220). A partir dessa forma “mais simples”, haveria, segundo Weimer, variações: “As tipologias se tornavam mais variadas quando a casa recebia divisões internas. A mais simples é aquela em que se coloca uma parede com uma porta dividindo a casa transversalmente no meio.” Prossegue o autor, no exercício de classificação evolucionista, por um suposto processo de complexificação: “Uma forma pouco mais complexa de divisão interna era a do dormitório específico que pode ser obtido pela colocação de uma parede longitudinal sob a cumeeira arrematada por outra transversal no meio da casa.” E continua: “Uma forma pouco mais complexa era a da individualização de uma sala dianteira separada de uma cozinha [...] por meio de um quarto e ligadas entre si por um corredor lateral.” Por fim, Weimer descreve uma outra forma: “Uma solução ainda mais complexa seria a da colocação de dois ou mais quartos enfileirados entre a sala e a cozinha ou comedor, dependendo do tamanho e das posses do proprietário” (WEIMER, 2005:221).

No entanto, toda essa variação do “*layout*”[18] não parece pôr em risco o fato de todas elas serem do tipo “mocambo”. O “problema” existe quando outros traços da tipologia mocamba são negligenciados na construção, o que gera um problema lógico na classificação:

Um fator intrigante é a quantidade de janelas encontradas nessas casas. Embora haja casas sem uma única janela, a regra é que cada compartimento tenha a sua, por menor que seja. Por vezes a adesão a um número maior de janelas pode ser observada, o que possivelmente tem a ver com as condições climáticas locais (WEIMER, 2005:221).

Poderíamos acrescentar outros exemplos encontrados na obra. Diz ele que “Pereira (apud. 1966, p.79) garante que essa forma de embarcação é de origem indígena (paumaris, do Alto Purus), o que é discutível, por se uma construção, por assim dizer, ‘óbvia’, encontrada em todo o país” (WEIMER, 2005:66-67). Ou ainda para ficarmos em um exemplo de “arquitetura indígena”:

A característica das casas indígenas é a sua construção integral com materiais vegetais. Isso tem levado alguns autores apressados a identificar qualquer tipo de construção vegetal como sendo de influência indígena. Não são raras, porém, as construções africanas que também utilizam esse expediente. É necessário ter muito cuidado nessas qualificações. Em primeiro lugar é preciso atentar para a etnia dos ocupantes (WEIMER, 2005:58).

Essas confusões são facilitadas pelo privilégio que é dado pelo autor (e, acreditamos, pela comunidade dos profissionais de arquitetura que se dedicam à “arquitetura popular”), às tipologias e não às categorias nativas. Mostra-se claramente um método dedutivo precário, a consideração de um tipo por um ou mais traços característicos só poderia propiciar tais desencontros. Aliás, outro desencontro seria só levar em consideração a etnia dos ocupantes[19], pois como nos ensina o próprio Weimer, em nota, o emprego de uma técnica não se limita a seus descendentes (WEIMER, 2005:88).

5. Considerações finais

5.1. Arquitetura Popular Brasileira enquanto mito

Ao longo deste artigo, defendemos a ideia de que podemos ler *Arquitetura Popular Brasileira* como uma espécie de mito de origem da chamada “arquitetura popular” elaborado a partir do ponto de vista dos profissionais de arquitetura. Parece-nos que esta narrativa em especial começa a ganhar ressonância, pois não só nós, na antropologia, estamos nos debruçando sobre ela, mas o mesmo fenômeno ocorre entre arquitetos, folcloristas, geógrafos e historiadores. Nestes grupos profissionais, portanto, também ocorre processos de re-significação e novas narrativas começam a surgir. Isso abre caminho para um novo campo de pesquisa, a saber, o estudo das “arquiteturas” – no plural. Tal fato consagra o objetivo ideológico de Weimer ao propor uma maior abertura das faculdades brasileiras às manifestações populares.

5.2. O sistema classificatório de Weimer

Uma análise das categorias usadas por este autor nos permite levantar a hipótese de que essa oposição “erudito” e “popular” se correlaciona respectivamente com uma série de outras oposições no sistema lógico dos arquitetos. Portanto “erudito” e “popular” se correlacionam respectivamente com “complexo” e “simples”, “inautêntico” e “autêntico”, “projeto” e “processo”, “estética” e “função” e principalmente com a oposição fundamental “nós” e “eles”.

Todo o sistema classificatório de Weimer que demonstramos à exaustão ser precário e aparentemente ilógico só o é se analisado, como fizemos, no nível diacrônico de análise. O que queremos dizer é que o conjunto de suas categorias forma um todo coerente e faz sentido no que poderíamos chamar de “a cosmologia dos arquitetos” (ou de uma parte destes). Por exemplo, opera-se com valoração positiva e negativa para a categoria “popular”, a depender da função que esta categoria opere na narrativa. Vejamos:

POPULAR	
CONCEPÇÃO ROMÂNTICA[20]	CONCEPÇÃO CRÍTICA[21]
“TRADIÇÃO”, “AUTÓCTONE”,	“LIMITADO DESENVOLVIMENTO

"SIMPLICIDADE"	TECNOLÓGICO" / "ACULTURAÇÃO" / "POUCA AUTENTICIDADE"
É "ARQUITETURA POPULAR" / É PATRIMÔNIO	"MERA CONSTRUÇÃO" / NÃO É PATRIMÔNIO / "CHAGA"
EX: "CASA DE MARUBO"	EX: "BARRACOS" (DE FAVELA)

Todas essas categorias estão sendo todo o tempo acionadas para dar conta de uma variabilidade enorme no campo, o que, do ponto de vista científico, claramente falha. Mas do ponto de vista dessa cosmologia nativa, de elaborar a oposição "nós" e "eles", "inautêntico" e "autêntico" etc., o caráter mítico desse discurso dá conta dos problemas que se propõe resolver. O fato de, aparentemente, encontrar alguma ressonância entre os arquitetos é uma prova disso [22].

5.3. Como opera a categoria "patrimônio" em Weimer

Uma questão que merece destaque é sobre como nos discursos, dessa comunidade de arquitetos (que elabora o tema da "arquitetura popular"), há um intuito, na maioria das vezes inconsciente (mas também, por vezes, consciente e explícito [23]) de preservação desses objetos, a exemplo os materiais e técnicas de construção, composições arquitetônicas, sítios etc. Este discurso de patrimonialização, como frequentemente ocorre, está repleto de "retórica da perda" (GONÇALVES, 2002). Ou seja, o discurso sobre como o "objeto popular" está sempre em vias de desaparecer, perdendo para formas, técnicas e materiais "modernos" ou "não-tradicionais". Podemos encontrar com recorrência esse discurso no livro de Barreto, por exemplo (BARRETO, 2010:23, 27, 76, 111, 119).

Importante salientar que entendemos que "patrimônio" é uma categoria universal do pensamento humano e que na comunidade dos arquitetos adquire um determinado contorno semântico. Em alguns casos, "a proposta é no sentido de 'registrar' essas práticas e representações e de fazer um acompanhamento para verificar sua permanência e suas transformações" (GONÇALVES, 2007) e em outros, a proposta é o tombamento físico das construções. Ou seja, trata-se de duas concepções de patrimônio: a primeira voltada para a imaterialidade – onde se inscrevem as técnicas, os hábitos e rituais populares da/na construção, e pela qual se luta pelos registros [24]; e a segunda voltada para a materialidade, em que se nota um apelo às autoridades públicas para o tombamento de certas edificações por supostos valores históricos e estéticos, ou pelo seu "valor arquitetônico" [25].

Ainda sobre a questão da rigidez que um registro patrimonial é capaz de impor, retomamos a observação de Weimer, quando este, em certo momento, diz que são perceptíveis "as influências

indígenas” em determinadas habitações, pela presença de um bananal e justifica que, a banana mesmo que de origem asiática teve seu cultivo totalmente absorvido pela cultura indígena (WEIMER, 2005:62). Ou seja, o autor assume, inconscientemente, acertando, dessa forma, que a absorção de uma técnica estrangeira (o cultivo da banana) pelos indígenas não suspende sua identidade indígena ou não os torna menos indígenas. Essa lógica de abdicação de uma noção de “pureza original” não é, porém, acionada sempre pelos integrantes dessa comunidade de arquitetos para a “arquitetura popular”, que operam quase todo o tempo com a noção de preservação das técnicas e materiais tradicionais.

5.4. A importância da perspectiva antropológica sobre o tema da “arquitetura popular”

Antes de tudo, discute-se atualmente na antropologia o uso dos termos “ambiente construído” ou “forma construída” no lugar de “arquitetura”. Entende-se que a categoria “arquitetura” estaria muito vinculada a um determinado fenômeno e a um campo específico do conhecimento ocidental e que, portanto, se não expandida em seus significados, tornar-se-ia incapaz de dar conta do vasto fenômeno humano do construir, seja para fins de habitação, de reza, de comércio, de multiuso etc.

No entanto, os primeiros estudos antropológicos não tinham o principal interesse nas formas construídas. Estas formas eram descritas etnograficamente apenas para evidenciar ou confirmar as hipóteses cosmológicas suscitadas pelos autores. Entendia-se a casa, ou os demais ambientes construídos, como expressões diretas de uma visão de mundo nativa, como uma metáfora.

A percepção da arquitetura enquanto dotada de agência é mais recente. Segundo essa concepção, os ambientes construídos agiriam diretamente sobre os seres humanos manipulando desde suas concepções de mundo, percepções estéticas, comportamentos individuais e organização familiar e social até suas concepções de privacidade. Em outras palavras, os ambientes construídos não só seriam produzidos pela sociedade, mas também produziram a própria sociedade (ANTOGINI, 2008).

Porém, o interesse antropológico especificamente na arquitetura e na materialidade da cultura volta a crescer somente nas últimas décadas. Segundo alguns autores que se dedicaram ao estudo antropológico das chamadas arquiteturas primitivas e arquiteturas populares (ou “arquiteturas vernáculas”), apenas um percentual de aproximadamente 5% das casas construídas no mundo são obra de arquitetos profissionais (RAPAPORT, 1969). Esse dado aponta de modo eloquente para a relevância desse tema e a necessidade de entendermos os códigos sociais e simbólicos por meio dos quais diversos segmentos sociais empreendem os chamados processos de “autoconstrução”[26] de habitações.

Cabe à antropologia focalizar etnograficamente as atividades trabalho, produção e consumo envolvidos na construção, utilização e destruição de uma casa, sendo o objetivo não somente dar

conta das dimensões materiais e técnicas desse processo, mas considerá-los como parte integrante de um processo social e simbólico mais amplo, dentro do qual adquirem significados. Nesse sentido, a casa deve ser discutida etnográfica e analiticamente como uma categoria sociocultural, a partir da qual uma determinada população organiza seu mundo.

Portanto, a partir da descrição e análise de relações sociais e das categorias classificatórias do universo pesquisado, devem-se focalizar as formas pelas quais aquele segmento populacional ordena social e simbolicamente a “casa” como um espaço físico e moral, evidenciando em seus aspectos materiais uma determinada ordem sociocultural. 

NOTAS

*Estudante do último ano da graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Faz iniciação científica sob orientação do Prof. Dr. José Reginaldo Santos Gonçalves, com apoio do Laboratório de Antropologia da Arquitetura (Laares/UFRJ) e financiamento da FAPERJ. Iniciará, em 2012, o mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Contato: fpvmiguel@gmail.com

[1] Agradeço a generosidade de Laís Naufel nas várias revisões deste artigo.

[2] Talvez essa seja uma das mais significativas contribuições de Weimer.

[3] “As *cubatas* são quase sempre retangulares, de pau-a-pique, revestidos de capim ou barro” (WEIMER, 2005:129)

[4] Consultando outras fontes, em “Dicionário da arquitetura brasileira”, os arquitetos Lemos e Corona dizem que o intuito de elaboração do dicionário, entre outros, é o de colaborar “para a compreensão e o desenvolvimento dessa arte em nossa terra.” (CORONA, 1972) O que contribui com a tese de que a arquitetura brasileira é aquela que ocorre no território brasileiro.

[5] “Trata-se um povo agropastoril” (WEIMER, 2005:130) que vive “na costa sul de Angola” (WEIMER, 2005:129)

[6] Observação de Amanda Migliora, a quem eu agradeço.

[7] Esses dados são frutos de algumas entrevistas e visitas que realizamos em 2010 no âmbito dessa mesma pesquisa, paralelamente a leitura da obra de Weimer. Essas entrevistas tinham por finalidade averiguar informalmente e de maneira preliminar se as teses do livro correspondiam a realidade empírica. Nesse exercício, pudemos confirmar que algumas não correspondiam a realidade das chamadas “classes populares”, entre elas, a negação da dimensão estética enquanto fim.

[8] Acreditamos, inclusive, que dada as já citadas metodologias antropológicas executadas (etnográficas e etnológicas), uma linguagem que inclui categorias como “divisão etnográfica”(WEIMER, 2005:183), ainda que usada incorretamente, entre outras, e algumas leituras de fontes da tradição antropológica, como Freyre, Weimer tenha um contato significativo com a antropologia. Se não diretamente, talvez por meio da História, ainda que se considere um “historiador de segunda categoria” (WEIMER, 2008)

[9] A leitura que fazemos da atribuição feita pelo autor da “simplicidade” como característica da arquitetura popular é entendendo que por “simplicidade” haja uma valorização e não um demérito. O termo “simplicidade” não é aqui pejorativo, segundo nossa interpretação de Weimer. Acreditamos que essa categoria exprima um certo mal-estar da arquitetura atual pelas formas eruditas, que busca no popular a fonte de autenticidade que julga, este, possuir. Esta tese parece se confirmar com a postura crítica e depreciativa da modernidade encontrada em Rudofsky em seu clássico

“Architecture without architects” (RUDOLFSKY, 1977), no reconhecimento das premiações internacionais dada ao arquiteto Hassan Fathy pelo uso de terra em suas obras (WEIMER, 2005:250) e na “Apresentação” do livro, quando o arquiteto Geraldo Gomes da Silva diz: “Esse parentesco da arquitetura moderna com a popular vem sendo, aliás, revelado aos poucos.” (WEIMER, 2005:XIV)

[10] Weimer cai numa armadilha lógica, pois imediatamente após criticar as atribuições das categorias “selvagem”, “primitiva”, “atrasada” à cultura indígena, ele mesmo diz que seu desenvolvimento tecnológico é limitado, o que é uma concepção superada pela antropologia estrutural.

[11] Citada como “uma encantadora interação da natureza e arquitetura” (FLEMING, PEVSNER, 1977:189-190) O arquiteto Geraldo Gomes da Silva em certa medida contradiz Weimer, quando também faz essa aproximação da arquitetura popular à arquitetura erudita moderna.

[12] Parece-nos aqui que há uma predominância de conservadorismo na concepção da Arquitetura a respeito da arquitetura popular.

[13] Como os selos AQUA, LEED, PROCEL etc. concedidos às construções que respeitem rígidas normas ambientais.

[14] Autóctone significa “nativo”, “aborígene”, “que se origina da região onde é encontrado”, etc. Segundo Weimer, significaria também “sem interferência de outras culturas” (WEIMER, 2005:55).

[15] Além de declarações como “A questão dos limites entre os dois campos [erudito e popular] é muito difícil ou até impossível de precisar.” (WEIMER, 2005:286) e “é difícil estabelecer uma separação clara entre o que poderia ser qualificado de ‘erudito’ e de ‘popular’” (WEIMER, 2005: 82)

[16] Ver LARA, 2005, sobre o caso específico desse diálogo no modernismo brasileiro

[17] Ver FEFERMAN, 2009.

[18] Categoria nativa dos arquitetos que significa “disposição das coisas em planta (mobiliário, divisórias...)” dita a mim pelo estudante de arquitetura Zeh, em conversa particular.

[19] Apesar de Weimer começar a frase com um “Em primeiro lugar”, ele não apresenta adiante, quais seriam os próximos passos na identificação de tal tipologia arquitetônica.

[20] Categoria analítica, meramente ilustrativa para dar conta de uma concepção positivada.

[21] Categoria analítica, meramente ilustrativa para dar conta de uma concepção depreciativa e acusatória.

[22] A resenha de *Arquitetura Popular Brasileira* feita por Andrade (2006), as referências bibliográficas encontradas em Castells, S.I., a obra de Demis Barreto, em que Weimer contribui com a elaboração de capítulos inteiros, o convite feito a ele para integrar o Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul como membro efetivo e, por fim, nosso próprio trabalho, são algumas das razões para considerarmos que sua obra começa a circular em vários meios.

[23] “Trata-se de obras exemplares, que deveriam ser colocadas sob proteção estatal, especialmente a primeira, que corre um sério perigo de desaparecer por estar desativada” (WEIMER, 2005:192).

[24] Sendo o livro de Weimer e outros uma modalidade de registro.

[25] Categoria difusa, muito acionada por arquitetos e outros segmentos sociais próximos para qualificar determinadas construções, principalmente em discussões sobre preservação/destruição. Percebe-se nas falas desses vários grupos a possibilidade de objetos terem ou não o suposto “valor arquitetônico”.

[26] Categoria nativa dos arquitetos para construções que são erguidas por não-arquitetos, em que esses, frequentemente, morarão na edificação construída. Diz Werther Holzer (2010): “A população utiliza-se do processo de autoconstrução, valendo-se do seu saber empírico, e muitas vezes arriscando-se na aplicação de tecnologia das quais não tem o conhecimento apropriado.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Francisco Dias de. “Livro : Arquitetura Popular Brasileira” In : **SARÁO Memória e Vida Cultural de Campinas e Região**. S.I. : v.4, n.7, jun/jul, 2006. Disponível em: http://www.centrodememoria.unicamp.br/sarao/revista43/pdf/re_texto1.pdf. Acesso em : 28 nov. 2010.

ANTOGINI, G.; SPINI, T. “Arquitectura” In: BONTE, P.; IZARD, M. **Diccionario Akal de Etnología y Antropología**. Madrid: Ediciones Akal, 2008.

BARRETO, Demis Ian Sbroglia [et al]. **A arquitetura popular do Brasil**. Rio de Janeiro: Bom Tempo, 2010.

CASTELLS, Eduardo Jorge Félix. **Cultura popular e patrimônio cultural**. Disponível em: <http://www.ram2009.unsam.edu.ar/GT/GT%2033%20E2%80%93%20Processos%20de%20Patrimonializa%C3%A7%C3%A3o%20da%20Cultura%20no%20Mundo%20Contempor%C3%A2neo/GT33%20-%20Ponencia%5BCASTELLS%5D.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2010

CORONA, Eduardo; LEMOS, Carlos A. C. **Dicionário da arquitetura brasileira**. São Paulo: EDART, 1972.

DAMATTA, Roberto. “Digressão: A fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira” In: DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

FEFERMAN, Milton Vitis. Caos e ordem: origens, desenvolvimento e sentidos do conceito de tipologia arquitetônica. In: **Leituras em Teoria da Arquitetura**. Rio de Janeiro: Viana & Mosley, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo. **A Retórica da Perda**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

_____. O Espírito e a Matéria: o patrimônio cultural como categoria de pensamento. In: GONCALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios**. 1. ed. Rio de Janeiro: IPHAN, 2007.

HOLZER, Werther. “Casas” In: BARRETO, Demis Ian Sbroglia [et al]. **A arquitetura popular do Brasil**. Rio de Janeiro: Bom Tempo, 2010.

LARA, Fernando Luiz Camargos. Modernismo Popular: Elogio ou imitação? In: **Cadernos de Arquitetura e Urbanismo**, Belo Horizonte, v.12, n.13, p.171-184, dez. 2005.

LARAIA, Roque de Barros. “O determinismo biológico” In: **Cultura: um conceito antropológico**. Pp. 17-20. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

LAWRENCE, Denise. “Architecture” In: BARFIELD, Thomas (Editor). **Dictionary of Anthropology**. Blackwell Publishing, 2009

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Pensamento Selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

_____. “Etnologia e História” In: **Antropologia Estrutural I** [1958] Cap. 1. Pp. 23. Cosac&naify: São Paulo, 2008.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

RAPOPORT, Amos. **House form and culture**. New Jersey: Prentice Hall, Upper Saddle River, 1969.

RUDOFISKY, Bernard. **Architecture without architects**. London: Academy Editions London, 1977.

WATERSON, Roxana. **The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia**. S.I.: Tuttle Publishing, 2009.

WEIMER, Günter. **Arquitetura Popular Brasileira**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Inter-relações arquitetônicas Brasil-África** [2008] Disponível em: http://www.ihgrgs.org.br/artigos/Gunter_Brasil_Africa.htm. Acesso em: 27 nov. 2010.

[Retornar ao índice]

UMA REVISÃO DOS PERCURSOS TEÓRICOS E PRÁTICOS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

*Brena Costa Lerbach**

Cite este artigo: LERBACH, Brena Costa. Uma revisão dos percursos teóricos e práticos dos movimentos sociais. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p.51 - 66, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: www.habitus.ifcs.ufrj.br. Acesso em: 30 de dezembro de 2011.

Resumo: Este artigo realiza um breve apanhado dos percursos dos movimentos sociais, relacionando o campo empírico às concepções teóricas que o cercam. Com isso, tem como objetivo produzir reflexões sobre a abordagem acadêmica dada aos movimentos sociais na atualidade, tendo em vista sua substituição por outros objetos de pesquisa, tais como democracia participativa, ONGs e sociedade civil.

Palavras-chave: Movimentos Sociais; Redes; Ativismo; Sociedade Civil.

Os movimentos sociais consistiram em um dos fenômenos mais estudados nas Ciências Sociais de meados da década de 1970 até o início da década de 1990. Tal cenário era marcado pelo movimento pelos direitos civis americano, pelos movimentos feminista e ambientalista da década de 1970; e, pensando o Brasil, pelo cenário de efervescência das décadas de 1970 e 1980, quando lutas populares se erigiram contra a Ditadura Militar (1964-1985), a pobreza e a repressão.

No Brasil, após o período da redemocratização, passou-se a apontar, com certo desencanto, que os movimentos sociais haviam se burocratizado; virado partidos; desaparecido, devido ao atendimento das demandas reivindicadas; se empresariado ou assumido a prestação de serviços estatais, esmaecendo-se, assim, o espírito de inovação política que os caracterizava no período anterior. A partir das evidências empíricas da burocratização e do enfraquecimento dos movimentos, os teóricos deixaram de associar a inovação aos atores – os movimentos –, passando a associá-la a um lócus: a sociedade civil (ALONSO, 2009).

Essas mudanças de eixo conceitual dificultam a tarefa de observação e compreensão dos movimentos sociais na sociedade contemporânea. Onde estão e como atuam os movimentos sociais hoje? Torna-se uma tarefa confusa tanto localizá-los na realidade, quanto pensá-los conceitualmente; caindo-se num questionamento recorrente sobre o que são, afinal, movimentos sociais. Outro agravante deve-se à pluralidade de significados atribuídos ao termo, bem como ao fato de os mais variados tipos de ação coletiva serem classificados como movimentos sociais (GOSS e PRUDÊNCIO, 2004). Em que sentido eles se diferenciam das Organizações Não Governamentais

– ONGs, por exemplo? Uma rede formada por ativistas via internet para a defesa de uma determinada causa pode ser considerada um movimento social? Para Gohn (2010), estes e outros pontos permanecem como lacunas nas produções acadêmicas que abordam os movimentos sociais, por mais que tenham sido alvo de reflexões e debates entre os teóricos [1].

Dessa maneira, acreditamos que recuperar os percursos dos movimentos sociais pode ajudar a elucidar dificuldades práticas e conceituais. Pretendemos rever, de maneira breve, estes percursos, sustentando a hipótese de que a intensidade teórica acompanha a intensidade empírica, e vice-versa. Assim, relacionamos o “enfraquecimento” dos movimentos sociais que se deu na década de 1990 à sua subsequente substituição enquanto objeto de estudo. Com isso, temos o intuito de problematizar as dificuldades de apreensão teórica do fenômeno nos dias atuais. Por fim, apontaremos algumas tendências para os estudos sobre movimentos sociais no contexto contemporâneo, levando em consideração o mundo globalizado, as novas tecnologias de informação e comunicação (TICs) e as novas questões que se impõem.

1. Teorias dos movimentos sociais

Os movimentos sociais, hoje reconhecidos como objeto de estudo das Ciências Sociais, foram bem sucedidos em inscrever suas demandas na agenda contemporânea. De modo geral, podemos dizer que os movimentos promoveram mudanças nos valores, nos comportamentos, visões de mundo, nas leis e nas instituições. Suas reivindicações por vezes forjaram direitos. Assim, as ações dos movimentos contribuíram para a promoção de profundas mudanças na sociedade (ZALD, MORRILL e RAO, 2005).

O termo movimentos sociais foi empregado durante os anos 1960 para designar manifestações de um novo tipo que então surgiam: os movimentos feminista, ambientalista, dos direitos civis americano, pela paz, e outros. Antes, falar de movimento social era falar do movimento operário. Em função disso, outras formas de reivindicação (de grupos de natureza e propostas diferentes) eram excluídas das narrativas sobre os movimentos sociais (HOBSBAWM, 1981 *apud* DOIMO, 1995). Além disso, Alonso (2009) destaca que, no período precedente, da década de 1930 a 1960, a sociologia falava mais sobre o individualismo e a desmobilização, sendo a mobilização coletiva geralmente tratada como expressão irracional das massas.

Contudo, um novo cenário se descortinou na década de 1960. Mobilizações se proliferaram e ganharam grande visibilidade. Essas mobilizações também chamavam a atenção por serem diferentes do movimento operário. Eram ações coordenadas que aconteciam fora das instituições políticas, não se baseavam em classe e não tinham como objetivo tomar o Estado, buscando alcançar seus objetivos por meio da persuasão. Outra característica diz respeito ao tipo de reivindicação, que não estava mais voltada por excelência para os meios materiais e para a redistribuição de recursos, mas para questões “pós-materiais” (INGLEHART, 1971 *apud* ALONSO, 2009). Ganhavam espaço questões identitárias, demandas por reconhecimento, questões referentes

à qualidade de vida, ao comportamento, etc. Eram os chamados novos movimentos sociais. Assim, foi para identificar este tipo de movimento que o termo movimentos sociais passou a ser empregado (ALONSO, 2009).

Como novos fenômenos demandam novas explicações (ou, se não “novos”, em evidência), o período subsequente foi marcado por intensa produção acadêmica, observando-se um elevado número de trabalhos sobre o tema nos anos seguintes. Nesse sentido, na década de 1970 houve o surgimento das três principais correntes teóricas sobre os movimentos sociais: a Teoria da Mobilização de Recursos (TMR), a Teoria do Processo Político (TPP) e a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS).

A Teoria da Mobilização de Recursos surgiu nos Estados Unidos e estava preocupada com as transformações políticas do período. Pela primeira vez uma geração inteira de pesquisadores abordava os movimentos sociais como objeto de estudo central. A expressão “mobilização de recursos” foi criada por McCarthy e Zald (1973, 1977 *apud* CHAZEL, 1992), e indica a orientação geral com a qual os trabalhos dos estudiosos se alinhavam. Diante das teorias que explicavam os movimentos como comportamentos irracionais, levados pela emoção, a TMR enfatizou a existência de racionalidade, sendo a decisão do indivíduo motivada por cálculos de custo-benefício. Assim, em vez de expressão caótica das frustrações individuais não canalizadas pelas instituições, vê os movimentos como ações ordenadas dotadas de sentido (ALONSO, 2009). A corrente da mobilização de recursos tem como principais nomes Zald, McCarthy e Oberschall, além de ter tido seus pressupostos centrais acatados pelos teóricos do processo político (Charles Tilly, Sidney Tarrow, Doug McAdam, Gamson, entre outros).

A TMR foi influenciada pela Economia através do pensamento de Mancur Olson. Assim, os autores utilizam a categoria “organização do movimento social” para referirem-se aos movimentos, pois estão interessados na reunião de recursos e na redução de custos, preocupações comuns de qualquer organização (CHAZEL, 1992). Dessa maneira, McCarthy e Zald (1973, 1977 *apud* GOHN, 2008) utilizavam conceitos do mundo das organizações, entendendo os membros dos movimentos sociais à semelhança de consumidores; os líderes como gerentes ou administradores; e os diferentes movimentos como adversários que competem por recursos, clientela, atenção da mídia e das agências governamentais. A corrente trata os movimentos como se fossem firmas, com normas e hierarquia. Quanto mais longevos, mais burocratizados seriam. Assim, Alonso (2009) aponta que a teoria desagradava à esquerda, pois não dá muito relevo a ideologias e valores; e por comparar os movimentos a empresas. Não dar destaque ao fator ideológico fez com que a teoria se tornasse limitada, sendo alvo de inúmeras críticas. Um exemplo são as críticas de Jean Cohen (1985 *apud* GOHN, 2008), que aponta que a TMR excluía valores, normas, ideologias, projetos, cultura e identidade dos grupos sociais estudados. Nesse sentido, Gohn (2008) afirma que não consideravam a dimensão social dos movimentos.

A TPP, também de origem americana, utiliza uma matriz teórica racional, semelhante à TMR, porém destaca a dimensão política em sua análise. Esta orientação está expressa nas principais noções utilizadas pelos autores, entre elas: estrutura de oportunidades políticas, conflito político, estruturas de mobilização e repertório. Os principais teóricos ligados a esta corrente são Charles Tilly, Sidney Tarrow e Doug McAdam. A corrente surgiu a partir de críticas ao utilitarismo e ao individualismo metodológico da TMR, e buscava elementos que cobrissem aquelas lacunas (GOHN, 2008). Assim, Gohn aponta que, enquanto a TMR destacou a lógica econômica dos movimentos, vistos como organizações formais, a corrente do processo político “destacou o desenvolvimento do processo político, o campo da cultura foi reativado e a interpretação das ações coletivas foi enfocada como processo” (2008: 69). Partindo de uma crítica aos princípios de Olson, até McCarthy e Zald chamaram atenção para os recursos sociais da comunidade, para o contexto político e para a rede de relações sociais, salientando que os movimentos não deveriam ser explicados apenas por variáveis econômicas (GOHN, 2008). Assim, esta corrente rapidamente suplantou a TMR.

Charles Tilly considera o elemento cultural, apontando que os movimentos dependem de certa solidariedade entre os membros. Esta solidariedade seria produto da *cat-net*, ou seja, da combinação entre o sentimento de pertencimento a uma categoria (*catness*) e das redes interpessoais que vinculam os indivíduos entre si (*netness*) (TILLY, 1978 *apud* ALONSO, 2009). Mas a solidariedade não geraria ação se não houvesse estruturas de mobilização, definidas como: “recursos formais, como organizações civis, e informais, como redes sociais, que favorecem a organização” (ALONSO, 2009: 50). Assim, a mobilização era entendida como um processo pelo qual um grupo cria solidariedade e obtém os recursos necessários para sua ação. Contudo – e esta consiste em uma das diferenças da TPP em relação à TMR –, essas condições só se configuram como movimento social quando encontram oportunidades políticas favoráveis. Dessa forma, enquanto a TMR enfatiza os recursos materiais disponíveis para ativistas individuais, a corrente do processo político dá relevo à estrutura de incentivos e constrangimentos políticos, que agem de forma a delimitar as possibilidades de escolha dos agentes dentro dos cursos da ação (ALONSO, 2009).

Críticas e reformulações sucederam a TPP. Vários autores criticaram o uso indiscriminado do conceito de oportunidades políticas, que, segundo Gohn (2008), tem sido definido, interpretado e aplicado de diferentes formas. Sobre o conceito, desenvolvido principalmente por Sidney Tarrow (1996), McAdam, McCarthy e Zald (1996 *apud* GOHN, 2008) reconhecem que as oportunidades políticas podem influenciar os movimentos, mas afirmam que eles são mais influenciáveis pelas formas organizacionais e ideológicas adotadas. Nesse sentido, sustentavam que a estrutura das oportunidades políticas era mais o resultado da interação dos movimentos sociais com o ambiente do que o simples reflexo de mudanças. Esta reformulação dos autores é importante, pois evita uma interpretação de que os movimentos são gerados passivamente por mudanças no contexto político-social. Como comentam, “os movimentos poderão amplamente nascer de oportunidades do meio

ambiente, mas seu destino é pesadamente formado por suas próprias ações” (McADAM, McCARTHY e ZALD, 1996 *apud* GOHN, 2008: 107).

Outras críticas apontam que a TPP abriu pouco espaço para a cultura na explicação da ação coletiva. Alonso (2009) afirma que solidariedade e *cat-net* possuem menor lugar na teoria, não competindo com os conceitos principais de estruturas de oportunidades políticas e repertório. Assim, a corrente recebeu fortes críticas daqueles que defendiam que a cultura tivesse um papel central na explicação dos movimentos sociais. Os críticos afirmaram que, apesar de criticar em muitos aspectos a TMR, a TPP abordava identidades e ideologia como *recursos* culturais, consistindo em pré-condições para as mobilizações e para a militância (GOHN, 2008). A Teoria do Processo Político foi amplamente aderida nos Estados Unidos e encontrou muitos adeptos na Europa, mas foi pouco difundida no Brasil e na América Latina, onde fez mais sucesso a Teoria dos Novos Movimentos sociais.

Os principais autores da TNMS são Alain Touraine, Jürgen Habermas e Alberto Melucci. Os autores não constituem uma escola coesa, mas, como aponta Alonso (2009) é possível notar semelhanças entre eles: são críticos em relação ao marxismo ortodoxo, mas mantêm o enquadramento macro-histórico e a associação entre mudança social e formas de conflitos; e sua especificidade está em produzir uma interpretação de fato cultural para os movimentos sociais. O argumento central desenvolvido pelos três é semelhante, e consiste na tese de que ao longo do século XX uma mudança teria alterado a natureza do capitalismo, fazendo com que o centro deixasse de ser a produção industrial e o trabalho, o que teria resultado em novos temas e agentes para as mobilizações coletivas, caracterizadas, portanto, como *novos* movimentos sociais (ALONSO, 2009).

Algumas críticas foram dirigidas à corrente. Segundo Calhoun (1995 *apud* Alonso, 2009), as características que a TNMS aponta como novas (a busca por demandas não-materiais, a criação de identidades) já existiriam há décadas: a ênfase economicista anterior é que teria impedido de percebê-las. Assim, não haveria novidade nesses novos movimentos, a novidade estaria na visibilidade que passaram a receber. Para Plotke (1992 *apud* Alonso, 2009), em qualquer tempo os movimentos sociais combinam demandas materiais e simbólicas, sendo que uma visão idealizada do objeto (antes econômica, agora cultural) teria contribuído para o erro. Outras críticas são feitas à corrente. Alonso (2009) aponta que o conceito de identidade foi considerado vago, pois ora era tomado como uma idéia filosófica e ora era entendido como algo atribuído a indivíduos e grupos. Ela também foi criticada por explicar mal casos não europeus, e por negligenciar mobilizações de direita e com demandas religiosas e comunitárias (EDELMAN, 2001 *apud* ALONSO, 2009).

Como as três correntes enfatizavam diferentes perspectivas na análise sobre os movimentos sociais, houve discussões entre os autores, que opuseram seus pontos de vista. Entretanto, como aponta Alonso (2009), houve uma convergência mínima entre os enfoques “objetivista” e “subjativista”, sendo geral o reconhecimento de que os movimentos envolvem tanto ação estratégica

(controle sobre bens e recursos para a ação coletiva, posicionamento dentro de certas estruturas políticas, etc.) quanto formação de solidariedades e identidades coletivas. Ambas as partes cederam. Melucci (1996 *apud* ALONSO, 2009) afirmou que a TMR e a TPP eram hábeis para lidar com a racionalidade e a lógica da ação dos movimentos e incorporou recursos, estratégias e oportunidades ao seu esquema. Do outro lado, a TPP admitiu as insuficiências no tratamento da cultura, e adotou o conceito de identidade coletiva.

A partir das discussões, de novas tendências [2] e dos novos problemas do século XXI, as teorias se reformularam. A partir da crítica à divisão entre novos e velhos movimentos, acentuada pela burocratização do ativismo, a TNMS deixou de enfatizar os movimentos em si para teorizar sobre a sociedade civil. Esta teoria foi amplamente difundida no Brasil e na América Latina, e trata de temas ligados à arena pública, à participação, à democracia deliberativa, etc. Já a TPP, que suplantara a TMR, redefiniu a abordagem do conflito político, entendendo que os movimentos sociais pertencem a uma gama de formas de ação que envolvem o conflito, o qual se manifesta via nacionalismos, guerrilhas, terrorismo, partidos políticos, guerras civis, revoluções, etc. (ALONSO, 2009).

2. Movimentos sociais no Brasil

No Brasil, nas décadas de 1970 e 1980, também há um período de forte mobilização e reivindicação política. O contexto nacional de insatisfação com o fracasso dos planos econômicos do governo, as carências da população e os anseios pela redemocratização motivaram um clima de efervescência nacional, sendo o período caracterizado como “a idade de ouro dos movimentos sociais” no Brasil. Como consequência, a década de 1980 foi bastante frutífera no que diz respeito aos estudos sobre movimentos sociais. Entretanto, na década de 1990, quando se descortina um novo contexto (com o Brasil pós-ditadura, com mudanças na economia e com a globalização), vemos tais mudanças afetarem os movimentos sociais, trazendo também impactos teóricos. Diferente da década anterior, quando ocupavam posição de destaque nas análises sociológicas, os movimentos sociais desapareceram do debate acadêmico, perdendo espaço para as teorias sobre a nova sociedade civil. Falaremos sobre esse processo a seguir.

2.1 Décadas de 1970 e 1980: lutas sociais e redemocratização

Este período foi marcado pela emergência de movimentos sociais, encarados como novos atores capazes de ir além da rigidez característica da luta de classes e de compor a luta contra a política repressora da ditadura. Assim, surgiram movimentos populares [3] e movimentos outros, tais como o “novo sindicalismo” [4] e os movimentos que tinham por objetivo a luta pelo reconhecimento de direitos sociais e culturais (movimentos de “raça”, gênero, sexo, pelo meio ambiente, por segurança, pelos direitos humanos, etc.) (SADER, 1988 *apud* GOHN, 2005). Apesar disso, é preciso salientar que, diferentemente dos cenários europeu e norte-americano, onde as demandas coletivas apontavam para uma abordagem cultural da construção de identidades, já que

naqueles países as carências materiais estavam relativamente resolvidas, na América Latina essa realidade era fortemente marcada por problemas de ordem material e pela luta pela democratização política nos países em que haviam se instalado ditaduras militares (GOSS e PRUDÊNCIO, 2004). Desta maneira, nem todas as reflexões acerca das teorias sobre os novos movimentos sociais caberiam em sua totalidade à realidade brasileira, visto que existia sim uma variedade de movimentos sociais, mas persistia a “hegemonia de movimentos populares por terra, casa, comida, equipamentos coletivos básicos, como também a questão dos direitos humanos” (PRUDÊNCIO, 2000 *apud* GOSS e PRUDÊNCIO, 2004). Gohn (2008) enfatiza a importância desses movimentos para a vida política do país, visto que tais atores, ao se reconhecerem como sujeitos de direitos e exercerem sua cidadania, tiveram como principal contribuição a reconstrução da democracia no país. Sobre isso, comenta:

E não se trata apenas da reconstrução do regime político, da retomada da democracia e do fim do regime militar. Trata-se da reconstrução ou construção de valores democráticos, de novos rumos para a cultura do país, do preenchimento de vazios na condução da luta pela redemocratização, constituindo-se como agentes interlocutores que dialogam diretamente com a população e com o Estado (GOHN, 2008: 320-321).

Nesse contexto, uma das principais idéias relacionadas aos movimentos sociais era a noção de autonomia. Era considerado necessário evitar alianças tidas como “espúrias”, para não transpor práticas autoritárias estatais para os movimentos, e para que estes pudessem permanecer fiéis aos seus princípios. Assim, os movimentos sociais se posicionavam, na maioria das vezes, de costas para o Estado (GOHN, 2005, 2008). Ruth Cardoso (2004) salienta que esta fase é caracterizada pelos cientistas sociais como um período de inovação, sendo que todos destacavam o espontaneísmo dos movimentos, a idéia de autonomia e viam nos mesmos uma quebra em relação ao sistema político. Entretanto, a autora atenta para o fato de que, por vezes, os estudiosos adotaram o discurso dos próprios movimentos, privilegiando alguns aspectos e negligenciando outros. Contagiados pela novidade que os movimentos sociais representavam, produziram interpretações românticas:

(...) em nome de uma ciência social crítica, nós fizemos uma ciência social engajada e pouco crítica, utilizando os discursos que os próprios movimentos utilizavam e ofereciam, estando as interpretações muitas vezes coladas a esses discursos (...) esse discurso era também parte da realidade a ser observada, mas muitas vezes se deu a ele uma importância muito grande. Quando se tratava dos temas aos quais me referi, nessa primeira fase, o espontaneísmo do movimento, por exemplo, não se via o resto (CARDOSO, 2004: 84-85).

Cardoso (2004) ainda atenta para o grande volume de trabalhos que se destinavam à temática movimentalista nos anos 1980. A atuação desses movimentos e a importância que ganharam fizeram com que consistissem em um dos temas mais estudados academicamente dentro deste contexto, corroborando nossa hipótese de que a intensidade teórica acompanha a intensidade

empírica. Contudo, podemos dizer que o movimento contrário é igualmente verdadeiro: o olhar teórico influencia a percepção do empírico. Assim, não havia apenas a existência de uma nova realidade implicando em novas interpretações teóricas. Havia também a percepção dos estudiosos moldando o que é descrito como empírico. Sabemos que a neutralidade científica já foi desmistificada nas ciências sociais, entretanto, como afirma Cardoso (2004), muitas vezes não houve um afastamento ou um estranhamento. Como resultado, a visão que se tinha dos movimentos era das mais otimistas. Havia uma grande expectativa sobre eles. Com a redemocratização se encaminhando, os movimentos sociais acompanharam os trabalhos da Assembléia Constituinte que resultaram na Constituição de 1988 por meio, principalmente, de pressão a grupos políticos, a fim de que suas demandas fossem contempladas na Constituição. No momento seguinte, com a mudança de contexto, percebeu-se que os movimentos sociais modificaram sua atuação. Muitos passaram a atuar em parceria com o Estado e, por vezes, se institucionalizaram, sendo que os autores, agora pessimistas, caracterizaram essa fase como sendo marcada por um refluxo dos movimentos (CARDOSO, 2004). Como resultado, no final da década de 1980 houve uma multiplicação de balanços sobre a literatura dos movimentos sociais, os quais evidenciavam o processo de institucionalização e normalização das formas de ação coletiva no contexto da transição democrática (GURZA LAVALLE, CASTELLO & BICHIR, 2004). Os estudiosos passaram a falar dos movimentos sociais em termos de declínio e cooptação. A partir do suposto esfriamento dos movimentos, os autores passaram a dar centralidade à sociedade civil. Contudo, como Gurza Lavalle, Castello & Bichir (2004) apontam, essa substituição parece não ter acontecido apenas em função dos processos de institucionalização e normalização, mas, em boa medida, em função de mudanças nas categorias analíticas empregadas. Segundo os autores, os movimentos continuaram em cena, porém permaneceram despercebidos na literatura, pois as lentes analíticas passaram a enfatizar outros tipos de atores que despontavam como sujeitos da expansão democrática na década de 1990 - período abordado por nós no próximo subtópico.

2.2 Década de 1990: política formal, neoliberalismo e ONGs

A década de 1990 é caracterizada por um novo cenário. Neste período, o país passava por transformações econômicas e os efeitos da globalização se faziam sentir: adotava-se a reestruturação produtiva e seu modelo de trabalho flexível, contribuindo para o desemprego e o crescimento do setor informal; empresas foram privatizadas, gerando grande impacto sobre os sindicatos do funcionalismo público (os que mais tinham crescido no período anterior); e emergiam novos problemas, como a violência, os quais passaram a ter maior atenção da mídia e por parte dos acadêmicos (GOHN, 2005; 2008). A relação com o Estado também mudava. A Constituição de 1988 incentivou a criação de canais formais para a participação de setores da sociedade civil no que diz respeito às políticas públicas. Foram criados os conselhos gestores de políticas públicas e, como iniciativa municipal, os orçamentos participativos. Em geral, a ação direta, em forma de passeatas e protestos, por exemplo, perdeu força. Com a democratização, os movimentos - principalmente os

populares - perderam a centralidade. A participação se daria pelos canais de participação e representação política que tinham sido abertos, sendo que, para muitos, a fase dos movimentos sociais já estaria ultrapassada: no novo momento, bastaria atuar no plano institucional (GOHN, 2005; 2008).

Assim, Gohn (2005; 2008) aponta que o período foi marcado por crises e tensões no campo dos movimentos sociais. Havia tensões entre as lideranças sobre participar ou não de programas do governo, de conselhos, etc.; e várias lideranças assumiram cargos no poder público. Com o neoliberalismo, o Estado, que buscava transferir parte de suas responsabilidades para a iniciativa privada, realizou um verdadeiro desmonte das políticas sociais, substituídas por outras, feitas em parceria com ONGs e com o Terceiro Setor. Sobre as dificuldades enfrentadas pelos movimentos sociais, ONGs cidadãs e outras entidades, a autora comenta:

Algumas entidades de apoio aos movimentos até fecharam suas portas, outras fizeram enxugamentos em termos de regiões de atuação, se fundiram com outras, ou ainda deslocaram suas áreas de atuação para setores específicos, dentro do leque dos programas institucionalizados, governamentais ou de apoio advindo da cooperação internacional. Novas pautas foram introduzidas tais como a de se trabalhar com os excluídos sobre questões de gênero, etnia, idade etc. As dificuldades de apoios para manter estruturas mínimas, ou a necessidade de re-orientar suas ações em função de novas diretrizes e regras da cooperação internacional, não deixavam sobra de tempo para as lideranças se articularem com a população. (...) Muitos movimentos se transformaram em ONGs ou se incorporaram às ONGs que já os apoiavam. A atuação por projetos exige resultados e tem prazos. Criou-se uma nova gramática na qual a idéia de mobilizar deixou de ser para o desenvolvimento de uma consciência crítica ou para protestar nas ruas. Mobilizar passou a ser sinônimo de arregimentar e organizar a população para participar de programas de projetos sociais, a maioria dos quais já vinha totalmente pronta e atendia a pequenas parcelas da população. O militante foi se transformando no ativista organizador das clientelas usuárias dos serviços sociais (GOHN, 2005: 81-83).

Para a autora, se antes o princípio fundamental em termos de participação era a autonomia, na década de 1990 ele foi substituído pela cidadania, envolvendo uma concepção de que as pessoas são dotadas de direitos e deveres, devendo haver participação civil e responsabilidade social. Mas seguramente não se tratava da mesma cidadania defendida pelo discurso militante característico da década de 1980. Sobre o uso do termo “cidadania”, assim como “sociedade civil” e “participação”, Dagnino (2004) denuncia a existência de uma confluência perversa entre o projeto democratizante / participativo dos movimentos que atuavam no processo de abertura política; e o projeto neoliberal, que propõe um Estado mínimo, diminuindo seu papel como garantidor de direitos e transferindo as responsabilidades para a sociedade civil. Utilizam-se os mesmos termos, mas significam projetos políticos diferentes. Segundo a autora, esses deslocamentos de sentido têm implicações para a política e para a democracia. Assim, enquanto cidadania, nas décadas de 1970 e 1980, implicava em ter direitos e em exercê-los, em uma cidadania não “dada”, mas construída “de baixo”; a redefinição neoliberal de cidadania baseia-se em um entendimento mais individualista, sendo freqüente a idéia

de que ser cidadão implica em realizar trabalhos voluntários em solidariedade aos pobres ou em ter acesso a certos bens e serviços básicos. Com isso, a autora comenta que proliferaram trabalhos de fundações empresariais engajadas em projetos de responsabilidade social e as políticas sociais se tornaram cada vez mais emergenciais, sendo os beneficiados não realmente vistos como cidadãos, mas como seres humanos carentes. Dessa maneira, Dagnino (2004) atenta para a despolitização dessas noções. Essa despolitização - tanto no que diz respeito aos termos, quanto na prática - também é notada por Gohn (2010). A autora chama a atenção para a alteração das relações do Estado com a sociedade civil, destacando a transposição de uma postura política por parte da segunda para uma postura de parceira do Estado na assistência aos grupos minoritários, marginalizados e excluídos:

Captura-se o sujeito político e cultural da sociedade civil, antes organizado em movimentos e ações coletivas de protestos, agora parcialmente mobilizados por políticas sociais institucionalizadas. Transformam-se as identidades políticas desses sujeitos (...) em políticas de identidades, pré-estruturadas segundo modelos articulados pelas políticas públicas (...). Criam-se, portanto, novos sujeitos sociopolíticos (...) como partes de uma estrutura social amorfa e apolítica. (...) Disso resulta que se deslocam os eixos de coordenação das ações coletivas - da sociedade civil para a sociedade política, dos bairros e associações populares para os gabinetes e secretarias do poder estatal, principalmente no plano federal. A dimensão política (...) desaparece da ação coletiva justamente por ser capturada por estruturas políticas - de cima para baixo, na busca de coesão e do controle do social (GOHN, 2010: 21).

Nesse contexto, os movimentos e as entidades tenderam a adotar uma postura mais aberta às parcerias com o Estado (DAGNINO, 2004; GOHN, 2010), sendo a sociedade civil por vezes vista como as próprias ONGs. Semelhante a Gohn (2005), Dagnino (2004) afirma ter havido uma “onguização dos movimentos”, tendo como fatores a busca por financiamento, as exigências das agências internacionais, e a postura dos próprios governos, que, para fazerem projetos, buscam parceiros mais confiáveis e temem a politização da interlocução com os movimentos sociais. As ONGs, vistas como interlocutoras confiáveis, caso se recusassem a agir com o Estado, perderiam a possibilidade de conseguir ganhos para a causa, além do fato de ficarem excluídas e sem financiamento ameaçar sua própria existência.

A partir dessas mudanças, os autores voltaram o olhar para esses novos atores e relações que então ganhavam destaque. Passaram a ser estudadas as experiências dos orçamentos participativos, dos conselhos gestores de políticas públicas e a democracia participativa; sendo que o foco dos estudos passou a recair sobre a sociedade civil, principalmente sobre as ONGs. Como aponta Gohn (2008: 280), neste momento: “A centralidade da maioria dos estudos passa a ser as redes de ONGs e os mecanismos institucionais da democracia participativa”. Todavia, como viemos argumentando, os discursos sobre a realidade são orientados pela percepção dos que a observam. Dessa forma, como apontam Gurza Lavalle, Castello e Bichir (2004), a mudança nas categorias analíticas

utilizadas obscureceu a existência e a continuidade dos movimentos sociais, que, apesar de continuarem existindo com considerável importância, não ocuparam lugar relevante na literatura durante o período. Como comentam os autores, os movimentos sociais passaram a ser tema de estudo raro, até mesmo *démodé*. Entretanto, ao passo que alguns movimentos sociais, em especial os de reivindicações populares urbanas, se enfraqueceram na década de 1990; outros movimentos surgiram ou se fortaleceram, como o dos indígenas, os movimentos anti-privatização, o movimento negro e o dos sem-terra. Além disso, a existência de espaços e ações de outro tipo se intensificou por meio, por exemplo, da constituição de fóruns, debates e de redes de economia solidária (GOHN, 2005).

Assim, longe de estarem extintos, os movimentos sociais permaneciam, ainda que dividissem o espaço com novos atores [5]. É inegável que houve um processo de institucionalização dos movimentos, no entanto, não se pode dizer que este foi um processo geral. Em vez de desaparecido, acreditamos que os movimentos tenham passado por transformações e continuidades, modificando sua forma de atuação, o tipo de relacionamento traçado com atores externos, e abrangendo novos problemas e questões. Dessa forma, sustentamos que a mudança do foco teórico dificulta a compreensão dos movimentos sociais na atualidade, surgindo questões, como: onde estão hoje esses movimentos sociais? Como podemos definir atualmente os movimentos sociais? Como diferenciá-los de outras entidades e associações? Para elucidar estas e outras questões é necessário investigar os percursos dos movimentos em busca de melhor compreendermos o caminho por eles percorrido até a atualidade, quando os mesmos parecem voltar à agenda, agora envolvidos em discussões sobre um ativismo internacional, redes, o uso das TICs, entre outras. Nesse sentido, Gurza Lavalle, Castello e Bichir (2004: 3) apontam que “desocultar’ os movimentos sociais é tarefa própria da pesquisa empírica e, nesse terreno, apenas a conjugação e acumulação de inúmeros esforços poderão desenhar um quadro abrangente”. No próximo e último ponto falaremos um pouco sobre os movimentos sociais na atualidade, buscando lançar luz sobre a discussão.

3. Pensando os movimentos sociais na contemporaneidade

Por fim, chegamos à contemporaneidade, onde, diante de mudanças e de novas expectativas, delimitar um conceito e uma forma de compreensão dos movimentos sociais de forma consistente, atribuindo-lhe fixidez, parece impossível. Também não parece adequado tentar compreender as formas atuais dos movimentos a partir de antigos padrões. Sobre este ponto, é significativa a afirmação de Melucci:

Estamos, certamente, diante do desaparecimento da ação e dos sujeitos que coincidem com a nossa idéia tradicional de movimento. Não creio que isto signifique o desaparecimento da ação coletiva, nem o desaparecimento dos conflitos sociais. Penso, ao contrário, que o que está desaparecendo é a modalidade de constituição dos atores coletivos que caracteriza a época moderna. A nossa dificuldade está, portanto, no ter que colocar no interior de categorias, hoje obsoletas, fenômenos que não podem ser interpretados por meio delas. Não nos encontramos diante da dissolução dos atores coletivos ou

do desaparecimento dos conflitos, mas de uma mudança profunda da sua forma. (...) verificar-se-á um crescimento da capacidade de produzir conflitos e de construir identidades coletivas mais transitórias e mais flexíveis, que terão como interlocutor também um sistema transnacional (...) (2001: 10).

Nossa opinião é de que conflitos, reivindicações e lutas por causas sempre existem nas sociedades: sempre há questões sobre as quais se posicionam diferentes grupos, com seus diferentes argumentos, lógicas e projetos de sociedade. Entretanto, os movimentos sociais não podem ser apreendidos como um modelo de organização coletiva fixo: em cada período, as lutas seguem tendências e formatos diferentes – se é que se pode falar em formato. Dessa maneira, assim como Melucci e outros autores, não vemos nas mudanças sofridas pelos movimentos sociais (alguns apontam a crise desses movimentos [6]) o desaparecimento dos conflitos e das discussões sobre questões substantivas que permeiam a sociedade e os debates políticos. Pelo contrário: pensamos que, como fenômenos sociais, históricos e, portanto, flexíveis e mutáveis, as lutas passaram a se realizar de outras maneiras. Com isso, fazem-se necessários esforços teóricos para compreender as novas formas de ativismo e das organizações civis postas.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que o século XXI trouxe consigo novas situações e problemas. Destacam-se a globalização, o uso das novas TICs (intensificando os fluxos de informações e favorecendo a conectividade entre os atores) e a transnacionalização de questões (religiosas, sobre o meio ambiente, sobre o terrorismo, com relação à posse de armas nucleares e de destruição em massa, etc.). Com a globalização, o ativismo passou da escala nacional à global. Como aponta Alonso “os protestos contemporâneos envolvem ativistas e temas que atravessam fronteiras e se dirigem, muitas vezes, a instituições multilaterais ou a uma opinião pública transnacional. O Estado nacional deixa, assim, de ser o antagonista prioritário, desafiando todas as teorias dos movimentos sociais, que definiam o fenômeno em escala nacional” (2009: 74). Com a intensificação da ação de organizações e corporações em nível global, percebe-se uma nova tendência na organização dos movimentos sociais, cuja articulação e alcance tornam-se, como consequência, cada vez mais globais. Como comenta Machado (2007), esta seria uma forma mais eficiente de se contrapor às corporações econômicas, as quais muitas vezes atuam fora do controle democrático dos governos locais (escapando das jurisdições locais e dos controles das sociedades civis no interior dos Estados no que diz respeito ao cumprimento das legislações trabalhistas e ambientais, por exemplo). Assim, novos esforços teóricos tratam do ativismo transnacional (por exemplo, Keck e Sikkink, 1998 e Tarrow, 2005), apontando para a existência de redes de ativistas que se aglutinam e operam além das fronteiras nacionais, podendo ter como alvo tanto organizações internacionais quanto a política de Estados particulares. Nesse sentido, até os teóricos da sociedade civil seguiram esta tendência, utilizando-se a expressão *globalizing civil society*, como Clark (2003 *apud* ALONSO, 2009).

Diante do novo contexto, os estudiosos foram forçados a adaptar suas abordagens. Melucci (1996 *apud* ALONSO, 2009), por exemplo, escreve sobre a “sociedade da informação”, que se baseia

na idéia de que a mobilização agora visaria não mais o Estado, mas a produção e circulação de conhecimento, buscando-se democratizá-lo. Da mesma forma, Castells (1996 *apud* ALONSO, 2009) fala sobre uma “sociedade em rede”, na qual as identidades coletivas e a globalização se tornariam os principais focos de mobilização, possibilitada via redes de comunicação baseadas na mídia e nas novas tecnologias. Scherer-Warren (2006) também pensa ações coletivas na perspectiva de redes sociais. A autora aponta que, com a globalização e a informatização da sociedade, tem havido a “emergência de novos sujeitos sociais, novas formas de organização e articulação e cenários políticos mais dinâmicos, especialmente em sociedades em processo de democratização” (2006: 109). Para ela, as redes articulam atores e movimentos sociais e culturais, conectando sujeitos individuais e atores coletivos em torno de uma identidade ou identificações comuns. Com isso, aumenta-se o poder de difusão das informações e conectam-se iniciativas locais e globais. As redes desempenhariam, assim, papel estratégico no empoderamento de coletivos, firmando-se como formas expressivas das articulações políticas contemporâneas. Para a autora, “a sociedade civil do novo milênio tende a ser uma sociedade de redes organizacionais, de redes interorganizacionais e de redes de movimentos e de formação de parcerias entre as esferas públicas, privadas e estatais, criando novos espaços de governança com o crescimento da participação cidadã” (SCHERER-WARREN, 2006: 126). Nesse contexto, as redes de movimentos sociais possibilitariam a transposição de fronteiras territoriais, temporais e sociais.

A compreensão da ação dos movimentos sociais através da idéia de redes está em harmonia com o que vêm afirmando os teóricos sobre as novas TICs, encaradas como elementos que potencializam a comunicação e a organização dos movimentos. Sobre este aspecto, Machado (2007) defende que as novas tecnologias de informação e comunicação não se tornaram apenas instrumentos que favorecem a organização e a articulação dos coletivos sociais, como também proporcionaram o surgimento de novos movimentos sociais e de novas formas de ativismo. Dessa forma, o autor argumenta que vários atores sociais surgem apoiados em redes e sub-redes menores, descritas por ele como células “dormentes” que podem ser ativadas a qualquer momento:

Trata-se de um jogo em que as múltiplas identidades sociais, interesses e idéias se articulam e se combinam com grande dinamismo em torno de objetivos e fins específicos e determinados. O que chamamos de “forças dormentes”, nada mais são do que pessoas conectadas que, ainda que individualmente pouco possam fazer além de se indignar ante uma injustiça, quando organizadas em uma rede, sentem-se encorajadas para participar de ações e desencadeá-las. Os movimentos sociais organizados em redes têm o poder de agregar essas “identidades individuais”, freqüentemente anônimas e dispersas, ativando os elementos identitários de solidariedade. (MACHADO, 2007: 278).

Com relação às novas formas de ativismo que surgiram com o desenvolvimento das TICs, Machado (2007) aponta, por exemplo, as “guerras de informação”, que, apesar de já existirem anteriormente, tiveram sua atuação potencializada. A partir da construção de um “*mass media* alternativo”, são difundidas notícias e imagens que normalmente não são veiculadas pelas grandes

agências internacionais de comunicação. O autor fala também sobre o aumento do ativismo político através do hackerismo. Ele aponta que a Mi2G (importante empresa de segurança da internet) constatou que uma parte relevante dos ataques registrados a *sites* de governos e corporações tem motivação política e ideológica. Machado (2007) aponta que os ataques digitais aumentam em períodos de conflito político. Como exemplo, ele cita a Guerra do Iraque, quando houve um recorde de ataques digitais bem-sucedidos efetuados por grupos pró-islâmicos e pacifistas ocidentais, totalizando cerca de 30 mil casos, em maio de 2003 (MI2G, 2003 *apud* MACHADO, 2007). A Mi2G ainda aponta que grande parte das ocorrências tem relação com tensões políticas, protestos anti-globalização ou anti-capitalismo, ativismo ecológico, e ativismo em prol dos direitos humanos. Como fatores para o aumento dos ataques, Machado (2007) aponta: a constante inovação tecnológica, o aumento da interconexão global, a utilização das TICs pelos governos e empresas, e o baixo custo e o baixo risco para quem ataca. Assim, conforme Machado (2007), o hackerismo de fundo ideológico tornou-se tão frequente que ganhou uma denominação própria, passando-se a se falar de hacktivism.

Ao final deste artigo, percebemos que nem as lutas e nem os atores deixaram de existir. Ao contrário, os movimentos sociais tomam agora um novo fôlego. Destacam-se, no caso do Brasil, os movimentos étnico-raciais (a luta do movimento negro é bastante relevante nesse sentido, tendo-se em vista a recente conquista da política de cotas nas universidades públicas no Brasil), os movimentos homoafetivos, de mulheres, ambientalistas, do campo, entre outros. Sobre os períodos de alta e baixa intensidade de atuação dos movimentos, Gohn (2010) comenta que a presença dos movimentos sociais é uma constante na história política do país, porém é cheia de ciclos, sendo sentida com maior ou menor intensidade em certos períodos.

Reportando-nos ao nosso apontamento inicial, de que o enfraquecimento das produções teóricas sobre os movimentos sociais dificulta a compreensão e a localização desses movimentos na realidade, percebemos que tal fato é fruto das relações estabelecidas entre a realidade e as teorias feitas sobre esses movimentos, que, em função disso, por vezes tiveram sua existência desconsiderada. As lutas assumem novas formas, distintas do modelo de movimento social vigente nas décadas de 1970 e 1980 – e, de fato, este modelo entrou em crise. Mas os conflitos e lutas permanecem, agora se utilizando de novos recursos e envolvidos em novas relações. Multiplicam-se os fóruns, seminários, debates, plenárias, enfim, outros espaços e formas de ativismo e mobilização. Assim, como Cardoso (2004) enfatiza, é preciso estar consciente do contexto político onde se localizam os movimentos. Dessa maneira, a distinção feita entre duas fases – a primeira marcada pela inovação política e a segunda caracterizada pelo refluxo dos movimentos, utilizando-se termos como “institucionalização”, “cooptação”, etc. quase que pejorativamente – se daria menos pela dinâmica dos próprios movimentos, sendo fruto de contextos político-ideológicos diversos. Por fim, acreditamos que para vencer as dificuldades de localizar na prática os movimentos sociais seja preciso empreender esforços sistemáticos a fim de melhor compreender a realidade social. 🌀

NOTAS

* Aluna do 7º período do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Voluntária IC – Prof.^a Cristiana Losekann. Professor Orientador: Prof.^a Cristiana Losekann. E-mail: brenalerbach@hotmail.com.

[1] As lacunas apontadas por Gohn (2010) são: o conceito de movimento social; o que os qualifica como novos; o que os diferencia de outras ações coletivas e de outras organizações, como as ONGs; o que ocorre quando uma ação coletiva expressa num movimento social se institucionaliza; qual o papel dos movimentos sociais no novo século; como diferenciar movimentos oriundos da sociedade civil de ações civis que se constituem ao redor de projetos de mobilização social e que também se autodenominam movimentos; e, por fim, quais as teorias que realmente têm sido feitas para explicá-los.

[2] Por exemplo, Alonso (2009) aponta que houve, na década de 1990, uma tendência ao enfoque a nível mesossociológico, prestando-se atenção às redes de interação social que dão forma aos movimentos. Em vez de pensados da perspectiva institucional (enquanto organizações), os movimentos foram vistos como redes de interação informais, frouxamente estruturadas, e engajadas em causas políticas ou culturais, havendo compartilhamento de identidades, recursos, valores, informação e poder (ALONSO, 2009). Tal concepção pode ser encontrada nos trabalhos de Diani (1992, 2003 *apud* ALONSO, 2009), de Melucci (2001) ou ainda no recente livro lançado por Gohn (2010).

[3] Sob o título “movimento popular” ficaram conhecidos os movimentos populares urbanos, que geralmente tinham como base uma organização em bairros e a assessoria da Igreja Católica (por meio das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs e da Teologia da Libertação). Tais movimentos tinham como característica principal a reivindicação por infra-estrutura básica, pelo acesso aos aparelhos coletivos (hospitais, creches, escolas, etc.) e a políticas públicas. Sobre eles, ver Gohn (1982; 2006) e Doimo (1995).

[4] Também conhecido como renovação sindical, propunha um confronto com a estrutura sindical e a política trabalhista de governos autoritários. Construiu sua identidade política e interveio no tratamento dado às relações de trabalho dado pela Constituição de 1988 (Colbari, 2003).

[5] Além dos atores e relações para os quais chamamos a atenção, Gurza Lavalle, Castello e Bichir apontam a centralidade de um novo tipo de ator criado na década de 1990: as articuladoras, compreendidas como “uma espécie de sociedade civil de segundo nível, quer dizer, um conjunto de entidades constituídas por outras associações ou entidades civis” (2004: 10).

[6] Oliveira (1994 *apud* GOHN, 2006) diz não haver uma crise nos movimentos, tendo acontecido uma mudança na forma de interlocução dos movimentos com o Estado. Mas, segundo Gohn “(...) militantes, lideranças e assessores diretos dos movimentos sociais populares sentem e falam da crise, de forma explícita. As dificuldades vão além do plano da mobilização (...) muitos movimentos encontram-se entrenchados em si próprios, donos de verdades (...). Outros ainda são conduzidos de forma paternalista, cerceando as bases enquanto reservas próprias” (2006: 322-323).

REFERÊNCIAS

ALONSO, Angela. As Teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. In: **Lua Nova**, Núm. 76, 2009, pp. 49-86. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452009000100003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 24 de novembro de 2010.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. A trajetória dos movimentos sociais. In: DAGNINO, Evelina (org.). **Os Anos 90**: política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2004.

- CHAZEL, François. Movimentos Sociais. In: BOUDON, Raymond. **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- COLBARI, Antônia de Lourdes. **Rumos do movimento sindical no Espírito Santo**. Vitória: EDUFES e Florecultura, 2003.
- DAGNINO, Evelina. Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? In: MATO, Daniel (Cord.). **Políticas de ciudadanía y sociedad civil em tiempos de globalización**. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004.
- DOIMO, Ana Maria. **A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995.
- GOHN, Maria da Glória. M. **Reivindicações Populares Urbanas**. São Paulo: Cortez, 1982.
- GOHN, Maria da Glória. **O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias**. São Paulo: Cortez, 2005.
- GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- GOSS, Karine Pereira; PRUDÊNCIO, Kelly. O conceito de movimentos sociais revisitado. In: **Em Tese**, vol. 2, nº 1 (2), janeiro-julho 2004, p. 75-91. Disponível em: <www.emtese.ufsc.br>. Acesso em 24 de novembro de 2010.
- GURZA LAVALLE, Adrián; CASTELLO, Graziella; BICHR, Renata Mirandola. Quando novos atores saem de cena – Continuidades e mudanças na centralidade dos Movimentos Sociais. In: **Cultura e Política, Revista de Sociologia Política**, n.º 5, UFSC, Santa Catarina, outubro de 2004.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. In: **Revista Sociedade e Estado**. Brasília-DF, v.21, p.109 - 130, 2006.
- KECK, Margaret E.; SIKKINK, Kathryn. **Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics**. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- MACHADO, Jorge Alberto S. Ativismo em rede e conexões identitárias: novas perspectivas para os movimentos sociais. In: **Sociologias**. Porto Alegre, ano 9, n.º 18, jul/dez. 2007.
- MELUCCI, Alberto. **A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- TARROW, Sidney. **Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics**. New York: Cambridge, 1996.
- TARROW, Sidney. **The new transnational activism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- ZALD, M. N.; MORRILL, C.; RAO, H. The Impact of Social Movements on Organizations: environment and responses. In: DAVIS; McADAM; SCOTT; ZALD. **Social Movements and Organization Theory**. Nova York: Cambridge University Press, 2005.

[\[Retornar ao índice\]](#)

EXTENSÃO RURAL: “A CARA DO GOVERNO NO CAMPO”

Pedro Cassiano Farias de Oliveira

Cite este artigo: OLIVEIRA, Pedro Cassiano Farias. Extensão rural: “a cara do governo no campo”.

Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 67 - 78, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 30 de dezembro de 2011.

Resumo: O artigo é uma análise de duas instituições que implantaram a Extensão Rural no campo brasileiro, a Associação Brasileira de Crédito e Assistência Rural (ABCAR) – na década de 1950 – e, posteriormente, a Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMBRATER) – de 1973, até os anos 90. Importante ressaltar que, no período da ditadura militar (1964-1985), houve uma modificação dos seus objetivos em consonância com o projeto hegemônico da classe dominante.

Palavras-chave: Extensão Rural, Estado, Poder, Hegemonia.

*Eles cuidam do trator
com óleo e com gasolina,
mas o pobre do peão
exigem mais produção
só com arroz e feijão*

Felipe Santander. O Extensionista, 1987

1. Introdução

Para entendermos a Extensão Rural e sua trajetória descontínua, precisamos analisar as duas instituições da Pasta da Agricultura destinadas a implementar a política extensionista. Essa análise também ressalta a questão da mudança de instituição e dos objetivos por trás da conjuntura de criação da Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMBRATER), bom como ao desmantelamento da Associação Brasileira e Crédito e Assistência Rural (ABCAR), que foi incorporada pela nova empresa.

1.1. Os sistemas ABCAR e EMBRATER

A ABCAR foi criada vinte e um de junho de 1956. Ela foi responsável pela rápida consolidação e formalização do trabalho de Extensão Rural no Brasil: em 1960 os serviços de Extensão Rural operavam numa área de 10,5 % do meio rural dos Estados [1]. A história contada pelas própria EMBRATER indicam uma continuidade tanto de metodologia, quantos dos objetivos

de trabalho da Extensão Rural. Mas, fazendo uma leitura mais minuciosa das próprias cartilhas e documentos produzidos posteriormente a 1974 – data da criação da EMBRATER –, vemos que a estrutura agrária e os interesses por de trás das ações extensionistas haviam mudado. Para verificarmos essa mudança, devemos olhar primeiro para os materiais produzidos pela ABCAR:

“São finalidades da ABCAR:

Coordenar e estimular programas de extensão e de crédito rural supervisionado.

Obter recursos financeiros para a manutenção desses dois programas, e também a aquisição de técnicos internacionais, nacionais, para a organização técnica dos serviços.

Orientar a implantação e acompanhar o desenvolvimento de organizações que se proponham a realizar programas de Extensão Rural e de Crédito Supervisionado”. [2]

A estrutura administrativa da ABCAR e, posteriormente, da EMBRATER, era centralizada na esfera federal, contando ainda com a participação dos Estados e Municípios. A equipe dos escritórios locais era composta por um Extensionista, normalmente com formação em agronomia e uma Extensionista Doméstica, normalmente mulher formada em Veterinária ou Economia Doméstica. Portanto, a ação dos Extensionistas dava-se diretamente junto ao agricultor. Nas cartilhas que orientavam e estruturavam os treinamentos fornecidos a esses agentes nota-se uma preocupação em treiná-los para “oferecer” ao agricultor técnicas que fossem compatíveis com sua realidade.

Mesmo sendo de nível federal, a ABCAR tinha um caráter descentralizador em sua organização institucional. As empresas estaduais tinham maior autonomia para direcionarem sua forma de atendimento, pois, de acordo com fontes da instituição, as regiões possuíam problemas particulares que deveriam ser solucionados de forma específica, sem contar com um direcionamento centralizador. Anualmente, cada empresa estadual estabelecia um plano de trabalho baseado nos problemas da localidade trazida pelos próprios Extensionistas.

O incentivo à organização rural era proposta pela ABCAR de duas maneiras: o associativismo e o cooperativismo. Esses dois tipos de organização-modelo da ABCAR são anteriores a ela. As associações, por exemplo, surgiram no ano de 1934, em São Paulo, com a fundação do Sindicato dos Invernistas e criadores de gado. Essa forma de organização foi se proliferando no país, até que em 1945 houve uma regulamentação (decreto-lei n. 8.127, de 24 de outubro de 1945). Portanto, a ABCAR considerava a associação como principal modalidade de mobilização política:

As associações agregam peças naturais e jurídicas que exercem, profissionalmente, atividades rurais, devendo representar, em certos sentidos, a classe rural, na defesa e reivindicação de seus legítimos interesses.[3].

Em cada Estado, elas formavam como complemento as Federações das Associações Rurais que, por ser turno, se congregavam na Confederação Rural Brasileira [4]. Observa-se, portanto, que essas associações deveriam ser fomentadas e orientadas pelos Extensionistas.

Já o corporativismo era recomendado para fins econômicos destinados à comunidade rural. Essa forma de organização só se institucionalizou em 1932, com o decreto-lei 22.239 de 19 de dezembro de 1932. Existem diversos tipos de cooperativas: de crédito, de beneficiamento, de construção, de compra e venda comum, etc. Há o predomínio de cooperativas no Sul do país.

As cooperativas do Rio Grande do Sul (634 com 350.391 sócios), apresentam duas características específicas: organização setorializada (cerne, banha, lã, trigo, mate, arroz, vinho e madeira) e uma rede de caixas rurais dos tipos Raiffeisen e Luzzatti [5].

Vemos, portanto, um modelo de organização social direcionada, sobretudo para determinados fins econômicos e tutelada pela ABCAR. Esses tipos de organização tinham fortes influências estatais, como benefícios e regulamentações, se tornando a legítima forma de organizar o campo. Nesse sentido, as fontes pesquisadas não mencionam nenhuma associação, ou cooperativa, nem mesmo outro tipo de mobilização rural no país, que não seja em conformidade com os aparelhos de Estado.

O plano anual de 1968, postula novos direcionamentos programáticos com vistas à compatibilização com a política nacional, ao dirigismo da ação educativa a nível municipal, nas linhas prioritárias estabelecidas nos planos estaduais. Sucessivamente, todas as áreas de trabalho foram ajustadas à hegemonia do crescimento econômico [6].

O Plano Quinquenal (1961-1965), elaborado em 1960, sob a direção de José Irineu Cabral, foi o primeiro esforço de centralizar as diretrizes operacionais, rascunhando-se um plano nacional de Extensão Rural. Para a elaboração desse documento, foi realizada uma pesquisa sobre a realidade do meio rural brasileiro, para o plano ter uma dita “base real”. Com isso, houve a constatação de um “complexo de problemas interdependentes”, não sendo possível a solução somente do Extensionismo. Ainda nesse estudo, foram enfatizados os seguintes problemas, que estariam mais diretamente ligados à Extensão Rural:

a produção agropecuária, os recursos naturais renováveis, o rendimento do trabalho humano, a estrutura agrária, a organização da vida rural, os aspectos econômicos e financeiros da produção, a situação social, instituições e serviços que atuam no meio rural e os instrumentos de informação ora utilizados para alcançar a comunidade. [7].

Em certa medida, as diretrizes traçadas pelo plano diretor foram às raízes para a criação do Sistema Brasileiro de Extensão Rural, um ano antes da conclusão do prazo estabelecido. Assim, em 1964, a ABCAR ganhou o *status* de Sistema e redefiniu sua ação, associando o crédito supervisionado e o orientado mais intensamente, bem como a interlocução com a pesquisa

agropecuária. Com efeito, numa análise mais superficial das fontes, o surgimento da EMBRATER e, conseqüentemente, o extermínio da ABCAR, não parecem ter sentido.

2. A Extensão Rural na Ditadura Militar (1964-1985)

Para entendermos o desmantelamento da ABCAR e sua substituição pela instituição da EMBRATER, precisamos considerar o contexto político do país. As diferenças entre ambas não são tão acentuadas, porém, a intensificação do processo de privatização e penetração de interesses dos grupos dominantes agrários são fundamentais para essa reorientação institucional.

Mesmo com o golpe militar de 1964, a reforma agrária continuava na agenda política do país. O governo do Marechal Castelo Branco promulgou o Estatuto da Terra, com fins de realizar a reforma agrária nos seus próprios moldes. Regina Bruno (1995) adverte que o segmento dos grandes proprietários, diante dessa medida, ficou extremamente desconfortável face ao risco da desapropriação de terras, algo que os havia mobilizado a derrubar o Governo Goulart, acusado pelos seus opositores de realizar projetos “comunistas”.

Contudo, a estratégia dos representantes dos latifundiários foi minar o projeto do Estatuto da Terra de dentro para fora. Assim, diversas modificações no projeto original foram incluídas, ocasionando a perda da sua característica principal. Segundo os representantes políticos dos setores patronais, agora em consonância com o governo militar, o problema agrário no país não era a concentração fundiária, mas a sua baixa produtividade. O agricultor não precisava ter a posse da terra para trabalhar, mas um contexto econômico e social favorável que propiciasse sua condição de trabalho e sustento, através do trabalho com a terra (alheia).

Mesmo assim, Regina Bruno reforça a idéia de que o governo Castelo Branco tinha características legalistas e que as diversas forças em disputa, nesse período pós-64, revelavam a instabilidade política ainda latente, bem como alguns projetos de modernização ainda em disputa. Assim, podemos denominar esse período de governo provisório ou em transição [8], como a referida autora destaca. A vitória de uma ditadura civil-militar eminentemente autoritária e centralizadora, com o intuito de suprimir todos os movimentos e pensamentos contrários ao regime somente foi consolidada em 1967-68, com o governo “linha dura” de Costa e Silva. Não é à toa que esse período coincide com a reformulação da política agrícola do país. Em 1971, a ABCAR realizou duas avaliações que constataram o crescimento do Sistema a partir de 1962. A introdução de tecnologia foi expressiva mas, posteriormente, segundo os relatórios, verifica-se uma estagnação desse índice. A causa apontada no documento é a inexistência de informação tecnológica, em termos de novos sistemas de produção e, paralelamente, do insuficiente nível de conhecimentos tecnológicos, por parte dos Extensionistas:

Por outro lado, a avaliação dos projetos de bem-estar-social indicaram a relevância do enfoque adotado, principalmente em virtude de seu efeito multiplicador e mobilizador. Entretanto, o mesmo

estudo indicou que as ações realizadas nessa área correspondiam, em sua quase totalidade, a esforços isolados sobre problemas específicos. **[9]**

O golpe contra as instituições de pesquisa agropecuária (DNPEA) e a Extensão Rural (ABCAR) previamente existentes fez surgir, em 1973, a EMBRAPA (Decreto n. 72.020 de 28 de março de 1973), no campo da pesquisa e a EMBRATER em 1975(Decreto nº 75.373 de 14 de fevereiro de 1975).

Esse foi um marco na mudança das estratégias de modernização do campo, com a proposta que objetivava a intensificação da entrada do capitalismo no campo, só que por uma outra vertente: a do agronegócio e da entrada de empresas privadas.

A criação da EMBRATER, portanto, representou a consolidação de uma nova estratégia de manutenção da estrutura fundiária, afastando qualquer tentativa de reforma no latifúndio. No dia 5 de junho de 1974, o Ministro da Agricultura e o ministro Chefe da Secretaria do Planejamento enviaram-no ao Presidente uma mensagem sobre a EMBRATER. Enfatizaram a baixa produção do sistema agropecuário brasileiro e reforçam a importância da assistência e do crédito rural para a aceleração do desenvolvimento no campo:

A situação da pesquisa foi eficazmente equacionada com a implantação definitiva da EMBRAPA, contribuindo para aumentar substancialmente o potencial de produção de novas tecnologias no país, valendo-se da flexibilidade administrativa pela figura da empresa pública.

A situação da assistência técnica e da extensão rural está a exigir maior legitimação por parte do Governo e um mecanismo de operação flexível e poderoso, capaz de atender às necessidades de informação tecnológica que tem o produtor e, ao mesmo tempo, cooperar com a pesquisa na criação de tecnologias que sejam relevantes e viáveis nas condições da agricultura brasileira, além de colaborar na formulação da política agrícola em vários níveis. **[10]**

No dia 6 de junho do mesmo ano, o Presidente Geisel sancionou uma lei criando a EMBRATER que efetivamente se constituiu no Decreto n. 75.373 de 14 de fevereiro de 1975. Suas diretrizes estavam muito semelhantes com a da ABCAR. A partir desse momento a EMBRATER assume a extensão rural e passa a formular um histórico do passado a partir de sua perspectiva.

Aqui percebemos a importância do monopólio do discurso histórico e de seu papel como legitimador de ideologias. A história da ação estatal em relação à política agrícola no país será caso de sucessivos erros:

Os esforços pioneiros durante o Império e primórdios da República não proporcionaram uma evolução contínua da pesquisa, a nível federal. A maioria das iniciativas terminou em insucesso. Não se deveria esperar outra coisa, dado que, a linha mestra da política agrícola não tinha a modernização da agricultura nos seus objetivos principais. **[11]**

Portanto, a história de sucesso da Extensão Rural surge com a reformulação em 1974 e com a criação da EMBRATER. De caráter flexível e englobando a iniciativa privada [12], a EMBRATER se torna a “irmã mais nova” da EMBRAPA, cujo modelo operacional é muito parecido [13]. Vimos também que a nomenclatura “Sistema” definiu a associação entre a EMBRATER e a iniciativa privada, algo construído timidamente, desde os anos 60, com a ABCAR.

Com isso, ocorreu a incorporação do grande e médio agricultor nas ações do Sistema EMBRATER, de centralização fortalecida. As unidades federais, estaduais e municipais atuarão somente com o pequeno e o médio agricultor, cabendo às empresas privadas o trabalho com os grandes proprietários:

O grande produtor e as empresas agrícolas serão assistidos pelas empresas privadas de planejamento, profissionais autônomos, técnicos vinculados às cooperativas e associações de produtores, além dos profissionais ligados às empresas de produção e revenda de insumos. Esta esfera do setor de assistência técnica conta hoje com um contingente expressivo de profissionais, alguns deles indiretamente vinculados à Embrater através da Associação Brasileira de Empresas de Planejamento Agrícola – ABEPA. Desta forma, fica caracterizada a diretriz, a nível federal, de vinculação do Sistema Embrater (hoje entendido como Embrater e suas 25 associadas) com o pequena e média produção para o mercado e para o consumo familiar, enquanto que para a rede privada, a ser também regulada pela Embrater, compete a assistência às categorias empresariais e grandes produtores. [14]

Essa postura irá se fortalecer durante a ditadura, mostrando uma continuidade mesmo depois da reabertura política e da dita Nova República. Observa-se que, no plano de metas de 1986 para o Sistema EMBRATER:

Em sua nova roupagem, o Sistema Embrater incorporou os princípios de postura modernizantes assumindo: 1) prioridade na linha de difusão de tecnologia agropecuária para o público de médias e altas rendas, sendo o seu atendimento feito sob enfoque de cada produto isoladamente; 2) o pequeno produtor como objeto de um único projeto (Projeto de Promoção de Produtores de Baixa Renda), limitando em área geográfica; 3) a preocupação com a abrangência para viabilizar a expansão do Sistema sob padrões razoáveis de custo [15].

O Sistema EMBRATER terá suas ações voltadas para o pequeno produtor. A novidade, porém, será o beneficiamento do grande e médio agricultor através das ações extensionistas das empresas privadas credenciadas pela instituição. Além disso, a tecnologia e a alta produtividade serão objetivos igualmente colocados para todos os tipos de produtores. A perspectiva proposta é que a Extensão precisava desenvolver todo o campo brasileiro igualmente, não podendo excluir aos grandes proprietários, tal como podemos ver no quadro a seguir [16]:

Produtores de alta renda

Produtores de média renda					
Produtores de baixa renda	Capacitação da mão-de- obra	Saneamento básico	Nutrição	Educação	Habitação e outras necessidades

Desdobramentos do desenvolvimento tecnológico para os produtores de baixa renda →

O quadro acima indica, no eixo vertical, uma orientação hierarquizada do grande produtor para o pequeno produtor, ou seja, o beneficiamento dos “produtores de baixa renda” é posterior aos “produtores de alta renda”. O objetivo, portanto, se torna claramente unificador da estrutura do campo agrário: todos devem ser iguais em produtividade e tecnologia. Ora, as especificidades de cada tipo de produção e a demanda para o mercado interno e externo não estão sendo relevantes. O extensionismo, no entanto, tal como se estrutura após 1975, com a criação da EMBRATER, terá uma preocupação mais voltada para a padronização tecnológica do que qualquer incentivo a uma estrutura diferenciada, entre pequenos, médios e grandes produtores. Nessa trajetória ficarão de fora aqueles que não conseguirem agir como “grandes produtores”, ou que não conseguirem se adequar às novas especificidades tecnológicas oferecidas pela Extensão Rural.

Todos os serviços, como o crédito rural e a aplicação de tecnologias, serão orientados e remodelados para atender ao novo público alvo, mais exigente. Esses empresários rurais estão mais preocupados com uma nova abordagem no campo, no qual precisavam de auxílio técnico, pois é nesse período que a noção de agroindústria passa a ser incorporada ao discurso e a estrutura fundiária converge-se com a técnica de produção industrial no campo. Da mesma forma que a instituição de Extensão Rural se tornou uma empresa, o latifúndio se tornou também uma empresa, adquirindo os latifundiários *status* de grandes empresários.

Bernardo Sorj avaliando esse período afirma que:

Portanto, se nas décadas de 1950 e 1960 se caracterizaram pelo incremento do número de estabelecimentos, em especial dos menores de 10ha, na década de 1970, sob o impacto de uma modernização agrícola dirigida pelo Estado, a tendência geral tem sido o fortalecimento da média e grande propriedade.[17]

Portanto, essa nova conjuntura ocasiona, segundo as fontes consultadas, a perda característica dos objetivos da Extensão Rural o que também é a derrota da hegemonia de um projeto de desenvolvimento agrário para o campo pautado no pequeno produtor. Nas palavras de Glauco Olinger:

A grande preocupação dos agricultores era ganhar um empréstimo “subsidiado” para aplicar parte dele no mercado de capitais, onde as taxas são bem mais altas, ou para a compra de imóveis e outros bens, já que não havia fiscalização rigorosa por parte dos bancos, nem assistência técnica capaz de induzir os mutuários à aplicação integral do crédito na agricultura. Por esse motivo, sempre existiu grandes disputas pelos financiamentos em que os médicos e grandes empresários levaram vantagens, conseguindo a maior parte do crédito, face ao prestígio político por eles desfrutado. Os pequenos produtores sempre tiveram dificuldades na obtenção do crédito, por volta de prestígio e desenvoltura junto aos dirigentes financeiros, pelo excesso de burocracia e exigências de garantias requeridas pelos bancos. [18].

Não restam dúvidas que o projeto de extensão rural ao longo de sua trajetória perdeu sua característica original, fruto de um projeto hegemônico de uma fração de classe inserida no Ministério da Agricultura e que controlava a elaboração de políticas públicas para o meio rural.

3. Considerações Finais

Assim, as instituições ABCAR e EMBRATER, que foram responsáveis por administrar nacionalmente o Extensionismo, sofreram uma mudança de trajetória durante sua existência. O projeto de modernização da agricultura, via desenvolvimento e aumento da produção do pequeno agricultor, foi aos poucos sendo substituído pelo projeto que privilegiava a manutenção da estrutura fundiária e da importância do grande latifúndio para a política agrária no país. A extinção da ABCAR e a criação da EMBRATER, em 1974, é um marco dessa virada “hegemônica”. Ambos os projetos não discutiam a estrutura fundiária, mesmo que no primeiro momento a Extensão tenha sido voltada para o pequeno agricultor. Afinal, eram os diretores representantes da classe dominante realizando uma política pública centralizada e estabelecendo um diálogo hierarquizado com o agricultor. Nas palavras de Caporal: *“Como se pode observar o discurso encaminha para uma linha político-ideológica clara, avessa àquela até então seguida pela extensão rural.”* [19]

A identidade da população rural construída pelos órgãos extensionistas prova essa premissa [20]. Mesmo não sabendo e não pedindo auxílio, as famílias rurais precisavam de direcionamento para melhorar sua produtividade. Contudo, o interesse de abastecer o mercado interno, aliado à penetração do Estado no campo, foi amplamente contemplada como podemos ver nas diversas fontes produzidas tanto pela ABCAR, quanto pela EMBRATER. “Política pública para as massas” seria uma das expressões que podemos extrair da análise dos discursos das instituições encarregadas do extensionismo no Brasil. As semelhanças e diferenças entre ambas levaram ao mesmo caminho: dominação e tentativas de supressão de consciência de classe das populações pobres do campo, que compunham um expressivo e incômodo contingente no campo brasileiro. Se no período da ABCAR é possível perceber um projeto hegemônico de promoção do campo através do pequeno produtor, a criação da EMBRATER estabelece um novo paradigma do capitalismo no campo, pautado, sobretudo, nas relações racionalizadas. Essa nova estrutura agrária suprimiu as relações tradicionais e projetos anteriormente estabelecidos para o campo brasileiro.

Por fim, vemos que a Extensão Rural em si mesma é um indicativo da entrada do capitalismo na zona rural. Contudo, o extensionismo dos anos 60 70 era voltado para o pequeno produtor. A partir de 1975, com a criação da EMBRATER, a Extensão passou a promover a construção de relações sociais capitalistas, privilegiando os “grandes e médios produtores”. Assim, houve uma retirada brusca da lógica interna das próprias relações sociais e econômicas tradicionalmente estabelecidas pelos agricultores no campo. Tutelar, consumir, produzir cada vez mais foram premissas ideologias incutidas, via progresso tecnológico, no campo, promovidos pelo Extensionismo. 🌱

NOTAS

*Autor, à época, aluno do 9º período do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do curso de História da Universidade Federal Fluminense. Pesquisador do núcleo de pesquisa “Estado, Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural no Brasil, 1944-2005”, sob orientação da professora Sonia Regina de Mendonça. Email: pcfo@hotmail.com

[1] Dados extraídos do ABCAR. *Plano diretor quinquênio 1961-1965* Rio de Janeiro, 1960.

[2] ABCAR. *Organização Geral, Estrutura Técnico Administrativa*. Rio de Janeiro, 1958, p. 4 e 5.

[3] Op. Cit., p. 77.

[4] Há apenas uma referência a essa Cooperação Rural Brasileira. Nas fontes estudadas não há mais nenhum indício de suas atividades nem do seu grau de legitimidade.

[5] Op. Cit, p. 78 e 79.

[6] EMBRATER. Sistema Embrater e o plano de metas. Política de Extensão Rural e sua contribuição ao Plano de Metas do Setor Agrícola, Brasília, dex. 1986, p. 10

[7] Op. cit., p. 11.

[8] BRUNO, Regina. “O Estatuto da Terra: entre conciliação e o confronto”. In: *Estudos Sociedade e Agricultura*, n. 5, novembro 1995, p. 11.

[9] EMBRATER. Estruturação operacional, modelo, estratégia e diretrizes de trabalho. Brasília, 1975, p. 16

[10] EMBRATER. *Miscelânea de documentos*. Documento 1. Embrater, atos constitutivos, 1975, p. 10

[11] EMBRAPA. Proposta para a formulação de um sistema setorial de pesquisa agropecuária, Série de Documentos oficiais n. 2, Brasília, 1978, p. 5

[12] As iniciativas privadas já existiam e havia algum trabalho em conjunto com a ABCAR. Porém, vemos que há um intensificação e distribuição do público alvo. Para mais informações ver: EMBRATER. Normas de Credenciamento de empresas privadas e órgãos associativo que se dedicam às atividades de assistência técnica. Deliberação n. 036/78 de 27 de dezembro de 1978 (Documento 4). Brasília, 1978

[13] A formatação de ambas instituições serem empresas, o capital flexível são pontos principais de semelhanças entre a EMBRAPA e a EMBRATER. Não podemos esquecer também que a organização administrativa é muito parecida, um presidente, diretoria e superintendência, coordenadorias e departamentos. Além disso, contava-se também com as unidades estaduais.

- [14] EMBRATER. Sistema Embrater e o plano de metas. Política de Extensão Rural e sua contribuição ao Plano de Metas do Setor Agrícola, Brasília, dez. 1986, p. 47 “grifo nosso”.
- [15] EMBRATER. Plano de metas e política agrícola. Brasília, outubro de 1986, p. 12-13
- [16] Quadro extraído da fonte: EMBRATER. Estruturação operacional, modelo, estratégias e diretrizes de trabalho, Brasília, 1975, p. 18
- [17] SORJ, Bernardo. Estados e Classes Sociais na Agricultura Brasileira. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1980, p. 138.
- [18] ÖLINGER, Glauco. *Como melhorar a eficácia da Extensão Rural no Brasil e na América Latina*, EMBRATER, 1984, p. 12.
- [19] CAPORAL, Francisco Roberto. **A Extensão Rural e os limites à Prática dos Extensionistas do Serviço Público**. Dissertação. Santa Maria, 1991. p. 14.
- [20] Para mais informações ver: PORTILHO, Maria Sibeles Brasileira. *Extensão Rural: fio e trama na construção da representação social do pequeno produtor*” Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia defendida em setembro de 1998.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1.1. Documentação oficial periódica

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE CREDITO E ASSISTÊNCIA RURAL – ABCAR Boletim Informativo. Brasília (1978-90).

Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural – EMBRATER. Relatório de Atividades. Brasília (1975 – 1990)

1.2. Documentação avulsa fichada

ABCAR, III Reunião Nacional de Líderes Estaduais de Clubes 4-s. Workshop, Seleção, uso e treinamento de líderes voluntários locais. Domingos Martins ES. Realizado nos dias 23 a 30 de setembro de 1962.

ABCAR. Centro Sul-Americano de Crédito Agrícola. Serviço de economia rural. Trabalhos apresentados para o seminário sul-americano de crédito agrícola. Recife, 1958.

ABCAR. II Reunião de Treinamento, 15 e 16 de outubro de 1962, Rio de Janeiro, 1962.

ABCAR. Informação sobre o Sistema Brasileiro de Extensão Rural e crédito supervisionado, Série D. N.10. Rio de Janeiro, 1960.

ABCAR. Manual de avaliação. Série E. Volume I. Sistema de avaliação do programa municipal de Extensão Rural. Rio de Janeiro, 1961.

ABCAR. O sistema brasileiro cooperativo de extensão rural. Rio de Janeiro (s.d.).

ABCAR. Organização Geral, Estrutura Técnico Administrativa. Rio de Janeiro 1958.

ABCAR. Reformulação da política de aplicação do crédito rural em articulação com a Extensão Rural. Rio de Janeiro 1960

ABCAR. Sistema Brasileiro Cooperativo de Extensão Rural, Plano Diretor Quinquênio 1961-65. Rio de Janeiro, 1960.

ABCAR. Técnicas e Métodos de Avaliação do Programa. Brasília 1962.

ASCAR. Plano cooperativo de extensão rural. 1970.

ASCAR/ETA. Programa Cooperativo de Extensão Rural e Plano Anual de Trabalho, 1959-1960, Rio Grande do Sul, 1959.

EMBRAPA, PRONAPA – Programa Nacional de Pesquisa Agropecuária. Brasília, 1979.

EMBRAPA. Modelo Institucional de Execução da Pesquisa Agropecuária. 1974..

EMBRAPA. NOCCETI, Milton. Serviço Automatizado de Disseminação Seletiva da Informação da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária e o subsistema papir. Brasília, 1979.

EMBRAPA. Proposta para a formulação de um sistema setorial de pesquisa agropecuária, Série Documentos oficiais nº 2, Brasília, 1978?

EMBRAPA. Sistema Nacional de Pesquisa Agropecuária. Brasília 1979.

EMBRATER, SOUZA, Lazaro Vivlela de. A Legislação Agrária e Trabalhista Rural na Redefinição de Categorias de Trabalhadores, Embrater, Brasília, 1983.

EMBRATER, Supervisão nos serviços de extensão. Brasília, 1980.

EMBRATER, Trina anos de Extensão Rural no Brasil, Pronunciamentos. Brasília, 1979 (documento 9).

EMBRATER. A Legislação Agrária e Trabalhista Rural na Redefinição de Categorias de Trabalhadores, Brasília, dezembro de 1983.

EMBRATER. Diretrizes e Normas de Pós-graduação para técnicos do SIBRATER. Doc. 11, Brasília 1983.

EMBRATER. Diretrizes Gerais e Operacionais de Capacitação Inicial para Técnicos do SIBRATER. Brasília, 1982.

EMBRATER. Diretrizes operacionais para eventos de especialização. Brasília, 1980.

EMBRATER. Estruturação operacional, modelo, estratégia e diretrizes de trabalho. Brasília, 1975. Documento 3.

EMBRATER. Miscelânea de Documentos. 1975, 1978, 1979, 1980, 1982, 1983. II – 244, 04, 11. Documento 1. Atos constitutivos, 1975.

EMBRATER. Normas de Credenciamento de empresas privadas e órgãos associativos que se dedicam às atividades de assistência técnica. Deliberação n. 036/78 de 27 de dezembro de 1978. Brasília, 1978. (Documento 4).

EMBRATER. Plano de Metas Política Agrícola. Brasília, outubro de 1986.

EMBRATER. Processo de Extensão Rural e Sistema de Convivência com a Seca no Nordeste, Brasília, maio, 1984. autor: Olinger, Glauco.

EMBRATER. Relatório de Atividades, 1985.

EMBRATER. Série sistemas de produção. 5 volumes.

1.3 Bibliografia

ABRAMOVAY, Ricardo. **Paradigmas do Capitalismo Agrário em Questão**. São Paulo, Ed. UNICAMP, 1992.

AVILA, Antonio Flavio Dias. Distribuição de Benefícios da Pesquisa Agropecuária Brasileira: o caso da Embrapa. **Cadernos de Difusão Tecnológica**, Brasília, 5 (1/3): 45-61, jan/dez, 1988.

BRUNO, Regina. O Estatuto da Terra: entre a conciliação e o confronto. **Revista Sociedade e Agricultura**, n. 5, nov. 1995.

CAPORAL, Francisco Roberto. **A Extensão Rural e os limites á Pratica dos Extensionistas do Serviço Publicam**. Dissertação. Santa Maria, 1991.

DELGADO, Nelson Giordano. “Extensão e desenvolvimento local”. In: **Desenvolvimento em questão**, Ed. Unijui, ano. 1, n. 1, jan./jun. 2003. p. 229-237.

GAVIOLI, Felipe Rosafa. Agricultura Familiar, multifuncionalidade e desenvolvimento territorial no Brasil. (Resenha). **Revista IDEAS – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade**, Rio de Janeiro – RJ, v. 3, n. 2, p. 425-431, jul.-dez. 2009.

- GONÇALVES NETO, Wenceslau. **Estado e Agricultura no Brasil**. São Paulo, Ed. Hucitec, 1997.
- GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1984.
- _____. **Cadernos do Cárcere. Vol 2**, Caderno 12. Rio de Janeiro, Ed. Civ. Brasileira, 2000.
- _____. **Cadernos do Cárcere. Vol. 3**, caderno 13. Rio de Janeiro, Ed. Civ. Brasileira, 2000
- FIGUEREDO, Romeu Padilha. **Extensão Rural, Desenvolvimento e Democracia**. Alguns pronunciamentos do Presidente da Embrater, Romeu Padilha de Figueredo, em 1985. Brasília, Embrater, 1986.
- MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: **Coleção os pensadores**, Rio de Janeiro, Ed. Abril Cultural, 1974.
- _____. **O Capital**, livro I, vol. I. São Paulo, Ed. Difel, 1982.
- MENDONÇA, Sonia Regina. **A questão agrária no Brasil: a classe dominante agrária – natureza e comportamento 1964-1990**, STEDILE, João Pedro (org.). São Paulo, Ed. Expressão Popular, 2006.
- _____. A dupla dicotomia do Ensino Agrícola no Brasil. In: **Revista Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, vol. 14, nº 1, 2006.
- _____. Estado, Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural (1944-2005). Projeto de Pesquisa apresentado ao CNPq em 2007.
- _____. Estado e Sociedade, In: MATTOS, Marcelo Badaró (org.). **História pensar e fazer**. Ed. Lab. Dimensões da História, Rio de Janeiro, 1998.
- _____. Estado, Violência simbólica e metáforização da cidadania. In: **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, vol. 1, 1996, p. 94-125.
- MOURA, Joana T. V. de. Dilemas da democracia: a representação política nos novos espaços de participação. **Revista IDEAS – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade**, Rio de Janeiro – RJ, v. 3, n. 2, p. 170-196, jul.-dez. 2009.
- NASCIMENTO, Renato Carvalheira do. “A fome como uma questão social nas políticas públicas brasileiras. **Revista IDEAS – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade**, Rio de Janeiro – RJ, v.3, n.2, p. 197-225, jul.-dez. 2009.
- OLINGER, GLAUCO. **Processo de Extensão Rural e Sistema de Convivência com a Seca no Nordeste**. Brasília, Embrater, 1984.
- _____. Como **Melhorar a eficácia da Extensão Rural no Brasil e na América Latina**, Brasília, Embrater, 1984.
- OLIVEIRA, Mauro Marcio. As Circunstâncias da Criação da Extensão Rural no Brasil, In: **Cadernos de Ciência e Tecnologia**, Brasília, vol. 16 nº 2, maio/ago, 1999.
- PORTILHO, Maria Sibebe Brasiliense. “Extensão Rural: História e Prática Educativa Informal”
- SORJ, Bernardo. **Estado e Classes Sociais na Agricultura Brasileira**. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.

[\[Retornar ao índice\]](#)

EM POUCAS PALAVRAS: INSTITUIÇÕES POLÍTICAS BRASILEIRAS POR MEIO DE SUAS EPÍGRAFES

Alice de Oliveira Ewbank*

Cite este artigo: EW BANK, Alice de Oliveira. Em poucas palavras: *Instituições Políticas Brasileiras* por meio de suas epígrafes. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 79- 89, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 30 de dezembro de 2011.

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar um esboço analítico do livro *Instituições Políticas Brasileiras* (1949), de Oliveira Vianna, a partir das suas epígrafes. Muito utilizadas por Vianna em determinados livros seus, as epígrafes constituem uma "citação por excelência" (no dizer de Compagnon), resumindo claramente as ideias defendidas pelo autor. O poder de síntese da epígrafe avança a proposta elaborada, antecipando ao leitor o conteúdo da sua leitura. Mas além de anunciar, resumidamente, a proposta do texto, a epígrafe de certa forma legitima a tese exposta, pois, enquanto citação, ratifica o que autor expõe como autêntico. Propõe-se, portanto, tomar as epígrafes como um meio para a compreensão da análise sociológica do texto, entendendo-as como recurso metodológico, referencial e anunciador.

Palavras-chave: *Instituições Políticas Brasileiras*; Oliveira Vianna; epígrafes

1. Introdução

A proposta deste artigo é uma abordagem específica do texto sociológico, que se inspira, com as devidas ressalvas, na discussão da crítica literária, mais precisamente, do conceito de intertextualidade. Definida nos anos 1960 ou 1970 como a convivência num texto, de outros textos com os quais dialoga, a intertextualidade se opera, também, pelo recurso à epígrafe. Na referência declarada ou oculta a outro autor, obra ou pensamento, os textos interagem em uma sequência construtiva de ligações intelectuais, pois na medida em que as citações, alusões e menções aparecem, evidencia-se o diálogo intrínseco à produção textual. Combinam-se permanentemente as referências a textos anteriores, valendo-se sempre o autor da literatura já consolidada.

Nesse sentido, a epígrafe é uma estratégia de validação do diálogo intertextual, um artifício de enunciação já validado na sua premissa, posto que consagrado na voz de outro autor. “Solitária no meio de uma página, a epígrafe representa o livro – ela se dá pelo seu sentido, às vezes pelo sentido contrário –, ela o induz, ela o resume.” (COMPAGNON, 1979, p.337)

O livro *Instituições Políticas Brasileiras*, de Oliveira Vianna é tratado neste trabalho, sobretudo, a partir das relações estabelecidas com outras obras por meio das suas epígrafes. Assim, busca-se perceber a proposta mais ampla, tanto da obra como do autor, à luz das citações que tanto sintetizam o discurso apresentado, como, simultaneamente, legitimam a proposta nele contida. Ou seja, tomam-se as epígrafes como um meio para a compreensão da análise sociológica do texto, entendendo-as como recurso metodológico, referencial e anunciador. Ao direcionar a análise do texto sociológico por um viés literário – no sentido em que se toma como ponto de partida do estudo um elemento característico da discussão da literatura, justamente pelo seu papel intertextual –, é possível perceber diferentes significados na construção do livro, uma vez que podem ser questionadas as intenções do autor na obra estudada.

2. Epígrafes e suas funções

Instituições Políticas Brasileiras [1] compõe-se de dois volumes, nos quais encontramos, nos 26 capítulos, 16 epígrafes, sendo duas referentes a cada volume como um todo e não a algum capítulo em particular. Cada tomo já aparece ao leitor, desde a abertura, sintetizado através da referência ao pensamento de outro autor, e revela ao leitor duas intenções implícitas: uma, que o leva a associar o texto com a obra de outro autor, legitimando-o de antemão, pelo reconhecimento da citação; outra, que já anuncia o propósito do autor na confecção da obra, pois o projeto fica expresso na ideia contida na epígrafe. Ao longo dos capítulos, essas duas intenções primeiras reaparecem, somando-se a elas uma terceira intenção, que é a de sintetizar a análise do capítulo por meio do discurso de outro autor, respaldando mais uma vez o texto a ser lido.

A primeira intenção, de legitimar a obra no discurso de um autor consagrado, situa o livro no contexto mais amplo da produção literária, estabelecendo e/ou validando o diálogo autorial. Da relação que se estabelece entre o texto a ser lido e o texto citado, depreendem-se os significados da epígrafe, que, ao antecipar ao leitor um resumo do que vai ser lido por um parágrafo de outra autoria, já evidencia o cruzamento intertextual. Como especifica Compagnon (1979, p.337), enquanto símbolo, a epígrafe estabelece a referência lógica a outro texto, e enquanto índice, ela identifica a relação do texto com um autor reconhecido, “a figura do doador no canto do quadro”. As duas citações em epígrafe que abrem os volumes de *IPB* antecipam o reconhecimento da obra pela identificação prévia dos autores citados. Não é à toa que Descartes e Eça de Queirós, respectivamente, abrem os dois volumes do sociólogo fluminense.

A epígrafe extraída de Descartes é clara no intuito de enunciar a proposta metodológica do autor, que nesse primeiro volume enfatiza a objetividade da análise, insistindo na necessidade de produzir um trabalho científico consistente. Na norma ditada pelo filósofo nas suas *Regras para orientação do espírito*, o objetivo de Oliveira Vianna fica ainda mais evidente no começo da frase que é omitido na epígrafe: “[Sur les objets dont on se propose l’étude] [I]l faut chercher, non pas les opinions d’autrui ou ses propres conjectures, mais ce que l’on peut voir clairement avec évidence,

ou déduire avec certitude; car la science ne s'acquiert pas autrement.”[2] (DESCARTES, s/d, p.304) Fica exposta, assim, nas palavras de Descartes, a intenção analítica de Oliveira Vianna no conjunto desse primeiro volume e da obra em si, qual seja a de “estudar o nosso direito público e constitucional exclusivamente à luz dos modernos critérios da ciência jurídica e da ciência política [...]” (VIANNA, 1949, p.19). Intenção que é legitimada pela referência a um autor que é símbolo da racionalidade e da cientificidade.

A segunda epígrafe introdutória é retirada do romancista português Eça de Queirós e parece resumir melhor o propósito de Oliveira Vianna em *IPB*. Na afirmação de Eça de que os verdadeiros patriotas são aqueles que não temem apontar os defeitos da nação para que assim se possam redirecionar seus caminhos no intuito de alcançar o progresso [3], está contido o objetivo mais pragmático do livro: o de apontar os desvios e idealismos dos nossos publicistas e governantes e a fragilidade das nossas instituições políticas, com o fim de atentar para a necessidade de se repensar a estrutura e o projeto político do país. Outra vez o autor que assina a epígrafe tem respaldo no cenário mundial, ainda que a alusão deva, talvez, menos aos seus métodos do que às suas ideias.

Desse modo, as duas epígrafes dos volumes desempenham uma dupla função: a validação do texto pela referência explícita ao autor citado e pelo anúncio, em síntese, da proposta da obra. Às demais epígrafes adiciona-se a função de resumir a idéia mais geral contida no capítulo, sem que as duas intenções primeiras fiquem subordinadas a esta. Tanto é que a escolha dos autores, ademais da escolha do trecho citado, não é desinteressada, nem poderia ser, uma vez que existe com o fim último de remeter o leitor a determinada ideia e/ou contexto intelectual. Como escreve Gisele Venâncio em sua tese sobre o autor e seu acervo (VENÂNCIO, 2003, p.173), “as idéias contidas nas epígrafes não são do autor, mas poderiam ser”.

3. A citação como respaldo

3.1. O diálogo autoral

Em *IPB*, Oliveira Vianna faz uma análise da nossa formação nacional com foco nas instituições políticas, exaltando o melhor caminho para conduzir o Brasil ao progresso, qual seja, o da centralização política e da reforma das nossas instituições, devendo o poder público consolidar-se sobre os males decorrentes da superposição do poder privado. A discussão faz-se dentro do campo da história social e da sociologia, com ênfase nos novos moldes do direito norte-americano, que, pretendendo-se objetivo, adentra o campo das ciências sociais. Diante do breve resumo da obra, a localização dos autores citados em epígrafe pode ser melhor compreendida. Nas 16 epígrafes que compõem o livro, percebe-se, de forma mais geral, um quadro formado por sociólogos, historiadores, filósofos e juristas norte-americanos. Adicionam-se a estes dois diplomatas-autores, Eça de Queirós e Joaquim Nabuco, o primeiro, um representante da literatura portuguesa, e o segundo, um dos pensadores do nosso país, cuja obra é da maior importância no pensamento social e político. E

ainda, compondo o mesmo quadro e direcionando o leitor para o lado mais pessoal do autor, uma citação retirada do *Êxodo*, que fecha o primeiro capítulo de *IPB*.

Mais uma vez fica evidente a intenção da escolha dos autores citados, não somente pela adequação e coincidência de idéias que tanto anunciam como sintetizam o pensamento de Oliveira Vianna, mas também pela fundamentação da obra em um discurso sociológico e político validado no seu referencial. Insisto nesse segundo ponto pela preocupação explícita na obra do autor de fazer uma análise pautada nos fatos – segundo a metodologia então em voga na jurisprudência norte-americana –, na qual a realidade possa ser diagnosticada, analisada e a partir de então utilizada como ponto de partida para uma proposta empírica de reformulação política das diretrizes nacionais. Em última instância, o estudo realizado tem como fim problematizar e propor novos caminhos para superar o nosso atraso.

São exemplares desse propósito as epígrafes que introduzem, respectivamente, o segundo e o quinto capítulos do primeiro volume, e o último capítulo do segundo volume. Extraídas de Roscoe Pound, Deploige e Hauriou, estas citações corroboram as teses de Oliveira Vianna, além de anteciparem, como já foi dito, a validade do discurso. Permitindo entrever nas citações a tese mais ampla do autor, as epígrafes dão conta, por sua vez, de enunciar de forma sintética o conteúdo do capítulo a ser lido, ampliando assim os significados contidos na sua introdução. Essas três epígrafes contêm ideias centrais na tese de *IPB*, e aprofundam o resumo do pensamento de Oliveira Vianna, feito alguns parágrafos acima.

3.2. O diálogo científico

Do pensamento de Roscoe Pound, eminente jurista norte-americano do início do século XX, é possível perceber a correlação estabelecida por Oliveira Vianna – em concordância com a proposta do direito estadunidense – entre a metodologia da sociologia e a do direito, que aliam as suas análises e referências de estudo como forma de justificar o seu entrelaçamento, objetivando a estruturação de uma base comum sólida.

Hence we have had to develop a philosophical science of law, a philosophical jurisprudence, and a sociological jurisprudence. We call on philosophy, ethics, politics and sociology to help, but to help in what are regarded as problems of jurisprudence. We study law in all of its senses as a much specialized phase of what, in a larger view, is a science of society. [4] (ROSCOE POUND, 1922, p.6)

Ou seja, a inter-relação entre ambas se estabelece no intuito de, para o direito, valer-se da análise da sociedade para melhor formular suas leis de acordo com a realidade; e para a sociologia, o diálogo com a jurisprudência e a filosofia serve para melhor embasar sua entrada nas propostas de transformação social. Do sentido mais evidente depreende-se o propósito último do sociólogo na composição da sua obra, que, para além do interesse no diagnóstico, dá continuidade à análise no

campo das propostas. Na segunda citação, que abre o quinto capítulo do segundo volume, “Fundamentos Sociais do Estado”, o sociólogo francês Deploige indica o caminho da análise:

Il ne suffit pas, pour comprendre les institutions sociales d’aujourd’hui, de les observer. On ne connaît pas la réalité sociale si l’on en ignore la substructure; il faut savoir comment elle s’est faite, c’est-à-dire, avoir suivi dans l’histoire la manière dont elle s’est progressivement composée. [5] (DEPLOIGE, 1927, p.72)

Não basta, como diz, a pura observação para melhor conhecer e compreender a sociedade. São indispensáveis a sua contextualização histórica e a investigação minuciosa dos traços e componentes que a integram. Para além da necessidade de fundamentação da análise, fica já indicada a relevância dos componentes sociais acumulados historicamente na subestrutura da sociedade. Tomando como exemplo o tema do capítulo, explica-se melhor o segundo sentido da epígrafe. Em “O significado sociológico do anti-urbanismo colonial”, título desse capítulo, Oliveira Vianna detém-se na explicação da formação dos nossos núcleos urbanos, inaugurados pela agência do capitão-mor, mas sem maior eficácia, uma vez que o que caracterizou esses conglomerados foi, justamente, a forte dispersão dos agregados, de forma que, mal se mobilizava a população em torno de um núcleo urbano, ela se dispersava em direção às suas fazendas e sítios. O anti-urbanismo estaria na lógica da nossa formação colonial, revelando nesses momentos a nossa tendência ao povoamento centrífugo e o nosso “complexo sertanejo”, que se caracteriza por essa predisposição ao ambiente rural isolado. A frase de Deploige remete, portanto, a essa operação de análise sociológica, que enfatiza o diagnóstico dos traços presentes na sua estrutura histórica sedimentada.

Sendo esta uma questão permanente na formulação teórica de Oliveira Vianna, ela reaparece em outras epígrafes de *IPB*, reafirmando, pois, o peso do argumento na sua análise do embasamento histórico da nossa formação. Expressam a mesma idéia as citações em epígrafe dos historiadores Camille Julian [6] e Fustel de Coulanges [7], dos sociólogos Halbwachs [8], Sumner [9] e Lynn Smith [10], do filósofo Hocking [11], e do crítico Sainte-Beuve [12]. Apesar da diversidade já expressa no conjunto de autores, os trechos extraídos e incorporados à *IPB* com o propósito de, tanto introduzir como validar o pensamento de Oliveira Vianna, embasam a tese mais ampla do autor sobre a permanência das tradições e costumes na estrutura social. Ao selecionar as frases que irão compor o *hall* das epígrafes de *IPB*, Oliveira Vianna estabelece de forma perspicaz a combinação de parágrafos – de intelectuais diversos – que exprimem, no fundo, uma mesma tese central. Recorrendo a historiadores, filósofos, juristas e sociólogos, o autor é hábil na construção de uma rede de referências que dão o devido respaldo ao ensaio sociológico, que, na sua proposta, discute o peso das instituições políticas diante da solidez dos traços socioculturais historicamente presentes na sociedade brasileira (cf. BOTELHO, 2010).

3.3. A síntese temática

Retiradas as epígrafes dos seus contextos mais específicos, da análise histórica da França, dos estudos de morfologia social, da sociologia rural, do estudo das tradições e costumes ou de máximas filosóficas, ao fim e ao cabo elas concordam quanto à permanência, no presente das sociedades, de traços enraizados no passado mais distante. A coincidência temática das afirmações dificulta a escolha de uma que melhor a represente, mas para que a frase de Deplaige não especifique sozinha a ideia mais geral, cito a epígrafe de Lynn Smith: “É necessário insistir neste ponto – dada a tendência a julgar o Brasil um país jovem. Não há tal: os seus fundamentos culturais estão profundamente enraizados na tradição.” [13]

A terceira epígrafe já destacada, retirada do livro *Droit Constitutionnel*, de Maurice Hauriou (1856-1929), jurista francês cujos estudos sobre o direito público embasavam a tese do poder público como soberano, introduz o leitor em outro tema fundamental do pensamento de Oliveira Vianna. Tendo-se consagrado enquanto jurista pelos seus estudos sobre as instituições francesas já em 1929, Hauriou parece antes fundamentar a teoria de Vianna do que, simplesmente, sintetizá-la como forma mínima de expressão de uma ideia: “*Tout le secret de l'ordre constitutionnel est dans la création des institutions vivantes. Les lois constitutionnelles ne signifient rien en tant que règles; elles n'ont de signification qu'en tant que status organiques d'institutions.*” [14] (HAURIOU, 1929, p.5)

De fato, na afirmação de que as leis não significam nada enquanto regras, subjaz a base do conceito de marginalismo utópico empregado por Oliveira Vianna em *Instituições*. Por este conceito entende-se a crítica do sociólogo aos nossos publicistas e homens de Estado, que, pautando-se no modelo de civilização europeu ou norte-americano, importavam leis e códigos estrangeiros à nossa Constituição, como se bastasse a promulgação de novas regras para que a sociedade passasse a segui-las. As leis, como enfatiza Hauriou – e também Vianna – devem estar de acordo com os costumes e as tradições enraizados, não sendo válidas senão na medida em que, vivas, atendem a esta coerção [15].

4. Considerações finais

A epígrafe, em todos esses exemplos, anuncia as premissas básicas do autor, sintetizando não somente a ideia mais específica contida em um capítulo, como reunindo no seu recorte o pensamento que norteia a obra em questão. A apresentação dada em forma de citação torna-se elemento de composição do livro, mas não somente no sentido gráfico de pertencimento. Antecipando a proposta, enunciando a tese e suas linhas gerais, e validando o discurso pelo seu referencial, as epígrafes em *IPB* parecem fundamentais para a percepção da obra, tanto como do seu autor. É possível formular a hipótese de que o marginalismo ao qual foi submetido Oliveira Vianna – após o sucesso da publicação de *Populações Meridionais do Brasil*, em 1920, seus escritos posteriores não recebem a mesma atenção, e com a publicação de *Casa-grande & senzala* em 1933, o peso da tese de Freyre renderá inúmeras críticas aos estudos de Vianna – atua como fator

significativo no uso recorrente de citações em *IPB*, como forma de consolidar-se como teórico, buscando respaldo em autores reconhecidos. Não está em jogo condicionar o conjunto da obra, tanto quanto o elenco de autores presentes nas citações, à situação específica do autor, uma vez que a biografia, embora possa dizer muito sobre o autor, certamente não explica o trabalho realizado. A sugestão, entretanto, é a de que, talvez, o contexto daquele momento desse lugar a uma nova forma, para o autor, de se colocar no meio intelectual.

Num lidar mais amplo com a obra, as epígrafes em *IPB* podem ser compreendidas, portanto, a partir desses três papéis que lhe são atribuídos pelo autor. O primeiro, implícito, de situar o livro em um universo determinado – o recurso ao intertexto –, consagrado a partir da referência ao autor que é citado. Ou seja, incorporando à abertura do texto (e do livro) um trecho de outro autor reconhecido, Oliveira Vianna antecipa a legitimação do discurso posterior. O segundo papel, também velado, diz respeito à enunciação da proposta do autor, igualmente pelo uso estratégico da epígrafe. Por meio desta fica já expressa, de forma sintética, a idéia mais geral do livro, ou, de igual maneira, indicam-se pensamentos específicos que dão base à construção da análise. Por fim, o terceiro papel da epígrafe, de intenção mais evidente, é resumir o estudo de um capítulo. Semelhante, porém não de todo igual à segunda função das epígrafes, esta terceira revela um propósito mais claro, ao contrário das outras duas, que podem passar despercebidas ou acabar esquecidas à medida que se dá sequência à leitura.

O recurso ao intertexto por meio da epígrafe amplia o significado do livro, que apesar de não ser uma obra literária encontra no seu emprego formas de respaldar-se. Quer pela referência a um autor, quer pelo que fica expresso na citação resumindo um pensamento ou tese de Oliveira Vianna, a epígrafe afigura-se como um componente da maior relevância na compreensão de *IPB* e das intenções do autor na preparação do livro. Dos diversos usos e significados que a epígrafe pode ter enquanto instrumento de intertextualidade, em *IPB* ela parece servir antes como subsídio à legitimação da tese apresentada do que, simplesmente, um recorte de diálogo com outro autor e outras ideias. Na realidade, essa segunda função exprime a forma da primeira função, já que não é senão pela citação, e sendo assim, pela referência a outro autor e um pensamento, que a estratégia de validação se dá. O que se pretende diagnosticar, por assim dizer, é que o uso da epígrafe em *IPB* tem a intenção primeira e essencial de legitimar o trabalho de Oliveira Vianna, sendo a função de diálogo com outra obra e autor a forma de verificação desta, e não propriamente o gancho para um comentário da obra citada. Sobretudo pela quantidade de epígrafes contidas neste livro, que se destacam diante do uso quase nulo dessa forma de citação nas suas outras obras (com exceção talvez de *Populações Meridionais do Brasil*, seu livro de estréia).

A hipótese de que a utilização das epígrafes em *IPB* sirva principalmente como estratégia de validação para a tese e as propostas apresentadas, se ampara no ostracismo ao qual foi relegado Oliveira Vianna após o sucesso da publicação de *Populações Meridionais do Brasil*, em 1920, e, sobretudo, no decorrer da década de 1940. Alguns são os fatores que causaram o isolamento do

autor, não podendo ser atribuída uma causa única para a sua saída de cena. Com o lançamento de *Casa-grande & Senzala*, cuja repercussão na crítica causou um enorme impacto nos escritos anteriores de sociologia e pensamento social, suas teses racistas são fortemente rechaçadas. Transformando a discussão já consagrada, no pós 1930 o forte peso explicativo dos fatores raciais, bastante caros ao autor – que em 1932 publica *Raça e Assimilação* –, mas, de forma alguma predominantes no conjunto da sua obra, vai ser considerado anacrônico. Muitos dos seus preceitos teóricos, avançados em 1920, tornaram-se de alguma forma obsoletos depois. Somando-se a isso, Oliveira Vianna foi um dos principais ideólogos do governo Vargas, um governo autoritário e castrador das vertentes intelectuais mais progressistas da época. Por fim, com a institucionalização da sociologia nessa mesma década, os autores do ensaísmo sofreram uma desvalorização, sendo relegados à margem da produção sociológica.

Por certo os fatores apresentados não certificam a hipótese quanto ao emprego funcional, e não meramente literário, das epígrafes em *IPB*. Não descartam, porém, uma possível justificativa para o seu uso recorrente nessa obra. Ao nos determos nos autores então citados, o diálogo autoral parece ter uma função menor no recurso da citação. Recorrendo a sociólogos e historiadores, mas sobretudo a juristas norte-americanos, cujas ideias citadas confirmam o exposto no livro, Oliveira Vianna antecipa a validade da sua tese nas afirmações de outros autores. Todas as epígrafes do livro, tanto as que abrem os volumes quanto as que abrem os capítulos, contém a linha geral da metodologia e do pensamento de Vianna – a necessidade de se escrever com base em fatos históricos, bem fundamentados, de forma a que se construa uma nação sólida e um governo apto a lidar com as questões reais do país – legitimando, assim, o trabalho impresso em *IPB*.

Este artigo pretendeu sugerir, portanto, uma análise da obra e do autor por meio de um elemento geralmente tomado como objeto de estudo pela literatura, sobretudo pela sua função de intertexto. A partir do que está contido dentro da obra, mas que nem sempre é tido como a substância própria do texto, reitero que as epígrafes podem, e devem, ser tomadas como elementos de análise textual, pois na sua forma e na sua intenção, introduzem o pensamento mais geral ou mais particular do autor, sintetizando em poucas linhas aspectos fundamentais do processo complexo de construção da teoria formulada. 🌀

NOTAS

*Autora, à época, aluna do 10º período do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente é mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ, sob orientação do professor André Botelho. E-mail: alice.ewbank@gmail.com

[1] Ao longo do texto o título *Instituições Políticas Brasileiras* será referido como *IPB*.

[2] Tradução minha: “[Sobre os assuntos os quais nos propomos a estudar] é preciso buscar, não as opiniões dos outros nem nossas próprias conjecturas, mas o que é possível ver como evidência clara, ou deduzir com precisão, uma vez que a ciência não se constrói de outra forma.”

[3] QUEIROS, Eça. “Os que sabem dar a verdade à sua pátria não a adulam, não a iludem, não lhe dizem que é grande, porque tomou Calicut: dizem-lhe que é pequena porque não tem escolas. Gritam-lhe sem cessar a verdade rude e brutal. Gritam-lhe: Tu és pobre, trabalha! tu es ignorante, estuda! tu és fraca, arma-te!” Não foi possível localizar a referência da citação.

[4] Tradução minha: “Sendo assim, tivemos que desenvolver uma ciência da Filosofia do Direito, a própria Filosofia do Direito e a Sociologia do Direito. Recorremos à Filosofia, à ética, à política e à Sociologia como auxílio, mas somente no que concerne os problemas do Direito. Estudamos o Direito em toda a sua abrangência como a fase mais especializada do que, numa visão mais ampla, constitui a ciência da sociedade.”

[5] Tradução minha: “Não basta para compreender as instituições sociais de hoje, observá-las. Não é possível conhecer a realidade social se se ignora a sua sub-estrutura; é preciso saber como ela se constituiu, ou seja, diante da sua formação histórica perceber a maneira como ela progressivamente se compôs.”

[6] Camille Julian (1859-1933) foi discípulo de Fustel de Coulanges e Vidal de la Blache na École normale supérieure, vindo a lecionar, mais tarde, no Collège de France. Formado historiador e especialista na história da Gália, publicou em 1922 *De la Gaule à la France*, livro que ainda hoje é referência nos estudos de história antiga. Na epígrafe de *IPB: De la même manière que les plaines à blé de la Bourgogne ou de la Beauce doivent leurs sillons originels aux générations inconnues des temps pré-historiques, de même les habitudes sociales, qui nous groupent pour l'amour et la défense des ces moissons, remontent à des germes déposés par ces premières générations.* (Julian, 1922, p.9) Tradução minha: “Da mesma maneira que as planícies de trigo da Borgonha ou de Chartres [Chartres foi capital da antiga região de Beauce, que se estendia por l'Eure-et-Loir e le Loir-et-Cher, não sendo, atualmente, classificada como uma região da França] devem os seus sulcos originais à gerações desconhecidas, de épocas pré-históricas, também os hábitos sociais que nos reúnem pelo amor e a defesa das suas colheitas, remontam aos germes depositados por estas gerações primeiras.”

[7] Fustel de Coulanges (1830-1889). Na epígrafe de *IPB: Hereusement le passé ne meurt jamais complètement pour l'homme. L'homme peut bien l'oublier, mais il le garde toujours en lui. Car tel qu'il est lui-même à chaque époque, il est le produit et le résumé de toutes les époques antérieures. S'il descend en son âme, il peut y retrouver et distinguer ces différentes époques d'après ce que chacune d'elles a laissé en lui.* (COULANGES, Fustel de. In. Julian, 1922, p.9) Tradução minha: “Felizmente o passado não morre, jamais, completamente para o homem. O homem pode, talvez, esquecer, mas ele o guarda sempre em si. Posto que, tal qual ele mesmo é a cada época, ele é o produto e o resumo de todas as épocas anteriores. Se ele adentra a sua alma, ele pode encontrar e distinguir essas diferentes épocas de acordo com o que cada uma delas deixou nele.”

[8] Maurice Halbwachs (1877-1945). Na epígrafe de *IPB: Il y a donc une morphologie politique en ce sens que les états, les institutions politiques d'un pays ont des formes définies et permanentes qui résistent au changement. C'est qu'elles sont solidaires des choses, des certaines limites et figures dans les choses et, surtout, des représentations que s'en font les groupes.* (Halbwachs, 1938, p.38) Tradução minha: “Existe, portanto, uma morfologia política no sentido de que os estados e as instituições políticas de um país possuem formas definidas e permanentes que resistem à mudança. Porque elas são solidárias das coisas, de certos limites e figuras que estão nas coisas, e, sobretudo, das representações que os grupos fazem de si próprios.”

[9] William Graham Sumner (1840-1910), sociólogo e professor de ciência política em Yale, publicou estudos com base nas teses do darwinismo social. Na epígrafe de *IPB: Of the Ancien Régime there can be found today only ruins and relics. Nevertheless, the ancient mores of social faith and morality, of social well living, of religious duty and family virtue, are substantially what they were before the great explosion. This is the last and greatest lesson of the revolution: it is impossible to abolish the mores and to replace them by new ones rationally invented.* (Sumner, 1940, p.168) Tradução minha: “Do Antigo Regime somente se encontram hoje ruínas e relíquias. No entanto, as antigas ‘mores’ da fé e da moral social, do bem-estar social, do dever religioso e da virtude familiar, são substancialmente que elas foram antes da grande explosão. Essa é a última e a maior lição da revolução: é impossível abolir as ‘mores’ e substituí-las por novas, racionalmente inventadas.”

[10] Lynn Smith (1903-1976), sociólogo norte-americano especialista em estudos rurais, sobretudo relacionados ao sul dos EUA, ao México, à Colômbia, e ao Brasil.

[11] Hocking (1873-1966), foi professor de filosofia em Harvard, tendo direcionado seus estudos no campo da religião, da moral e dos costumes. Na epígrafe de *IPB: History in its texture is change; but, because of this, it reveals what is permanent.* (Hocking, 1937, p.11) Tradução minha: “A História, na sua contextura, é mudança; mas, por isso mesmo, ela revela o que é permanente.”

[12] Sainte-Beuve (1804-1869). Na epígrafe de *IPB: Le vrai d’hier, déjà incomplet ce matin, sera demain à fait dépassé et laissé derrière. Ne nous figeons pas; tenons nos esprits vivants et fluides.* (Sainte-Beuve, s/r) Tradução minha: “O verdadeiro de ontem, já incompleto essa manhã, será amanhã já ultrapassado e deixado para trás. Não nos deixemos estagnar ; tenhamos nossos espíritos vivos e fluidos.”

[13] Não foi possível localizar a citação. No único livro do autor que consta na coleção de O.V., *The sociology of rural life*, tanto no original em inglês, de 1940, quanto na sua tradução para o português, não aparece a citação. Pode-se sugerir, entretanto, que conste em alguma correspondência entre os dois, ou em algum outro livro não existente entre os exemplares do acervo da Casa de Oliveira Vianna.

[14] Tradução minha: “O segredo da ordem constitucional está, tão somente, na criação de instituições vivas. As leis constitucionais não têm sentido enquanto regras; elas são significativas apenas enquanto status orgânicos das instituições.”

[15] *The Latin word ‘mores’ seems to be, on the whole, more practically convenient and available than any other for our purpose, as a name for the folkways with the connotations of right and truth in respect to welfare, embodied in them. The analysis and definition above given show that in the mores we must recognize a dominating force in history, constituting a condition as to what can be done, and as to the methods which can be employed.* (Sumner, 1940, p.38) Tradução minha: “A palavra latina ‘mores’, parece ser, em geral, mais convenientemente prática e disponível do que qualquer outra para o nosso propósito, como nome para os folclores com as conotações de certo e verdadeiro no que diz respeito ao bem-estar que lhes são intrínsecos. A análise e definição dada acima demonstram que devemos reconhecer nas ‘mores’ uma força dominante na história, constituindo uma condição para o que pode ser feito, e quanto aos métodos que podem ser empregados.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTOS, Elide R. “Oliveira Vianna e a sociologia no Brasil”. In. BASTOS, Elide R. & MORAES, João Quartium de. (Orgs.) **O pensamento de Oliveira Vianna**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

BOTELHO, André. **Seqüências de uma Sociologia Política Brasileira**. In. Dados, vol. 50 nº 1, 2007. Trimestral. Disponível em: www.scielo.br. Acesso em julho, 2010.

_____. **Passado e futuro das interpretações do país**. In. Tempo Social, vol. 22, nº 1, 2010. Semestral. Disponível em: www.scielo.br. Acesso em fevereiro, 2011.

BRASIL, Antonio da S. & HOELZ, Maurício. **Insolidarismo e autoritarismo em Oliveira Vianna: uma reinterpretação**.

CARVALHO, José Murilo. “A utopia de Oliveira Vianna”. In. BASTOS, Elide Rugai & MORAES, João Quartium de. (Orgs.) **O pensamento de Oliveira Vianna**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

CASTRO, Celso. **Pesquisando em Arquivos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

COMPAGNON, Antoine. **La Seconde Main: ou le travail de la citation**. Paris : Éditions du Seuil, 1979.

DEPLOIGE, Simon. **Le Conflit de la Morale et de la Sociologie**. Paris: Nouvelle Librerie Nationale, 1927.

DESCARTES. “Règles pour la direction de l’esprit”. In **Oeuvres Complètes**. Paris.

- FARIA, Luiz de Castro. **Oliveira Vianna : de Saquarema à Alameda São Boaventura, 41 – Niterói**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- GALÍNDEZ-JORGE, Verónica. “**Crítica Genética e Crítica Literária**”. In. *Scielo*.
- HALBWACHS, Maurice. **Morphologie Sociale**. Paris: Armand Colin, 1938.
- HAURIUO, Maurice. **Droit Constitutionnel**. Paris: Recueil Sirey, 1929.
- HOCKING, William Ernest. **The lasting elements of individualism**. Yale: Yale University Press, 1937.
- JULLIAN, Camille. **De la Gaule à la France – nos origines historiques**. Paris: Hachette, 1922.
- NABUCO, Joaquim. **Minha Formação**. Rio de Janeiro: Garnier, 1900.
- PINO, Claudia Amigo. “**Gênese da gênese**”. In. *Scielo*.
- POUND, Roscoe. **An Introduction to the Philosophy of Law**. Yale: Yale University Press, 1922.
- SMITH, T. Lynn. **The Sociology of Rural Life**. NY e Londres: Harpers and Brothers, 1940.
- SUMNER, William Graham. **Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals**. Reino Unido: Ginn and Company, 1940.
- VIANNA, Oliveira. **Instituições Políticas Brasileiras**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949.
- VENANCIO, Gisele. **Na Trama do Arquivo: a Trajetória de Oliveira Vianna (1883-1951)**. Tese de doutorado em História. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

[\[Retornar ao índice\]](#)

CIRCULAÇÕES, TROCAS E IDENTIDADES CULTURAIS: UM ESTUDO SOBRE OS USOS DO ESPAÇO NUMA ALDEIA MBYÁ-GUARANI EM NITERÓI, RIO DE JANEIRO [1]

Amanda Alves Migliora*

Cite este artigo: MIGLIORA, Amanda Alves. Circulações, trocas e identidades culturais: um estudo sobre os usos do espaço numa aldeia mbyá-guarani em Niterói, Rio de Janeiro. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 90 - 109, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: www.habitus.ifcs.ufrj.br. Acesso em: 30 de dezembro de 2011.

Resumo: Buscamos com este artigo explorar as diferentes dinâmicas sociais em prática na aldeia *Mbyá-Guarani Tekoá Mboy'ty*, situada na Região Oceânica de Niterói, Rio de Janeiro. Em contexto urbano, as relações com aqueles a quem chamam de “juruás” (brancos) é praticamente inevitável, contudo, ao longo do trabalho de campo foi observado um intenso esforço de “preservar os costumes”, como eles mesmos dizem. Por diversos motivos que serão abordados no decorrer do texto, a arquitetura da aldeia e os elementos da cultura material do grupo constituem uma via especialmente profícua para a compreensão dos fenômenos em questão, as dinâmicas do sagrado e do profano, suas vinculações e significados no cotidiano destas pessoas.

Palavras-chave: Cultura Material, Espaço, Identidades Culturais, Patrimônios Culturais.

Todo e qualquer grupo humano exerce algum tipo de atividade de colecionamento de objetos materiais, cujo efeito é demarcar um domínio subjetivo em oposição a um determinado “outro”. O resultado dessa atividade é precisamente a constituição de um patrimônio.

José Reginaldo dos Santos Gonçalves. O patrimônio como categorias de pensamento, 2003.

[...] o estudo da casa em si, isoladamente, ou vista apenas do ponto de vista arquitetônico, é de pouco interesse para uma compreensão adequada de sua função no contexto etnográfico mais amplo de cada povo indígena. O uso do espaço habitado, no seu conjunto, é o que deve ser considerado e a função da casa, em particular, só adquire sentido quando inserida e comparada aos outros espaços ocupados, em momentos e ocasiões específicos, por diferentes grupos sociais.

Lux Boelitz Vidal. O Espaço Habitado entre os Kayapó-Xikrin (Jê) e os Parakanã (Tupí), do Médio Tocantins, Pará, 1983.

Nesta pesquisa, temos como objetivo central o levantamento e a análise das categorias nativas relativas à arquitetura e aos usos do espaço no contexto peculiar que é o de uma aldeia urbana à beira da praia. Durante o trabalho de campo nosso olhar se voltou para uma determinada parte da aldeia, de modo que a argumentação ora apresentada focaliza este espaço que chamaremos de “complexo transicional” ou “complexo de mediações”. Este espaço possuiria um caráter classificador do “outro”, o *juruaá*, por meio dos diferentes tipos de troca que ali se efetuam, marcando uma transição entre três tipos de relações, com seus respectivos tempos, coerente com a lógica de oposições e complementaridades entre *mbyás e juruaás*, presente nas formas de explicar o mundo em que se inserem.

Ao longo do período em que estivemos em campo junto a este grupo *Mbyá-Guarani*, pudemos levantar dados relevantes no que concerne às concepções nativas sobre arquitetura e sobre os variados usos possíveis do espaço, não só no que se refere às casas, mas no que se refere à aldeia como um todo. Além disso, tais concepções vão além da dimensão espacial, na medida em que tomam parte nas relações de parentesco e relações com “os outros”, sejam eles, os *juruaás* (“homens brancos”), sejam eles animais ou os espíritos - das águas do mar e da lagoa - em relação aos quais se tornam mais vulneráveis os *mbyás* quando se faz noite e o céu escurece. É nesse momento, por exemplo, que o grupo vai, em quase sua totalidade, para a casa de reza, a *Opy'i*, cantar, dançar e fumar cachimbo, o *Petyguá*, para falar com deus, *Nhanderú*, e assim curar aqueles com problemas, resolver questões internas e tomar as decisões importantes conjuntamente. Procuraremos demonstrar com este trabalho como todas essas relações se mostram implicadas nos usos do espaço e nas concepções nativas de arquitetura.

4. O Grupo

O grupo em questão localiza-se no sítio arqueológico denominado Sambaqui de Cambinhas, na Região Oceânica de Niterói, desde 2008, quando teve de sair da Terra Indígena de Paraty-Mirim por conta de uma divergência com a liderança local. Liderados pela sua matriarca rumaram para Niterói, onde se estabeleceram e construíram a aldeia que foi chamada *Tekoá Itarypu*. Esta foi composta por cinco casas (*OO's*) até julho do mesmo ano, quando um incêndio, que se acredita ter sido criminoso, destruiu praticamente tudo o que tinham. A aldeia foi então reconstruída, reinaugurada e rebatizada, recebendo o nome de *Tekoá Mboy'ty* (Aldeia Plantação de Sementes) e adquirindo sua configuração atual. Embora passe por constantes transformações, essa configuração, ao que parece, persiste num modelo determinado. Trataremos disso adiante, na terceira seção do texto.

Em eventos festivos, aquele que discursa sempre se reporta ao momento de reconstrução da aldeia. Relembra que a *Opy* foi a primeira casa a ser levantada para que, dali em diante, eles tivessem proteção contra incidentes como aquele e de outros tipos.

Outra coisa que não havia antes do incêndio era pajé. Como nos foi contado, a líder do grupo só teria recebido o poder da cura após o terrível acontecimento, e cogitou-se que até mesmo

por conta dele e dos outros tristes eventos pelos quais ela e o grupo já teriam passado ao longo de toda sua trajetória. O caráter excepcional do poder mágico-religioso da matriarca, que não surgiu no processo usual de descoberta e educação para tanto ao longo da adolescência, entretanto, não lhe tornou menos legítimo ou eficaz.

O objeto de estudo consiste numa família extensa cujo ponto central é a chefe e pajé do grupo, ou seja, a maioria dos moradores está ligada a ela por laços de consangüinidade ou afinidade. Há, além dos membros diretos da família, alguns indivíduos a ela associados. É uma população que gira em torno de 60 pessoas e, embora em número o grupo também varie, pode-se identificar uma unidade característica entre seus membros, que parece ser ao mesmo tempo espiritual e de substância. Como esclareceremos adiante, no tópico 2.1, onde falaremos do *Amba'í*, parte do mobiliário sagrado da *Opy*. Todos eles falam o dialeto *Mbya*, do idioma Guarani, que pertence à família Tupi-Guarani, do tronco lingüístico Tupi. Quase todos falam também o português, mas, a não ser que um *jurua* participe da conversa, a comunicação entre eles se dá completamente em guarani.

À beira da praia de Camboinhas, entre o mar e a lagoa, o local onde o grupo se encontra é alvo não somente do interesse científico, dos arqueólogos principalmente, mas também de grande interesse imobiliário. Parte do sítio arqueológico foi destruída para a construção de edificações de luxo. O futuro do local é incerto, como já o constatava, em 2006 (dois anos antes da chegada do grupo Mbya-Guarani na região), o então deputado, Carlos Minc na justificativa de seu projeto de lei 3375/2006 [2]: “O sítio Arqueológico Duna Pequena é alvo de um grande empreendimento imobiliário que, se aprovado, trará 25.000 novos moradores para a região do Sítio descaracterizando-o por completo.” A esse contexto adiciona-se ainda o interesse dos *Mbya-Guarani*, que acreditam que o local é “sagrado”, pois seria um antigo cemitério de seus ancestrais[3].

A praia em questão, apesar de não ser oficialmente fechada, é de relativo difícil acesso. A entrada de ônibus no bairro de Camboinhas é vedada, o que dificulta o acesso a praia. O bairro é inteiramente pavimentado e abriga a parcela mais rica da população da região. Há ali um apart-hotel que pode ser visto da aldeia. O terreno onde ela se localiza possui um imenso valor econômico, e apesar de ser uma área de preservação, há uma construtora que reclama seus direitos sobre aquela terra para a construção de outros empreendimentos de mesmo tipo. [4]

Após o incêndio, no processo de reconstrução e vivência daquele espaço, no “projeto” da nova aldeia, uma teia de novos significados e utilidades foi projetada sobre aquele terreno, sobre sua configuração “natural”. A aldeia que, até então, tinha todas as suas construções acumuladas em sua parte baixa, mais reservada, passou a ocupar sua parte alta, mais exposta. Inicialmente com uma esfera de trocas com os *jurua*s (brancos) e com a moradia daquela que, juntamente ao *petyguá*, será personagem central neste trabalho, a pajé. Esfera tal que, com o passar do tempo, foi se desenvolvendo e complexificando.

Atualmente a aldeia é composta por uma parte alta e uma parte baixa, na primeira localizam-se uma lojinha de artesanato, um bar, as casas da matriarca e de dois de seus filhos, uma cozinha e três banheiros. Exploraremos melhor essa configuração no tópico seguinte. O sustento do grupo é proveniente, em boa parte, da venda de artesanatos. Todo aquele que produz uma peça recebe seu valor quando esta é vendida na lojinha da aldeia. Muitas vezes o dinheiro é gasto ali mesmo, no bar, onde são vendidos biscoitos, refrigerantes, amendoim em saquinho, água de coco, etc. Na compra de carne, *danoninho* e outros itens muito pontuais, aos quais não se pode ter acesso ali dentro da aldeia, recorrem ao comércio da região.

Há na confecção do artesanato uma divisão por sexo. Enquanto mulheres fazem colares, pulseiras, sarabatanas, cestos e chocalhos os homens costumam fazer as peças entalhadas em madeira, como miniaturas de animas e cachimbos. Aquele que faz artesanato é chamado *mbyá'pó vaé*. Há também aqueles que trabalham fora, para os *jurua's*. Os homens na maioria das vezes na manutenção dos quiosques na praia de Camboinhas. Enquanto as mulheres e alguns homens se apresentam com o coral da aldeia em escolas ou eventos em locais como o Museu do Índio. Desses se diz: *oo mbaiapó jurua pé* (foi trabalhar para o branco).

Vale observar a diferença entre o dinheiro ganho individualmente e o dinheiro gasto no sustento da aldeia como um todo. Esse último diz respeito à comida feita e dividida entre seus habitantes, às roupas recebidas por meio de doações, freqüentemente de organizações religiosas ou outros grupos específicos que variam bastante. Dentre outras coisas como casas, em circunstâncias específicas, por exemplo, quando, recebem uma família de outra aldeia.

A comida distribuída na aldeia é comprada no mercado local, embora recebam também contribuições para a merenda, por meio da secretaria municipal de educação, e algumas ocasionais doações. Na aldeia são criadas algumas galinhas e, recentemente, obtiveram sucesso no plantio do milho naquele desafiador solo arenoso, o que trouxe muita alegria e orgulho aos *mbyás*.

O corrente uso dos termos *jurua* e *mbyá*, por si só evidencia o quanto é marcada essa relação de oposição no modelo nativo de explicação de seu mundo, o que acabaria sendo relativizado por meio de uma análise mais profunda destas relações na prática. A lógica de oposições e complementaridades se estende à outras esferas, sendo elemento fundamental da cosmologia do grupo.

5. A Aldeia

Como aludimos brevemente na seção anterior, atualmente a aldeia é dividida em uma parte alta e uma parte baixa. A primeira, onde se situa a entrada oficial, fica de frente para a estrada de acesso, e parece mediar o contato da aldeia com o mundo externo. Chamaremos este espaço de “complexo transicional”. É lá que funciona a loja mencionada (*ajakaovendeaty*) onde são vendidos artesanatos aos visitantes. O momento da venda é também aquele no qual se decide se os visitantes poderão, ou não, descer para “conhecer a aldeia”. O objetivo principal, na maioria dos casos, deste

tipo de interlocutor. Há também o recentemente construído bar que é administrado pelos próprios habitantes.

Naquele espaço localizam-se ainda as moradias da chefe e pajé do grupo (num galpão de alvenaria, onde funcionava, antes da chegada dos *mbyá*, uma escolinha de Windsurfe), de um de seus filhos e de uma de suas filhas, separadamente e cada um com sua respectiva família nuclear. Além dos banheiros utilizados por quase todos os residentes da aldeia, também preexistente e feito em alvenaria. Finalizando existe uma cozinha de uso comunitário e um orelhão, que, apesar da existência de vários aparelhos de telefone celular, é constantemente utilizado.

Procuramos explorar os significados e possível papel estruturador nas relações mencionadas na introdução do espaço chamado aqui de “complexo transicional”.

A segunda parte mostra-se como o lugar onde se reproduz a vida cotidiana de maneira mais “tradicional”. Lá se localizam, por exemplo, a *Opy* (casa de reza) e as casas (*oo*) da maior parte de seus membros. Ao todo, somando-se parte alta e baixa, existem hoje na aldeia 19 construções independentes do galpão, contando com as casas construídas na subida, com a cozinha que fica na parte de cima, e com a estrutura onde ficam a loja e o bar. Esta última contando com um padrão arquitetônico similar ao das outras construções, a saber, vigas de eucalipto tratado com amarrações de sapê em arame, fixadas com pregos.

5.1 *Opy* (A casa de Reza)

A *Opy* tem sua porta, obrigatoriamente, voltada para leste. Seu mobiliário constante, aquele que nunca sai da casa de reza, consiste em cadeiras de plástico, um banco de madeira que comporta umas quatro ou cinco pessoas, dois filtros d’água [5], o *Xoraro’i* [6] e o *Amba’í*, cujos significados buscamos esmiuçar no parágrafo seguinte.

Este último é o “móvel” onde ficam pendurados alguns objetos de uso ritual, como os *popyguás* (finas varetas de taquara que são preenchidas com mel em rituais como o *Nhemongara’í*, o batismo anual do milho, e que são vinculadas ao masculino) e um pequeno tambor. O *Amba’í*, de acordo com o que foi dito em uma das aulas de guarani (por meio das quais foi feita a inserção no campo), contém em si um pouco da alma/energia de cada um dos moradores daquela aldeia. Sua parte superior é feita de uma peça de bambu vazada onde se encontra um líquido que cremos que esteja diretamente relacionado à questão da energia de cada membro do grupo. Cogitamos essa possibilidade, pois no caso do *Petynguá*, como foi explicado certa vez, as manchas redondas formadas no chão durante o uso ritual do mesmo estariam cheias da energia daquele que a fez com seu cuspe. A água, assim, poderia significar um vínculo de substância. O que, todavia, não se pode afirmar categoricamente com os dados de que dispomos.

O *Amba’í* deveria receber o primeiro raio do sol, *Kuara’y*, importante entidade mítica, filho de *Nhanderú*, iluminando, desta maneira, todos aqueles cuja energia estaria ali, em parte, contida.

Contudo, na prática, ele não se encontra ao alcance de qualquer raio de sol que entre pela porta, pois não está em sua direção. Ele se posiciona, na realidade, num dos extremos da construção que é de formato oval. E, mesmo que estivesse em condições de receber este primeiro raio de sol que entrasse pela porta, não o faria, pois hoje em dia a casa de reza fica trancada, só sendo utilizada à noite e/ou quando necessário.

É nessa extremidade da *Opy* que se encontra todo o aparato de objetos sagrados que conduzem os rituais cotidianos do grupo. Dentre eles podemos mencionar também os *Takuapus* (bastões de taquara com as quais as mulheres fazem também um acompanhamento percussivo do ritual), o *Mbaraká* (violão) e o *Mbaraká'miri* (chocalho), ambos tocados por homens. No outro extremo, de frente para eles senta-se a pajé e chefe do grupo, acompanhada de uma ou duas ajudantes, encarregadas da água para o chimarrão (*kaa*) e de limpar os principais objetos de uso ritual do grupo, os *petynguás*.

É por meio da fumaça do *Petynguá*, que o *mbyá* pode enxergar o caminho reto de *Nhanderú* no qual deve se manter, fazer pedidos e se comunicar diretamente com seus deuses. “Sua fumaça vira nuvem no céu”, disse uma vez o cacique. Estes instrumentos de comunicação, por excelência, do grupo com o Divino, ou pelo menos muitos daqueles que são utilizados todas as noites na *Opy*, são armazenados numa bolsa que fica na casa da pajé, na parte alta da aldeia. Sua concentração na referida área, seu “colecionamento”, poderia fornecer uma chave para a compreensão do modo como se constitui a autoridade dessa matriarca, a Chefe/Pajé do grupo, enquanto mediadora das relações com este “outro” tão próximo e tão distante que é o *jurúá*.

Um fato que parece ser essencial à compreensão das dinâmicas postas em prática pelo *petyguá*, seus contornos semânticos, enquanto categoria de pensamento, é que ele é o único instrumento de uso ritual que sai da casa de reza e circula pela aldeia. Outros elementos materiais que compõem este aparato ritual, como violão, chocalho e um pequeno tambor, poderiam perfeitamente fazer sentido fora daquela construção, entretanto, nunca houve menção a idéia de tirá-los de lá, mesmo quando se fazia música na aldeia.

Os diferentes rituais presenciados durante a estada em campo remontam sempre, de alguma forma, à noção de circularidade, expressa na própria estrutura arquitetônica da casa de reza. Esta circularidade pode ser constatada mesmo antes da entrada na *Opy*, quando, em dias de festa, antes dos rituais propriamente ditos, são performadas no *Jerokya'ty* (“lugar onde os guerreiros dançam”) – espaço logo a frente da casa de reza no qual é vedada qualquer tipo de construção, visto que constitui como que um pátio de dança - as danças do guerreiro (*Xondaro*) e da guerreira (*Xondariá*). Estas danças são executadas como uma roda na qual os participantes passam por desafios impostos por um outro, que fica de fora com uma varinha que deve ser pulada ou desviada por baixo.

Trabalhamos aqui com a hipótese da possível existência de uma relação de simetria entre as circularidades mágico-religiosas observadas neste tipo de contexto, geralmente noturnas e vinculadas ao sagrado, e as circularidades/circulações político-econômicas que tomam lugar durante o dia na parte alta. Esta é sugerida essencialmente pelo caráter fixo, em ambos os casos, da posição ocupada pela Chefe/Pajé do grupo. Essa “posição fixa” não é abstrata, trata-se de um lugar específico onde se senta na *Opy*, à noite, e na *Ajakaovendeaty*, durante o dia, ambos locais de visibilidade e controle dos trabalhos. A retenção e a redistribuição de recursos específicos e o caráter mediador conseqüente de tais atividades seriam os principais meios de por a prova a validade de uma tal proposta analítica.

O Ambaí , como explicou-se acima, “móvel” onde ficam apoiados objetos de uso ritual e que contém em si um pouco da alma/energia de cada um dos moradores daquela aldeia se posicionando num dos extremos da construção que é de formato oval, reproduz, juntamente com as cadeiras ali dispostas, a estrutura circular da *Opy*. Estrutura que, num passo mais largo do que poderíamos dar com segurança aqui, poderia, mesmo, ser comparada a estrutura da aldeia como um todo (partes alta e baixa), se considerássemos o complexo de mediações da parte alta como um “*Amba’i* profano”.

5.2 Kyringue Onhembo'ea (A escolinha)

A escolinha é uma construção de biografia e estética singulares. Se levarmos em conta o conjunto das construções da aldeia, ela parece representar um ponto de interferência *jurua* na parte baixa. Não é feita em alvenaria, nem obedece rigidamente aos padrões adotados na arquitetura local. Ela traz em seu exterior a pintura do que se acredita ser um dos motivos da cestaria *mbyá* o que a destaca ainda mais das outras casas suas vizinhas. Ao invés de ter sua cobertura em sapê direto até o chão como as outras estruturas circulares, a base desta construção é feita de tábuas largas pintadas de branco dispostas de modo a formar uma parede e somente seu teto é feito em sapê. Em uma oportunidade de ver sua montagem ainda em andamento constatou-se, com base no que dizia um dos envolvidos no processo, que tal estrutura era mais complexa e trabalhosa de montar do que aquela que condizia com o padrão da arquitetura nativa.

A biografia desta construção é bem peculiar, seu material foi pago por um grupo que apareceu em uma data festiva na aldeia para fotografar o evento e os moradores. O fato de terem contribuído financeiramente parece ter feito com que acreditassem ter o direito de fotografar tudo e todos os que viam pela frente, em qualquer situação, o que gerou um severo mal-estar entre os membros do grupo na ocasião. Além disso, o caso da escolinha é bastante específico por conta das conexões que estabelece. Esta se localiza na parte baixa, mas é fruto do investimento de um grupo de *jurua*s, e mantida por um convênio com a secretaria de educação da prefeitura de Niterói.

Ali são ministradas aulas de guarani, português, matemática e geografia. Há somente duas turmas: a das crianças pequenas e a dos jovens e adultos. As aulas de português seriam ministradas somente para a segunda turma. O calendário escolar está de acordo com o das outras escolas municipais, inclusive em quesitos como férias e feriados. O acesso a escolinha é livre, raras vezes ela

foi vista fechada. Lá há dois quadros negros, um armário com material. Nas suas paredes são expostos os trabalhos ali desenvolvidos pelos alunos. Os professores são dois dos filhos da chefe/pajé. Às vezes algumas aulas são dadas por *juruás* que possuem um status diferenciado para o grupo, os chamados “amigos da aldeia”, na condição de voluntários. Não obstante, estes são instruídos a se portarem ou parecerem cada vez mais com os membros do grupo, numa espécie de adoção, fato do qual falaremos melhor adiante.

5.3 Oo (As casas)

2.3.1 Usos

Há três tipos de casas na aldeia, elas não diferem em termos de material utilizado, mas sim nos formatos e, conseqüentemente, nas técnicas empregadas. Assim que chegamos a campo notamos a prevalência do modelo oval de construção, seguido do modelo circular e então só havia uma casa quadrada. Hoje há mais casas quadradas do que ovais e as casas circulares se reduzem a somente uma. Além deste tipo de transformações, desde o início da etnografia, acompanhamos uma multiplicação nas construções, fruto, em grande parte, dos casamentos dos jovens da aldeia. A construção de casas para suas novas famílias nucleares lhes é, então, permitida. Outro fator importante no que se refere à essa variação de número é o trânsito de indivíduos e famílias *mbyás* entre as aldeias do Sul e do Sudeste Brasileiro e também, segundo nos foi dito, de países vizinhos como Paraguai e Argentina.

Quanto aos usos destas construções observamos alguns costumes interessantes, especialmente na forma de armazenar objetos. As vigas de quase todas as construções são utilizadas para pendurar coisas. Raramente se vê algo no chão e mais raramente ainda se vê uma viga sem nada pendurado nela. Outro meio de se armazenar as coisas são os *xoraros* (prateleiras produzidas por eles mesmos). O *xoraro'i*, como mencionado acima, é sua versão sagrada que se encontra na casa de reza. **[Ver nota 5]**

2.3.2 Construção

As atividades de construção nesta aldeia se dão sob a forma de *mutirõ*. Os homens se organizam, ou como eles dizem, “todos se ajudam” (*mutirõ nho py ty uõ vaé*), para construir as casas. Assim é feito para famílias que chegam de outras aldeias, ou para aqueles que já moram lá, mas querem sua própria casa. Vimos em campo que nem todos os homens trabalham juntos o tempo todo, mas como o processo consiste em duas fases bem demarcadas, a obtenção de material e a montagem da casa, e depois há ainda a mudança, é possível que realmente muitos dos homens da aldeia tomem parte nestas tarefas.

Foi observada uma diferença nas construções feitas para os homens solteiros e para as mulheres solteiras que já são mães. As casas construídas para homens solteiros que já não estão mais em idade de morar na *Ava'Kué Roo* a casa dos meninos púberes, são construídas

majoritariamente com seu próprio trabalho, e algumas vezes, um ou outro homem da aldeia se junta para ajudar nessa construção. As casas para mães e famílias recém chegadas, entretanto, são construídas de acordo com um processo um tanto diferente, passando primeiro por deliberações na casa de reza, para organizar a participação dos homens nessa atividade.

Os relatos sobre esses processos são bastante consistentes. Os meus interlocutores falaram que, nesses casos, todos os homens constroem juntos. Somente uma vez foi dito que aquele que não quer participar deve manter-se longe para também não atrapalhar. Ficou clara então uma certa hostilidade, o que evidenciou a reprovação moral em relação aos homens que manifestam tal postura.

Como aludimos acima, a construção de casas, neste contexto, não se resume à sua montagem. Os homens entram na mata em busca de sapê, na volta o deixam para secar em frente à casa de reza, compram fora da aldeia vigas de eucalipto, e ripas de madeira mais modesta para usar, respectivamente, na estruturação da casa e nas amarrações de sapê que formarão toda a cobertura da casa, nas quais são utilizados também pedaços de arame.

As falas destes atores nos permitiram identificar mais uma tendência relativa a diferenças de gênero no que tange à arquitetura. Enquanto os homens tendem sempre a manifestar orgulho e satisfação com suas casas de sapê, “a casa do índio, como no *Xingú*”, que aparece no discurso dos mesmos enquanto uma categoria arquitetônica e moral, as mulheres, com as quais conversei sobre o assunto, manifestaram sempre alguma insatisfação. Sempre comparando as casas de sapê com as casas nas quais viveram em outras aldeias, mencionando os benefícios das casas “tipo de Juruá”, ou seja, de alvenaria.

6. Alteridades: relações, circulações e espaço

Nesta seção do texto nos dedicaremos à interpretação dos fenômenos do contato, das relações travadas com os diversos outros que circundam este universo e podem, ou não, vir a ser convidados a transitar por ele. Tal convite dependeria de uma transição abstrata na qual esse outro passa a ser possibilidade de eu/nós. Buscaremos por fim compreender as mensagens trocadas, entre *mbyás* e *juruás*, e mesmo, entre *mbyás* e *mbyás*, naquele local. Os signos e símbolos articulados nestas mensagens, especialmente por meio da cultura material.

A parte alta da aldeia, voltada ao mesmo tempo para fora e para dentro, possui um papel fundamental neste âmbito. Trata-se de um espaço de mediação por excelência e as características que lhe permitem cumprir este papel estão tanto na materialidade de sua arquitetura quanto nas especificidades das relações travadas entre a mesma e aqueles que por ali passam e desempenham suas atividades. A figura principal neste processo, como se delineou ao longo do texto, é a chefe e pajé do grupo. Ela se encarrega do controle e da organização deste espaço e destas relações de modo enfático. Por exemplo, muitos homens já foram vistos trabalhando no bar, entretanto, durante este

trabalho várias vezes os mesmo se reportam à matriarca, como que lhe dando satisfações das movimentações financeiras que ali se desenrolam.

À primeira vista, para um *juruá* desavisado, a arquitetura do local, semelhante a um corredor, pode sugerir uma idéia de livre passagem, provocando um “ruído na comunicação arquitetônica” entre *mbiyás* e *juruás*. Todavia, por meio de uma observação continuada dos usos deste local pelo grupo, nota-se que tal disposição de coisas tem finalidades que dizem respeito às relações internas ao grupo, em vez de se preocupar com a reação destes “outros” a ela. Ainda que seja inegável que essas reações possam ser bastante problemáticas, resultando em situações deveras desagradáveis.

Veremos a seguir como, e segundo que lógica, operariam as categorias de pensamento relativas aos usos do espaço, neste contexto, e quais seriam elas.

6.1 O complexo transicional

Apesar de se tratar de um espaço reto, quase sem barreiras materiais que impeçam a livre passagem, as relações ali estabelecidas são muito diferentes entre si. Parece haver uma demarcação espacial muito sutil que indica o grau de possibilidade de trânsito naquela área. As trocas seriam o meio principal de se determinar que tipo de recepção e possibilidade de circulação será conferido ao estrangeiro.

No bar (Fig.1) é possível ver clientes habituais que não circulam além dali, apesar do amplo espaço “livre”. A troca que se estabelece com este tipo de *juruá* é imediata e não implica uma relação mais profunda com seus anfitriões. Para alguns destes clientes se coloca a possibilidade de uma troca outra, o namoro, com vistas a uma futura ligação por parentesco (que possui significados diferentes para os dois lados envolvidos). Neste caso, a forma de circulação se modifica e ele passa a ocupar uma mesa que fica além da loja, a mesa “fixa” (Fig.2) da matriarca do grupo, que avalia a situação do pretendente de modo bastante simpático e, ao mesmo tempo, agudo. Neste momento, juntam-se livremente, na mesma mesa e na mesma conversa, vários outros membros do grupo.

A circulação diferenciada no interior da aldeia também é permitida a um *juruá* por meio de alguns outros fatores. Quando este é considerado um “amigo” ele pode andar por quase todo lado, exceto nas casas nas quais não foi convidado e na casa de reza fora de hora. Embora com restrições quase nulas, alguns protocolos devem ser respeitados, mesmo por aqueles que têm permissão para entrar na aldeia pela parte baixa. É essencial a visita ao complexo transicional na chegada, antes de qualquer outra forma de movimentação.

As características arquitetônicas deste espaço de mediação são quase as de um corredor de exposição, uma galeria. Trata-se de uma estrutura retangular aberta em ambas as extremidades cobertas com sapê em dois telhados diferentes, sobre os quais falaremos mais adiante, sobre vigas de eucalipto tratado. O chão de cimento foi feito em grande parte por *juruás* que tem alguma

relação com os membros do grupo, o que poderia indicar que esta seria uma especialidade da arquitetura *juruá*, em oposição ao que já vimos na segunda seção sobre os discursos relativos à arquitetura “do índio” e a categoria moral “*Xingu*” presente no mesmo. Existem ainda duas paredes laterais feitas de um trançado de folhas que parecem ser de coqueiro.

Há no telhado uma divisão que demarca a diferenciação entre o local onde fica nossa personagem principal (a chefe/pajé do grupo) e as duas esferas de trocas comerciais (Fig.3). Entre estes dois telhados de formatos bastante diferentes há uma junção com uma calha plástica embaixo, que, aparentemente, serve para evitar que chova ali dentro. Olhando-se de qualquer extremidade, a impressão que se tem é a de se tratar de um só espaço. Se muito, poderíamos considerar que se há ali uma divisão esta seria concretizada pelo bar que, voltando-se para a estrada (Fig.4), dá de costas para o resto da aldeia. Defendemos aqui, entretanto, que a separação arquitetônica mais relevante é a menos visível. Aquela que só é vista se olharmos para o alto, os diferentes telhados. Finalmente, podemos dizer que o telhado do espaço que chamamos de complexo transicional o divide em três espaços de fins e características diferentes e relativamente bem delimitados, o bar, a loja e o ponto fixo. Seria, portanto, dotado de agência no sentido da efetuação da transição do “outro” (*o juruá*) para possibilidade de eu/nós.

Olhando da estrada para dentro da aldeia, na parte que fica sob o primeiro telhado, parece se constituir como uma esfera de trocas imediatas com os consumidores do bar e os compradores de artesanato. Tudo ocorre sob a vigilância e o controle de sua observadora “fixa”, mas não diretamente com ela, que delega tais funções a quem estiver por perto. É plausível cogitarmos tratar-se de uma organização tripartite, cujos limites seriam demarcados por um lado pela parede dos fundos do bar (que marca a separação também no telhado com uma bandeira do flamengo (Fig.1)) e por outro pela divisão entre os telhados acima mencionada. Entre o bar e o espaço localizado sob o segundo telhado, ao qual chamaremos daqui em diante também de terceira seção, estaria a lojinha (*ajakaovendaty*), como que significando um meio termo entre o de dentro, membros do grupo e *juruás* aceitos em seu seio, e aqueles que permanecem fora, apesar de espacialmente dentro.

Assim, essa dita configuração tripartite funcionaria de acordo com uma lógica de gradação da profundidade das relações marcada pelo tempo das trocas. Nestes termos, em uma oposição entre as trocas financeiras imediatas dos produtos genéricos do bar e as trocas de favores e presentes, cujo tempo da reciprocidade é bem mais longo, há a lojinha (Fig.5), onde entram aqueles que se interessam por uma expressão da cultura, uma parte do ser deles, de seu “patrimônio” (Gonçalves, 2003). A troca que propõem se inscreve num registro de valorização e interesse por esse patrimônio *mbyá*. Por isso, estes estariam a meio caminho entre aqueles que estão ali como meros consumidores e aqueles que se colocam ali enquanto pessoas que buscam uma amizade, ou coisa do tipo, com aquelas outras pessoas. Dentro deste esquema uma personagem é especialmente mal vista, é aquele que não compra nada, mas quer entrar a qualquer custo para “ver os índios”, como num

zoológico ou num museu de cera. Não querem saber das pessoas, não estabelecem trocas ou relações de qualquer outro tipo, e, por isso, são geralmente vetadas.

A parte onde se senta a responsável pela organização de todo esse circuito de movimentações em sentidos diversos é aberta para frente e para trás, como o resto do complexo. Conta ainda com uma abertura para um dos lados, pois a partir do início do segundo telhado uma das paredes de folha trançada é interrompida de modo que se tem uma visão direta do galpão onde ela mora junto com parte de sua família. Isso possibilita que monitore quase todas as atividades da parte de cima (Fig.6). Ou pelo menos aquelas de caráter comunal, como a saída dos meninos de bicicleta para ir ao comércio local ou as atividades de limpeza e preparação da comida - na cozinha anexa – que fica logo ali ao alcance de seus olhos.

Os shows de forró, eventos que passaram a ocorrer periodicamente na aldeia, fornecem a clara imagem do que afirmamos aqui, visto que circunscrevem todas as personagens que participam dos processos ora analisados, fazendo-as compartilhar este espaço, todas a um só tempo. Observou-se que, quando ocorrem tais shows, as posições ocupadas por *jurúás*, *mbyás* e especialmente pela Chefe e Pajé do grupo correspondem àquelas descritas estruturalmente com base na observação da vida diurna do grupo.

Assim, segunda e terceira seções passam por pequenas adaptações para receber o show, de modo que, os artesanatos são retirados e no limite interno do telhado na terceira seção é montado o equipamento de som. No espaço da lojinha dançam *jurúás* e *mbyás*, a chefe do grupo permanece em seu ponto “fixo”. A maior parte dos *jurúás* que não estão dançando fica perto do bar e os *mbyás* que não estão dançando ficam entre a cozinha e os banheiros, sob o céu e no escuro, e não sob o telhado, ou seja, depois do complexo. Assistem “de dentro” da aldeia e de fora do referido complexo, àquele evento que não é “nem de dentro nem é de fora”.

Aqui é necessário fazer dois adendos: (1) a banda que toca nesses shows é composta por cinco membros do grupo, dos quais quatro são filhos da chefe e pajé do grupo e (2) o *jurúá* que quiser dançar com um *mbyá* geralmente pede para a matriarca, mesmo que deseje somente sentar-se entre eles.

Entendemos este espaço enquanto um “complexo transicional” por conta de seu caráter classificador do outro. Este outro, o *jurúá*, só passa a ter acesso ao universo ao qual nos referimos aqui mediante a operação nele, em seu status perante ao grupo, de uma transição. Somente assim ele pode ser liberado para transitar por ali, somente se submetendo à avaliação e julgamento e se disponibilizando a trocas específicas com eles.

Esse espaço seria, pois, um espaço de mediação. Realizaria uma mediação especialmente necessária no contexto de uma “aldeia urbana” [7]. Num contexto perpassado por conflitos de variados teores com variados agentes, algumas mediações se fazem necessárias para a reprodução

de uma identidade específica e mesmo para uma autopreservação em relação a uma alteridade predadora.

Esse passaporte, para sua manutenção, requer ainda a observação de uma série de prescrições comportamentais, em especial aquelas que dizem respeito à uma certa reverência que se deve ter para com a chefe do grupo, se reportando a ela de maneira respeitosa e, preferencialmente, dadivosa (tanto no sentido da reciprocidade, ofertando-lhe algo, quanto no tempo estendido da retribuição, característico desse tipo de troca), ou seja, atualizando sua atuação enquanto agente de trocas de longo termo.

O reconhecimento dos habitantes da parte baixa do caráter mediador, e classificador do outro enquanto alguém com quem seria possível relacionar-se seguramente se manifestou irrefutavelmente num episódio ocorrido no dia 07 de junho de 2010. Na parte baixa, conversava com uma moradora quando uma turma escolar de adolescentes passou com um professor do lado de fora da cerca que delimitava o perímetro da parte baixa da aldeia. A moradora com quem falava ficou muito assustada e pediu insistentemente que falasse com eles que não poderiam entrar na aldeia pela parte de baixo. Repetia que era preciso que falassem com a chefe e pajé do grupo na parte alta, e que obtivessem sua permissão para que pudessem circular naquele espaço.

O susto da senhora *mbýá* e a menção ao que chamamos aqui de complexo transicional e aquela que consideramos aqui como a principal agente dessas mediações, além do posicionamento de outros moradores que se juntaram no mesmo local e corroboraram sua fala, tiveram um valor fundamental na análise ora apresentada.

6.2 Patrimônio e identidade cultural

Apesar de nos referirmos constantemente a um bar e uma lojinha, na prática, estes espaços têm muitos outros papéis e intenções do que estes termos podem expressar. Ali se atualizam as diversas facetas de um “nós” a ser expostas aos outros e a eles mesmos.

O artesanato vendido carrega tantas mensagens quanto às paredes do complexo, que por meio das fotos e pôsteres afixados por toda sua extensão (Fig.7), discursam claramente sobre a “cultura” que deve ser defendida e fortalecida, como é dito constantemente pelos *mbýá*. Ambos, artesanato e paredes, se remetem à parte baixa e às atividades que lá são desempenhadas, mostrando danças, o coral, a casa de reza e a confecção de artesanatos.

As espigas de milho penduradas (Fig.8) em um varal na terceira seção do complexo são como um troféu para os *mbýá* e nada podem comunicar àqueles que não os conhecem de perto e não acompanham seu dia-a-dia. Trata-se do resultado da primeira empresa de plantio bem sucedida daquela aldeia. Os variados exemplares da colheita ali expostos não estão à venda, estão ali para a contemplação.

Este espaço cheio de mensagens defende uma identidade cultural específica, por meio de um patrimônio, organizando-se ainda como um museu que reivindica para si toda uma carga de significados que se projeta sobre “o índio”. São mensagens sobre si para o outro e para si mesmos, como que para relembrar constantemente no que consiste ser *mbiyá*, um meio de fortalecer a cultura em si mesma, neles mesmos.

A forma de se vestir, de se pintar e de se portar nessas fotos não são as mesmas do cotidiano. São fotos de dias festivos, de momentos em que se dedicam a *atividades mbyá*, em que o *mbiyá* em cada um assume sua forma máxima com a adoção do máximo de elementos distintivos em relação aos *juruás* que os assistem e fotografam. Atividade que se dá parcialmente num nível consciente e parcialmente num nível inconsciente, como fica claro nos discursos destes agentes. Estes momentos são revividos e esta postura reafirmada por meio da exposição destas fotos e pôsteres em todas as esferas de mediação e troca do complexo transicional, suas seções, mesmo nos cantos menos visíveis, como no próprio teto.

7. Conclusão

Há muito que se poderia dizer ainda quanto aos usos do espaço, relações, fluxos e circulações de vários itens e em várias ordens que ocorrem no contexto observado, contudo, para os fins do argumento ora apresentado parece ser suficiente o exposto até então. Ao pensarmos a disposição e circulação de coisas e pessoas na casa de reza e no espaço de mediação da parte de cima ficam cada vez mais claras as simetrias e recorrências. Apesar das transformações decorrentes do advento do bar, construído na segunda metade de 2010, os modelos segundo os quais funcionam estes dois locais da aldeia são consideravelmente similares.

Como pudemos ver ambos os lugares possuem uma configuração espacial cujo ponto fixo e “central” é conferido à mesma personagem- a pajé. Sua atuação em ambos os contextos se dá de acordo com um mesmo padrão ou código, ainda que guardem distinções acentuadas devido a distancia que se coloca entre o registro das atividades sagradas e o registro das atividades profanas. Ainda assim sugerimos que, entre distanciamentos e aproximações, será possível com a continuação do trabalho de campo e dos esforços pela compreensão da lógica nativa de organização da vida cotidiana e do âmbito do sagrado. Atingirmos pela via aqui proposta o cerne de tal sistema de concepções de mundo, sobre um nós e os vários outros que ali se colocam enquanto relações inevitáveis e algumas vezes até desejáveis.

Por fim, concluímos trazendo as contribuições de dois antropólogos que nos parecem especialmente válidas para nos ajudar a entender os fenômenos acima descritos. Na centralidade da pajé e chefe do grupo nas questões relativas à mediação e a interpretação do mundo do outro podemos ver a face de um xamã tradutor, geógrafo, decifrador, aos moldes do que descreve Carneiro da Cunha (1997), desempenhando tais facetas simultaneamente à mediação da qual

fizemos foco de análise, numa tentativa incessante de pôr em sintonia com seu código um plano outro, a perspectiva do outro. Exatamente como o elabora Sahlins (1997):

[...] devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre os povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. [...] Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo. (Sahlins, 1997: 57)

Outra questão observada, que pode também ser analisada conforme a formulação de Sahlins, seria o fato de que os “nativos” pensam e falam uma “cultura” de acordo com os termos de seu próprio código. Posicionam-se de maneira a “preservá-la”, “fortalecê-la”, “protegê-la” e agem neste sentido, de maneira que condiz com a passagem acima colocada. Essa “cultura” pode ainda ser entendida como um “patrimônio” (Gonçalves, 2002), algo que lhes pertence em detrimento de outros, um conjunto de práticas e concepções que informa seu modo de viver e, principalmente, determina quem são tal como está definido no trecho inicialmente exposto, enquanto uma categoria de pensamento. O patrimônio aqui não serve só para pensar, mas, sobretudo, para agir. Agir ritual e cotidianamente de acordo com este código específico, com este sistema de crenças e valores que reverberam em elementos da linguagem, da arquitetura, das preferências estéticas do grupo e muito mais. 🌀

FIGURAS

FIGURA 1 - O bar, olhando de fora para dentro

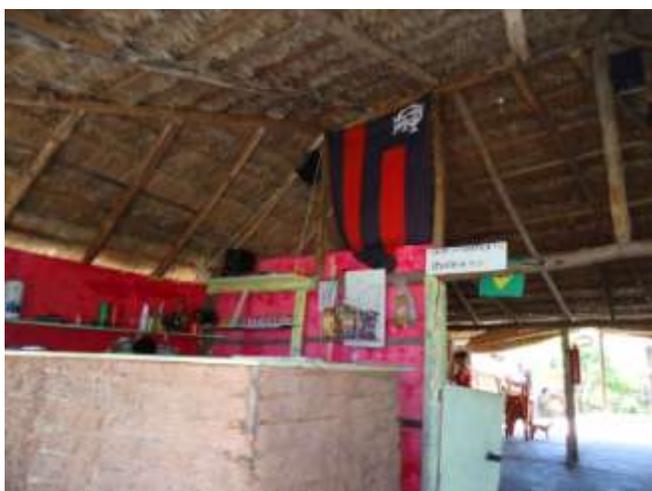


FIGURA 2 - Ponto fixo na terceira seção



FIGURA 3 – Divisão entre os telhados, vista do ponto fixo para fora



FIGURA 4 - Vista para a estrada de terra



FIGURA 5 – Loja de artesanato



FIGURA 6 – Vista para dentro da terceira seção



FIGURA 7 – Parede do bar



FIGURA 8 - Milhos expostos na terceira seção



NOTAS

* Aluna do 9º período da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Bolsista IC – Prof. José Reginaldo Santos Gonçalves. Professor Orientador: Prof. José Reginaldo Santos Gonçalves. E-mail: migliora.a.a@gmail.com.

[1] Este artigo é um dos resultados de mais de um ano e meio de trabalho na condição de bolsista de IC pela FAPERJ dentro do projeto desenvolvido pelo Prof. Dr. José Reginaldo Santos Gonçalves, *A Produção Social dos Patrimônios Culturais: espaços e tempos de circulação e exibição*, no âmbito do Departamento de Antropologia Cultural e do PPGSA do IFCS / UFRJ.

[2]

<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scproo307.nsf/499eec32af868a6783256cee005890da/8a263523cf51357083257162005ffb1>. OpenDocument.

[3] Embora apareçam enquanto principal fator para a escolha daquele sítio arqueológico especificamente, a relação com os ancestrais que ali estariam enterrados raramente é tematizada pelos mbyá. Vale ressaltar que muito pouco se falou sobre morte, de maneira geral, mesmo quando o tema era levantado pela pesquisadora.

[4] A *headline* de uma matéria de jornal sobre um episódio ocorrido nas imediações da aldeia pode ser interessante para compreender a relação entre moradores, empreiteira e aldeia e, sobretudo, para compreender o posicionamento de uma parte da imprensa em relação à aldeia: “Índios da Aldeia Tekoa Mboy-ty e vizinhos de Camboinhas voltam a ter problemas. Indígenas alegam que uma construtora foi responsável pelo fechamento e cercamento da área.” Por: *Soraya Batista 07/07/2011*. In: <http://jornal.ofluminense.com.br/editorias/cidades/passagem-cercada-de-misterio> Acesso em: julho de 2011.

[5] Muito importantes por causa da sede causada pelo intenso fumar do Petynguá - cachimbo utilizado durante a reza e em vários outros momentos do dia com finalidades diversas por todos os Mbyá.

[6] Pela tradução direta significaria prateleira, mas que pelo o acréscimo do sufixo ‘i ganha um sentido que poderíamos traduzir, neste caso, como “sagrado”.

[7] “Aldeia urbana” é a categoria de maior rendimento analítico para entendermos esta situação. Embora não a tenhamos empregado neste trabalho, no desenvolvimento da pesquisa ela foi de

grande importância e a alusão a mesma não poderia faltar. Pretendemos tratar por meio dela de uma série de mediações que são estabelecidas entre o grupo e o meio circundante na configuração e afirmação de sua própria identidade. Todavia, uma abordagem mais detida de tais relações nos faria extrapolar ainda mais os limites propostos para o artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAIUBY NOVAES, Silvia. (ORG). **Habitações Indígenas**. São Paulo: NOBEL - EDUSP, 1983.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica. In: **Cultura com aspás**. São Paulo, Cosac & Naif, 2009.
- BARBOSA, Pablo Antunha, BENITES, Tonico. RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO DE ELEIÇÃO DE TERRA INDÍGENA LOCALIZADA NO MUNICÍPIO DE MARICÁ, RIO DE JANEIRO. Rio de Janeiro, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. A casa Kabyle ou o mundo às avessas. In: **Cadernos de Campo**, São Paulo: PPGAS/USP, n.8, 1999.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, CENTRO NACIONAL DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR (Brasil). **Maino'i rape – O caminho da sabedoria**. Rio de Janeiro: UERJ, 2009.
- CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria do pensamento. In: **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. As organizações dualistas existem? In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- LAGROU, Elsje. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. In: Lagrou, E. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Capítulo 1. PP. 11-38. Col. Historiando a arte, 4º vol. Belo Horizonte: C/Arte, 2010.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, Apr. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002>. Acesso em: março. 2010.

[\[Retornar ao índice\]](#)

GOTHIC LOLITAS: A CONSTRUÇÃO DE SOCIABILIDADE POR MEIO DO “VIRTUAL” E “VISUAL”

Thales Augusto Bernardes*

Cite este artigo: BERNARDES, Thales Augusto. Gothic Lolitas, a construção de sociabilidade por meio do “Virtual” e “Visual”. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 110- 121, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: www.habitus.ifcs.ufrj.br. Acesso em: 30 de dezembro de 2011.

Resumo: Neste artigo, debruçamo-nos sobre as *Gothic Lolitas*, grupo urbano de jovens, que sobre influência e ressignificação da cultura pop japonesa, acabaram por criar não só modos, mas meios próprios de sociabilidade, fortemente caracterizada por apropriar-se de elementos como: a estética, hábitos e comportamento de suas contrapartes nipônicas (local de origem do grupo), e por tanto, discorreremos sobre a formação, constituição e especificidades da identidade *Gothic Lolita*, que *on e off-line* constroem suas próprias regras, gerando um discurso de si, por si e para si.

Palavras-chave: Grupos Urbanos, Sociabilidade, Identidade.

1. Introdução às *Gothic Lolitas*

As *Gothic Lolitas* são jovens que compõem um estilo visual, pelo qual se reconhecem e interagem. Tal estilo ganhou as ruas japonesas, local de origem do grupo, no final do século XX. Composto majoritariamente por garotas (há também garotos travestidos ou, no paralelo masculino, chamado Gothic Aristocratic) utilizam-se de roupas inspiradas pela moda vitoriana, edwardiana e rococó, com predominância do preto.

Os grupos possuem suas próprias regras de conduta, para que alguém seja realmente considerada uma “loli” – como se chamam usualmente. O Estilo *Elegant Gothic Lolita*, subdivide-se em vários outros, que mantêm o mesmo estilo estético com algumas alterações como o *White* ou *Shiro Lolita* que tem como característica as vestes completamente brancas, o *Sweet Lolita* que dá preferência a tons pastéis e estampas de coração e morangos, o *Hime Lolita*, no qual, há adornos de princesas ocidentais dentre outros. Há que se esclarecer que ao citar Gothic Lolitas se abarca todos os seus derivados subgêneros, ainda pouco difundidos em nosso país.

No Brasil, o grupo é desdobramento de outro grupo urbano de jovens, conhecidos como *Otakus*. No entanto é de suma importância ressaltar que em nosso país há um tipo diferente de *Otaku*, exemplo notório de tal fato está no próprio nome que designa o grupo e que como e toda qualquer outra denominação por si só é carregada de significações.

Se no Brasil o termo adquiriu uma conotação festiva, expansiva, o que se entende por *Otaku* no Japão é exatamente o inverso.

Em japonês (おたく ou お宅, em tradução literal: “*seu lar*”) é um termo utilizado para designar fãs de assuntos determinados qualquer que seja ele, a exemplo dos fãs de carros (auto otakus) ou fãs de *vídeo-games* (gemu otakus). No imaginário japonês, os *Otakus* se caracterizam como indivíduos verdadeiramente obcecados pelo seu hobby e que acabam por se tornar pessoas pouco sociáveis, tal qual a literalidade da palavra *Otaku* nos indica. Étienne Barral nos dá a seguinte definição do Otaku japonês:

Em japonês, o termo otaku possui dois significados primordiais, que já existiam na língua antes do aparecimento do fenômeno em si. O primeiro corresponde a leitura de um dos caracteres japoneses utilizados para se designar o lugar onde se vive. O segundo significado é uma extensão do primeiro: é um tratamento impessoal de distanciamento que os japoneses utilizam quando precisam dirigir-se a alguém sem, contudo aprofundar a relação privada. [...] Se o termo foi logo aceito para designar esta nova geração de jovens; é porque ele contém em uma mesma palavra as duas principais características do grupo. Efetivamente, os otakus têm aversão de aprofundar as relações pessoais, e preferem ficar em casa, no quarto, onde acumulam o que pode satisfazer sua paixão. (2001:34-35)

No Brasil o termo denomina os fãs de desenhos e quadrinhos japoneses, sem a carga pejorativa que é usualmente utilizada no conceito nipônico. Características pontuais como esta se somam a um desdobramento totalmente peculiar do que ocorre no equivalente grupo de jovens japoneses fãs de *mangás* e *animês*, que por sua vez, transcendem o esperado papel de meio de comunicação e se caracterizam como um mediador de sociabilidade, pois, é a partir deles que estes jovens passam a conhecer muitos dos elementos da estética, dos hábitos, bem como do comportamento japonês e a partir deste ponto começam a ressignificá-los e incorporá-los nas mais variadas faces de suas vidas, e o mesmo ocorre com estas jovens.

O meio *Otaku* passa a ser a gênese de outros grupos urbanos, recriando identidades coletivas e que se interrelacionam, uma vez que se pode ser concomitantemente *Otaku* e *Gothic Lolita*, este último grupo, no entanto, é menor e faz com que aquelas que pretendem adentrar num de seus grupos sejam avaliadas a partir de uma série de regras, criadas pelo próprio grupo. Muitos deles utilizam-se do *Gothic Lolite Bible*, revista de moda e que também carrega em seu conteúdo um específico conjunto de regras a serem seguidas. Tais regras definem modos restritos de agir, se vestir e até mesmo de se comunicar para que elas sejam aceitas em um destes grupos.

O presente artigo pretende compreender a formação e especificidades da identidade das *Lolitas*, bem como suas estratificações e os processos de avaliação e pertencimento ao grupo a que elas estão sujeitas.

Aprofundamento de minha pesquisa de iniciação científica, “*Otakus: Um muito do Japão nos jovens de São Paulo*” se fez necessário abordar a questão de gênero e de poder aquisitivo, que

em minha pesquisa inicial apareceram como fortes marcadores sociais de identificação e também de exclusão ou inclusão ao grupo.

2. Fundamentos teóricos

Com o ensejo de conhecer os espaços onde se concretizam a sociabilidade do grupo, utilizo-me dos conceitos de *pedaço*, *mancha* e *circuito* (MAGNANI & MANTESE, 2007), e ao utilizá-los procuro esclarecer os locais e formas de sociabilidade, bem como todos os matizes em termos de vocabulário oral/gestual/escrito que são oriundos.

O *pedaço* pode ser compreendido como o espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, local onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla do que aquelas fundadas em laços familiares e ainda assim mais densa e estável do que aquelas formais e institucionalizadas pela sociedade. No caso das Gothic Lolitas, este espaço não se caracteriza por ser um espaço físico, mas sim um espaço virtual, sobretudo, os fóruns direcionados a elas e também criados pelas mesmas, além de ser um local de encontro, tendo em vista que são de alcance nacional e que seu grupo além de diminuto, é seletivo.

A maior parte de sua sociabilidade é construída em *pedaços virtuais* mais especificamente em fóruns direcionados, são estes os locais privilegiados para o exercício de sua sociabilidade, por isto, este primeiro conceito recebeu maior atenção do que os dois seguintes conceitos, de íntima relação, também desenvolvidos por Magnani, que são *Circuito* e *mancha*, esse por sua vez, trata-se de uma categoria visada a descrever o exercício de prática ou oferta de determinado serviço por meio de um estabelecimento, equipamentos e espaços que são reconhecidos em seu conjunto pelos usuários habituais e não por contigüidade, que em verdade, não existe. Circuito designa ainda o uso do espaço possibilitando o exercício da sociabilidade por meio de encontros, manejo de códigos sem se ater necessariamente a contigüidade entende-se como *circuito*, os próprios eventos, dedicados à cultura pop japonesa em geral, com maior ênfase na animação japonesa, locais onde as *Lolitas* usualmente possuem salas dedicadas exclusivamente ao tema.

Já o conceito *mancha* tem seu propósito de utilização para descrever um determinado tipo de arranjo social estável na paisagem, afinal se caracteriza por ser área contíguas de espaço urbano dotadas de equipamentos que a delimitam e viabilizam, seja complementando ou competindo, a *mancha* é o produto da relação entre vários estabelecimentos e equipamentos guardam entre si, sendo o motivo de afluência daqueles que a freqüentam que é de natureza mista, neste trabalho são tomados por *mancha*, os jardins da Casa das Rosas e do Parque da Independência, ambos situados na cidade de São Paulo, local onde os grupos que acompanhei reúnem-se em determinadas ocasiões.

3. Do pedaço Gothic Lolita

O ponto mais crucial, a inserção, foi obtido em dois destes fóruns, a saber, não me foi permitido pelas minhas colaboradoras utilizar o nome real dos fóruns, por medo de sofrerem

represálias, por isso os chamaremos de Fórum1 e Fórum2, ambos nacionais com respectivamente 86 e 112 membros.

Minha inserção ocorreu por meio de uma colaboradora em cada (dado o fato que só se entra neste espaço quando convidado), para apreciação dos tópicos e das relações que são criadas neste espaço, bem como nas salas de bate-papo que existem dentro dos mesmos, por vezes, acompanhado delas e algumas vezes só, utilizando-me de suas senhas, com a ressalva de nunca postar nada. Felizmente, uma de minhas colaboradoras que goza de certa influência no fórum em que participa e postou alguns tópicos em meu pedido para que pudesse obter mais fontes para os questionamento que havia me proposto.

A saber, são elas, no primeiro, Yoshiko, 17 anos, estudante, capixaba, não descendente de japoneses e no segundo Lorelai, 16 anos, estudante, paulista e também não descendente, como a esmagadora maioria do grupo. Utilizo-me de *nicknames* indicados por elas e diferentes que as próprias utilizam nestes fóruns a pedido, uma vez que segundo as minhas colaboradoras:

Pra evitar que as Sama (lê-se samá, sufixo de imenso respeito na língua japonesa, normalmente empregado aos imperadores e a Deus) saibam que fui que deixei você ver como funciona e aí eu perco meu status. (Yoshiko 17 anos)

Ou segundo Lorelai:

Foi tão difícil ser aceita por todas que elas poderiam ver como uma falta de respeito eu te mostrar tudo isso sem você nem ser um Aristocratic.

O receio de tornar conhecido o fato de “uma não-loli”, como se referem àquelas e àqueles não envolvidos, conhecer o meio delas inviabilizou o fato de possuir novos informantes diretos.

4. A estratificação lolita

Como é usual em fóruns on-line, sua organização é hierarquizada, sendo classificadas de forma crescente, em ambos, com status sempre em francês, inglês e japonês que vão a ordem crescente: *Chibi* (lê-se “tchibi”, literalmente: pequena), *Infante* (do francês, infanta) passando por *Miss* (Moça), *Mademoiselle* (Moça) *Lady* (Dama), *Bishoujo* (lit. bela moça), *Otome* (Donzela) e finalmente *Sama* ou *Megami* (lit. Deusa)

Tais classificações as empodera a criar ou não tópicos, a estar apta a acessá-los, excluí-los, a ter poder de enviar mensagens privadas àquelas que estão a mais tempo neste meio, a advertir usuárias ou mesmo bani-las, por exemplo.

É notável pelas nomenclaturas a valoração de uma ideia de feminino, haja visto a repetição de “moça” em três diferentes línguas. Este feminino é claramente romantizado, idealizado e que exalta a pureza daquela que o carrega, qualificando-a. A nomenclatura que as viabiliza a fazer algo

ou não nos fóruns não muda caso o usuário seja um homem, que não chega nem a 2% no segundo fórum e que são inexistentes no primeiro.

Diferentemente do que ocorre em fóruns semelhantes, as usuárias destes não ganham classificações mais altas em suas hierarquizações de acordo com o número de postagens. Há um sistema extremamente próprio em ambos: é sim importante participar ativamente do fórum, comentando as postagens, mas é necessário postar fotos suas vestidas em seus trajes, mostrar suas novas aquisições, postagem de links de novos derivados do estilo surgidos no Japão, dividir informações de onde comprar acessórios e roupas, postar matérias sobre o assunto, fazer indicações pessoais às usuárias mais “graduadas” e até mesmo o envio de adornos do estilo às mesmas, como presentes, ou como muito recorrente exclamado por elas nas postagens “*mostra pública de boa fé*”.

Assim sendo, a potência de obter um maior “status” dentro do fórum é galgado via meritocracia. Tais gradações são comunicadas pessoalmente em seus “Chás”, como são chamados seus encontros restritos aos grupos. E quando ocorrem os “Chás” que podemos vê-las em suas *manchas*, determinados parques, por sua vez, são escolhidos pelo romantismo de seus jardins e sua arquitetura, onde posam para fotos.

Os “Chás” sucedem-se por motivos pontuais, simbólicos e também concretos, tais como o “debut” (apresentação pessoal de uma nova Lolita), o “Le Group” misto de “Chá” e aglomeração para ida à algum evento de animação japonesa e claro, a celebração da gradação de uma delas.

Durante os seis meses de trabalho de campo não surgiu o pedido ou a potência de nenhum “Chá” que tivesse como motivação razões alheias ao estrito funcionamento do grupo, como aniversários das integrantes ou encontros esporádicos.

5. Construindo a identidade e sociabilidade Loli: On e Off-line

Após ser convidada para fazer parte do grupo virtual das Lolitas, a garota passa por um tempo de experiência, muito semelhante em ambos os fóruns, para saber se poderá ou não fazer parte do mesmo. Ela é analisada a todo o momento, escolhe seu apelido (majoritariamente também o são em francês, inglês e japonês, com algumas exceções que são abreviações de seus nomes) e é convidada a preencher uma ficha sobre suas preferências e afinidades a exemplo: música, culinária, se sabe costurar, quem a convidou, uma “inspiração Lolita” e um ideal de beleza masculino.

Além de claramente heteronormativa, as perguntas: culinária, costura e ideal de beleza masculina, também são de caráter funcionalista, uma vez que, em seus “Chás” as próprias têm que fazer o que levam ao encontro, e muitas costumam as próprias roupas, devido a escassez de oferta e os altos preços das roupas originais, todas importadas. As novatas têm uma média de cinco dias a uma semana para postar uma foto sua – como Lolita - para apreciação das “sama” ou “megami” dos respectivos blogs, até então ela poderá utilizar uma foto de outra Gothic Lolita em sua foto de exibição.

Segundo Guimarães,

(...) os Nicks se somam aos avatares fornecendo aos visitantes ou membros deste ambiente específico elementos diversos para que a identidade que aquele deseja construir possa ser vislumbrada. Forma-se assim, o que MacKinnon chamou de *personas* (1995, apud Guimarães, 1999) As *personas*, grosso modo, seriam as identidades construídas pelas pessoas para transitar no ciberespaço. (Guimarães, 1998)

Essas *personas*, no entanto, no caso das *Lolitas*, não devem ser entendidas como um perfil falso numa página de um *site* de relacionamentos, elas não pretendem se passar por outrem, mas sim criar relação entre a *persona* que constroem *online* (que é a ideal para ser aceita) e o indivíduo correspondente *off-line*.

O universo *online* permite uma incorporação total destas *personas*, local onde elas podem ser Gothic Lolitas por tempo integral, diferentemente do universo *off-line* que não permite tal fato.

A exemplo: todas as usuárias do Fórum1, disseram que gostariam, mas não podem usar o visual durante o tempo no tópico “*Se você pudesse usaria o visual todos os dias?*” que criei com a colaboração de Yoshiko. Em pergunta semelhante postada no Fórum2 “*Você consegue usar o Visual G.L (Gothic Lolita) no trabalho ou na escola?*” obtive resposta positiva apenas de duas garotas.

As relações *online* (realizadas no *pedaços virtuais, fóruns*) - *off-line* (que ocorrem nas manchas *Chás*) das *Lolitas* dão-se de maneira própria, a maioria dos membros se conhece pelo meio virtual, por ser um grupo restrito e difuso (uma vez que as usuárias espalham-se por todo país, com maior concentração na região sudeste) é este o meio privilegiado pelo qual mantém suas relações, se o primeiro contato ocorre *online*, ele é apenas ratificado, legitimado nas relações *off-line*, sobretudo no caso das *Lolitas*, que são celebrados por razões mais do que bem demarcadas em seus “*Chás*”.

Como nos aponta Carrano, as “*viagens virtuais*” e a sociabilidade oriunda dos encontros virtuais na Internet “*são possibilidades culturais e associativas que ampliam e modificam o mundo de muitos jovens*”. (2003:46)

Assim sendo, as relações *online* e *off-line* deste grupo, não criam duas realidades distintas, mas formam uma realidade que as integra.

6. Construindo a identidade e sociabilidade Loli: O Visual.

Incentivei Lorelai, uma das minhas colaboradoras mais graduada em seu fórum, a criar um tópico em que indagava: “*Como você descobriu o que era e que queria ser uma Loli?*”

Os *mangás* (quadrinhos) e *animês* (desenhos animados) foram apontados como os principais meios pelo quais estas garotas descobriram o estilo Gothic Lolita, e que veio a ser seu mediador de sociabilidade. Cito algumas das respostas:

Ao assistir Paradise Kiss! Ao ver as roupas eu sabia que era assim que eu queria ser! Tão lindas, todos aqueles babados, as rendas, as personagens conseguiam ser meigas, femininas e ao mesmo tempo tão sexy sem vulgaridade *o*[1]. E pensei: -- Vou ser assim! (J.P. 19 anos)

Por conta dos mangás do CLAMP (grupo de criadoras de mangás), especialmente Sakura Card Captors e Chobits , apesar de não ser baseado num ambiente Loli, as roupas da maioria das personagens eram de vários tipos de E.L.G. (abreviação de Elegant Gothic Lolita, nome completo do estilo, raramente utilizado). Lembro, as da Chii eram absolutamente lindas, eu mesma baseei vários dos meus looks nos delas. Queria ser tão, não sei, especial como elas. (U. C. 16 anos)

Das 112 respostas, 85 foram de diferentes usuárias, e 57 apontaram *mangás* e *animês* como principais meio de conhecimento do estilo, 15 apontaram cantores e cantores de Rock e Pop japonês (J-Rock e J-pop) como Kana e Mana – tido como criador do estilo- 9 apontaram amigas que já gostavam do estilo e apenas 4 a mídia televisiva.

Absolutamente todas, disseram que gostariam de ser uma Gothic Lolita, pelos ideais de beleza, graça e feminilidade que as personagens, cantores(as), amigas ou as *Lolitas* que viram pela televisão lhe passavam.

Há uma série de obrigações e significações, que as próprias fazem sobre si e sobre o que é necessário para que alguém seja reconhecida como Lolita. Estas obrigações vão desde o modo de se vestir, seguindo a estética do estilo, o agir, sempre de forma branda, sem movimentos bruscos, o falar, que deve ser em voz baixa e nunca exaltado, e mesmo o modo de se portar, é vetado a Lolitas, por exemplo, andar desacompanhada sentar-se no chão sem uma toalha ou de pernas abertas.

Com perguntas semelhantes em enquetes em ambos os fóruns “*Como você sabe que é uma Loli de verdade?*” e “*Como ser uma Loli em quatro passos?*” foi obtido como resposta principal sempre, o visual.

O visual, além de meio de identificação com suas iguais, é o que torna público o seu pertencimento ao grupo. A relação consumo-construção do sujeito é quase que íntima no caso das Gothic Lolita.

Se as percepções acerca dos processos de construção do sujeito foram mudando durante a modernidade, também as formas de pensar o consumo foram se transformando. Algo que historicamente sempre foi intrínseco ao consumo social – ou seja, além de servir para seu fim imediato (saída vedável da produção e satisfazer necessidades de sobrevivência), o consumismo por si só foi simbólico e lugar de distinção social –, no decorrer da modernidade se evidencia cada vez mais, levando, no século XX, a um papel de construção de referências públicas sobre o lugar social que se deseja ocupar, do estilo de vida que se busca partilhar e, claro, da construção de si que se quer projetar.

Segundo Mary Douglas e Baron Isherwood, o caráter simbólico do consumo, é de extrema importância, pois “*os bens são neutros, mas seus usos são sociais*” (Douglas & Isherwood 2004: 36), e isto se aplica tal qual uma luva as Gothic Lolitas.

A associação entre consumo e estilo de vida é uma forte marca da lógica do capitalismo, e o estilo Gothic Lolita é fruto de uma sociedade baseada, sobretudo, no consumo, fomentado principalmente pelas mídias, seja pelo conhecimento via mídia impressa ou animada (*mangás e animês*), e isto tende apenas em se expandir cada vez mais, graças ao desenvolvimento das novas tecnologias, como a internet que possibilita a criação da sociabilidade do grupo.

7. Lolita Femina e Contato entre grupos.

Toda esta exaltação a um feminino rebuscado, romantizado, idealizado e virginal, muito me chamou atenção numa época e ainda mais numa sociedade que dá tanto valor ao corpo, sobretudo, desnudo.

Em entrevistas com minhas colaboradoras e com a criação do tópico “*Qual a diferença em uma moça/mulher comum e um Lolita?*” a meu pedido, tentei analisar o por quê de uma valorização tão grande por parte das Lolitas sobre um feminino que vem sendo combatido há muito.

Foram obtidas 116 respostas, de 88 diferentes usuárias, como esperado o visual foi apontado como causa principal por todas, no entanto alguns pontos foram recorrentes em muitas respostas, cito:

Lolitas possuem roupas muito mais românticas, para mostrarem ao mundo como são românticas, delicadas e recatadas, somos donas de nossas vidas, não são como um pedaço de carne à venda como muitas dessas meninas nas ruas. (K.O 18 anos)

Nós diferenciamos não só pelo nosso visual, muito mais kawaii (lit. bonitinho, fofinho) do que qualquer outra garota, mas por sermos assim, diferentes até no jeito com que falamos com os meninos que sabem que não estão falando com qualquer uma. d*.*b[2] (R.R. 16 anos)

Toda esta busca uma idéia da perfeição aliada a uma extrema feminilização, exposta pelas vestes, pelos atos e trejeitos e até pela escrita (erros de grafia são raríssimos e mesmo na escrita *online* que costuma ser repleta de abreviações e pouca preocupação gramatical, não é recorrente sem seus fóruns, mas caracteres que façam parte de uma estética *Kawaii* que remetem a rostos e animais são largamente utilizados) das Lolitas é entendida não só como um marcador de diferença com os outros grupos de garotas, toda esta polidez que elas fomentam é compreendido como um marcador de diferença e superioridade, por terem a si como mais femininas, recatadas e educadas que as demais, o grupo se considera melhor do que qualquer outro, cito:

@.@[3]Gente como assim!? Nos nossos Chás, além de conversarmos, trocarmos fotos, ouvir Malic Mizer (famosa banda de Jrock, do qual fazia parte Mana, tido como criador do estilo) ou conhecer

melhor uma nova em um debut, conversamos e levamos os livros que estamos lendo e até recitamos poemas, que outras meninas da nossa idade fazem isso? A verdade é que nós, Lolis de verdade somos bem mais interessantes e bem vestidas né?! (L.J. 16 anos)

Fazer parte do grupo não só concebe uma superioridade pela diferença, bem como ratifica a genuinidade de ser uma Loli, não ser reconhecida pelo fórum como Lolita é não ser reconhecida como Lolita em geral, por nenhum destes grupos, que por sua vez, mantém um contato pontual. Pela razão que me explicou uma de minhas colaboradoras:

As Samas, chamam de Liga IVY, como as melhores faculdades dos EUA sabe!? A gente quase nunca encontra as meninas dos outros fóruns num Chá, as Sama mantêm contato para que apenas alguns fóruns se reconheçam, senão qualquer uma abre um fórum e aí o estilo vai virar uma decadência só né?!. (Yoshiko. 17 anos)

O grupo é seletivo, reduzido e assim faz questão de o ser. Apenas as *Lolitas* de determinados fóruns são reconhecidas umas pelas outras como “Loli de verdade”, o que exclui automaticamente aquelas que não fazem parte de nenhum destes e que surgem vestidas nos eventos de animação japonesa, como explicitam minhas entrevistadas e integrantes de ambos os fóruns em tópico que foi colocado a meu pedido, que indagava “Lolitas de Encontro: São Lolitas?”:

Elas não são Gothic Lolitas não, é um cosplayzinho (cosplay, vestir-se como um personagem ou qualquer outro símbolo da cultura pop japonesa) e bem mal feito! Lolita gritando? Correndo?? A gente jamais faria isso. (Yoshiko. 17 anos)

Algumas meninas fazem até uns modelos legais, mas Lolita não é só vestir não. E se ela não conhece nenhuma Loli de verdade, como ela pode ser uma Loli?! (Lorelai. 16 anos)

Aí é fácil né? Ser Lolita uma vez ao ano...ela vai repetir aquele vestido todo ano, com um babado a mais aqui, um chapéu diferente e nunca nem vai saber quem é o Mana. (K.S 18 anos)

8. Considerações finais

As Gothic Lolitas estudadas são garotas brasileiras, que se inspiram numa moda de rua japonesa, influenciada pela estética rococó, moda francesa do século XVII e que promovem encontros que remetem aos chás das 17h britânicos, pelo seu decoro e pontualidade, pois é absorvendo e ressignificando idéias de beleza e comportamento, criando uma sociabilidade que vem atravessada de diversas culturas, e por cultura, entende-se como: “um sistema de signos e símbolos que articulam significados. Significados estes que são desdobramento de diferentes articulações produzidas em contextos regionais específicos.” (ORTIZ, 1994:10)

O reconhecimento pode se dar de diferentes formas, próprias e singulares, de articular significados dentro de um mesmo espaço geográfico ou no interior de uma mesma sociedade ou

nação, o que leva os estudiosos contemporâneos a falar em culturas, no plural, contestando a ideia clássica de existência de uma cultura, nacional ou regional, que aglutinaria diferentes grupos sociais.

A cultura das Gothic Lolitas resulta de um processo um tanto quanto que aleatório de tornar próprio a elas, elementos que são originalmente estranhos uns aos outros, criando configurações que poderiam ser definidas como híbridas. Os processos de hibridação acontecem em condições históricas e sociais específicas, em meio a normas de produção e de consumo. Para Canclini são “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.” (CANCLINI, 2006: 19).

A hibridação, compreendida como procedimento de interseção e acordos, é o que possibilita que a multiculturalidade evite o que existe de segregação e se desdobre em interculturalidade (CANCLINI, 2006: 20-21), e isto se dá separando-se ou ignorando certos aspectos particulares e adaptando-os à sua própria cultura. O forte interesse por uma cultura “alheia”, ou no caso das *Gothic Lolitas*, o misto de várias delas, - a exemplo o interesse pela cultura pop japonesa - não carrega em si aspectos culturais contraproducentes, que poderiam alterar de forma imprevisível a nossa própria cultura, pois a hibridação transforma a multiculturalidade em interculturalidade.

A assimilação, ressignificação, difusão, produção e reprodução da cultura é fundamentalmente dependente do processo de socialização, como apontado por Simmel (2006), por ser uma forma de interação espontânea entre indivíduos, cuja finalidade está na própria associação.

Pode-se compreender sociabilidade como uma rede de relações interpessoais que expressa uma ampla gama de interesses entre os atores sociais, sendo assim, uma interação entre diferentes, mas com objetivos comuns, um espaço de pertencimento que, reproduz a lógica do meio no qual se constitui ao mesmo tempo em que a modifica.

Por isto a convivência e a organização social caracterizam-se como fenômenos complexos, contraditórios, e é no seu interior que há potência para mudanças em diferentes níveis de uma determinada sociedade podendo se configurar no que é chamado de *mundialização*, que se dá de forma contundente pelos meios de comunicação, seja pelos *mangás* e *animês* que lhes apresentam o estilo *Gothic Lolita*, seja pela internet, que coordena e articula as mais variadas temporalidades de produtoras e receptoras diferenciadas, diminuindo as fronteiras físicas e culturais.

Segundo Carrano:

a mundialização está se consolidando por questões de interesse nacional e internacional que se tornaram globalizantes e mundializadas. As fronteiras tradicionais se transformaram, configurando-se de forma mais porosa e mais cambiante, o que facilitou novas práticas de agrupamentos e de relações entre comunidades. (2003:27)

Esta *mundialização*, para além das mídias, possui como agentes e produtoras as próprias

jovens do grupos *Gothic Lolita*, como apontado por Henry Jenkins, existem duas forças opostas que são as grandes responsáveis pelo considerável

fluxo de bens asiáticos no mercado ocidental, que foi moldado por duas forças concorrentes: a convergência corporativa, promovida pelas indústrias midiáticas, e a convergência alternativa promovida pelas comunidades de fãs e pela população de imigrantes (2008:105).

O grande interesse adicionado a escassa oferta do mercado, não deixou *Gothic Lolitas* apenas a esperar, o criam elas mesmas necessidades ao mercado. Nos fóruns visitados existem 12 usuárias que fabricam as roupas e adornos do estilo e os vendem em seus endereços eletrônicos, um dos sites recebe cerca de 300 visitas diárias e faz vendas internacionais.

Notadamente, este trabalho indicou que estas jovens Gothic Lolitas, a partir do que é produzido e veiculado nas mídias (impressa, digital e/ou televisiva), criam formas próprias de linguagem e também imagéticas, ao passo que criam suas regras de conduta e reconhecimento. Tudo como resultado único e híbrido de elementos culturais de origens distintas, pois é claro apreender que as integrantes grupo buscam estabelecer, coletivamente, formas de garantir um espaço de proximidade entre sua cultura e as culturas das quais derivam as características do grupo original, as vestes francesas, os hábitos ingleses e a símbolos e marcas impressas sobretudo na cultura pop nipônica, frente o forte processo de *mundialização* cultural que o Japão tem promovido, de maneira mais contundente pelos meios midiáticos, utilizando-se de sua cultura pop.

As *Gothic Lolitas* são frutos e agentes deste processo de *mundialização*, um grupo urbano que ilustra bem este *hibridismo cultural* e que prossegue dando novas significações não só ao seu grupo e as tão próprias relações que criam mas também ao modos de se entender o feminino. 🌀

NOTAS

* Aluno do 9º período da Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Professora Orientadora: Andréa Cláudia Miguel Barbosa. E-mail: thalesabernardes@gmail.com.

[1] Representação de uma expressão de admiração, com olhos brilhantes e boquiaberto

[2] Representação de uma uma outra expressão de admiração, também de olhos brilhantes enquanto ouve-se música em fones de ouvido respresentados pelas letras “d” e “b” em minúsculo respectivamente.

[3] Representação de uma expressão de espanto com olhos demasiadamente abertos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRAL, Étienne. **Otaku, os filhos do virtual**. São Paulo, SENAC. 2001

CANCLINI, Nestor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

CARRANO, Paulo César Rodrigues. **Juventudes e cidades educadoras**. Petrópolis, Editora Vozes, 2003.

DOUGLAS, Mary & ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens. Para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2004.

GUIMARÃES JR., Mário J.L. **Sociabilidade no Ciberespaço: Distinção entre plataformas e ambientes**. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~guima/papers/plat_amb.html>. Trabalho apresentado na **51ª reunião anual da SBPC – PUC/RS**, julho de 1999. Capturado em 11 Dez. 2010

_____. **Etnografia em Ambientes de Sociabilidade Virtual Multimídia**. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~guima/papers/etn_palace.html>. Trabalho apresentado na mesa redonda “Novos Paradigmas: Etnografia e Ciberespaço” do **10º Ciclo de Estudos sobre o Imaginário**. Recife, novembro de 1998. Último acesso em 26 Dez. 2010

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. São Paulo. Aleph, 2008

MAGNANI, José Guilherme C. & MANTESE, Bruna (org). **Jovens na Metrópole**. São Paulo, TERCEIRO NOME. 2007

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura**. São Paulo, Brasiliense. 1994

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

[\[Retornar ao índice\]](#)

PERCEPÇÃO DOS POLICIAIS MILITARES DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO A RESPEITO DE SUAS CONDIÇÕES DE TRABALHO E SUA FORMAÇÃO PROFISSIONAL

*Karolyne Romero de Alcântara**
*Laura Nazaré de Carvalho***
*Sandra Regina Cabral de Andrade****

Cite este artigo: DE ALCÂNTARA, Karolyne Romero; DE CARVALHO, Laura Nazaré; DE ANDRADE, Sandra Regina Cabral. Percepção dos policiais militares da cidade do Rio de Janeiro a respeito de suas condições de trabalho e sua formação profissional. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 122 - 132, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: www.habitus.ifcs.ufrj.br. Acesso em: 30 de dezembro de 2011.

Resumo do artigo: Este artigo tem a finalidade de apresentar a percepção dos policiais militares sobre suas condições de trabalho e formação. O trabalho aborda os discursos desses agentes sobre o que é ser policial militar na cidade do Rio de Janeiro, seus desafios e suas propostas para melhoria. De acordo com a fala dos atores pode-se aferir que os policiais se sentem mal geridos, mal remunerados e desvalorizados e essa é a imagem que constroem da sua categoria. Essa baixa auto-estima somada com a sensação de abandono das autoridades políticas, de acordo com eles, torna a polícia o que é. Pretendemos acrescentar à discussão sobre segurança pública o ponto de vista de um dos atores envolvidos, os policiais militares. Ponto de vista este que por muitas vezes é omitido e marginalizado.

Palavras-chave: Polícia Militar. Rio de Janeiro. Condições de trabalho. Formação policial. Precarização da segurança pública.

1. Introdução

Em 2008 participamos da pesquisa “CONDIÇÕES DE TRABALHO E FORMAÇÃO DAS POLÍCIAS DO RIO DE JANEIRO”, realizada pelo Laboratório de Análise da Violência da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (LAV/UERJ) e financiada pela Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Nosso trabalho consistia na abordagem de policiais militares em batalhões pré-selecionados, solicitando-os que preenchessem um questionário que abordava questões sobre sua formação e condições de trabalho. As unidades da polícia militar visitadas foram: 3º BPM; 4º BPM; 6º BPM; 9º BPM; 16º BPM; 19º BPM; 23º BPM, 31º BPM; BOPE; RCECS; 2º GPAE; 5º GPAE; 6º GPAE; BPTUR e CIPM/CÃES [1].

Durante esta pesquisa tivemos a oportunidade de ouvir os dilemas diários do exercício da atividade policial e a percepção dos policiais sobre sua formação profissional, o que nos permitiu refletir sobre esta temática. Compreendemos tais declarações como indícios da perspectiva do indivíduo sobre a sua própria função e prática. Os relatos abrangeram informações que foram além das nossas expectativas, dada a espontaneidade das falas. A vulnerabilidade do policial perante o ambiente social e profissional corruptível, a baixa remuneração, a formação deficiente e o descaso do poder público com os órgãos de segurança foram temas recorrentes nas falas dos policiais.

Este artigo constitui uma reflexão sobre a situação da polícia militar do Rio de Janeiro partindo do discurso dos policiais, das nossas observações do campo e do debate teórico já existente.

2. Método, fundamentação teórica e resultados

2.1. Método

Durante três meses, visitamos alguns batalhões da polícia militar na cidade do Rio de Janeiro, o que nos permitiu acompanhar o dia a dia dos mesmos. Chegávamos de manhã antes da troca do efetivo [2], para viabilizar a distribuição dos questionários aos policiais que chegavam ao trabalho e os abordávamos também, se necessário, ao final de sua jornada de trabalho. Tivemos a oportunidade de observar quais eram os armamentos e equipamentos utilizados pelos agentes em seus serviços. Almoçávamos nos ranchos, caminhávamos pelos BPMs com certa liberdade, respeitando suas dinâmicas e rotinas e só nos retirávamos no começo da noite.

Cada batalhão possuía uma rotina própria que notoriamente era marcada pela localização geográfica e índices de criminalidades sob o qual estava exposto. Os batalhões da zona oeste eram diferentes dos localizados na zona sul e diferentes dos localizados dentro de comunidades. Essas diferenças dizem respeito desde a conservação física dos batalhões, ao trato dos policiais com os próprios policiais e conosco. Os batalhões com maiores índices de criminalidade eram mais agitados com grande fluxo de viaturas e agentes chegando e partindo, além de grande estresse por parte dos policiais. Os batalhões localizados em áreas com menores índices eram mais tranquilos e pareciam ser melhor organizados.

Nas unidades visitadas, os praças [3] pareciam sentir-se mais confortáveis em iniciar conversas e relatar seu cotidiano na polícia, enquanto os oficiais aparentavam receio em conversar conosco. Por esta razão aqueles foram os nossos principais informantes. A hierarquia militar era latente a todo o tempo, desde o momento em que conversávamos com um praça e um oficial passava por perto e ele (o praça) imediatamente se calava, ao momento em que almoçávamos com os oficiais e percebíamos os praças nos observando, nos dando a impressão de que estivéssemos sendo vigiadas. Cabe enfatizar ainda que as percepções dos atores mudavam conforme a sua patente dentro da hierarquia e conforme o assunto em questão.

A despeito de tudo o que fosse subjetivo nesta pesquisa social, foi possível estabelecer um padrão de interação entre as pessoas que observávamos. A partir de tais constatações, redigíamos nossos relatórios de campo onde detalhávamos comportamentos, falas e gestos. Esse foi o aspecto positivo de não termos ido a campo com uma intenção definida além da tarefa para qual fomos incumbidas, porque, segundo Becker:

a melhor evidência seria aquela coletada da maneira mais impensada, quando simplesmente registramos nossa percepção, pois ela possivelmente conteria menos viés produzido pelo desejo de dar substância ou repudiar uma idéia particular (Id. , 1999: p.20).

Durante a aplicação dos questionários, um major foi designado pelo Quartel General para nos acompanhar, pelo menos na primeira visita a cada unidade policial. Isso facilitou nossa aceitação perante os agentes, principalmente os oficiais. Com os praças o nosso contato se deu de maneira mais informal, durante nossas caminhadas pelos batalhões entregando os questionários. Nestas ocasiões ouvimos suas opiniões, apesar delas nunca serem solicitadas ou questionadas, pois evitávamos debater, fazer julgamentos e interferir em suas rotinas, por serem estas as orientações dadas pelos coordenadores de campo da pesquisa do LAV. O nosso papel era ter pró-atividade em relação à abordagem e entrega dos questionários, mantendo a discrição. Apesar disso, alguns policiais se sentiam a vontade para iniciar conversas e até mesmo debates sobre a prática policial.

Exemplo disso se deu em um batalhão da zona norte onde alguns praças, sentados em cadeiras dispostas em um círculo e estimulados pelas questões contidas nos questionários, iniciaram um longo debate entre eles sobre fatos que os desmotivavam a trabalhar naquela instituição e sobre suas opiniões e sugestões a respeito da política de segurança pública do Rio de Janeiro.

Importante mencionar a descrença dos policiais em relação às pesquisas acadêmicas, fruto, segundo seus relatos, das inúmeras pesquisas que já participaram e que por muitas vezes não traziam resultados positivos. Segundo eles “as recomendações são engavetadas e não existe vontade política para melhoraria efetiva do policiamento”. Outras falas semelhantes davam conta de ser aquela pesquisa uma “perda de tempo” ou que “não ia dar em nada” e que “já tinham respondido vários questionários durante a carreira e a situação só piorou”.

Às vezes éramos ignoradas ou ouvíamos frases hostis como a de um policial de um batalhão da zona sul que nos disse: “O mundo só vai mudar quando o último burocrata for enforcado com as tripas do último sociólogo”. Contudo, essas reações hostis, por vezes desencadeavam longos desabafos contra a corporação. E, com raras exceções, os policiais que reagem com agressividade logo se desculpavam alegando que era a tensão do cargo que ocupavam que os estressava daquela maneira.

Os dados aqui apresentados não se prestam a um resumo pronto; eles consistem em tipos diferentes de percepções, as quais não podem ser simplesmente categorizadas e contadas sem perder algo de seu valor, alguma evidência. Não temos a pretensão de, com esse artigo, entender o todo da estrutura e prática policial, com todas as suas nuances e especificidades, nem de buscar respostas aos problemas sociais da segurança pública – que, aliás, não dizem respeito somente a instituição policial. Contudo, pretendemos acrescentar a esta discussão o ponto de vista de um dos principais atores: os policiais militares. Discurso este que por muitas vezes é omitido e marginalizado.

2.2. Discussão teórica e apresentação das observações de campo.

Segundo Reiner (2000) não existe sociedade moderna sem polícia. Este autor define a polícia como “uma corporação especializada de pessoas a quem foi dada a responsabilidade básica e formal da força legitimada para salvaguardar a segurança”.

Tendo em vista que os estados seriam os atores principais na área de segurança pública, a cada um, de forma singular e independente, caberia a criação e manutenção de sua polícia militar (CANO, 2006).

No caso do Rio de Janeiro, a Polícia Militar (PMERJ), tal qual conhecemos hoje, surgiu da fusão de duas corporações militares – Polícia Militar do Estado da Guanabara (PMEG) e a Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro – em 1975. Atualmente, além das atribuições constitucionais (“às polícias militares cabem a polícia ostensiva e a preservação da ordem pública” BRASIL, art. 144, §§4º e 5º), a PMERJ também atuaria efetivamente no combate ao crime organizado, através de operações para a captura de criminosos ou apreensão de armas, de drogas ou contrabando e no atendimento direto à população, além de outras atribuições [4]. Contudo, Cano alerta que

as políticas estaduais de segurança [...] são basicamente reativas e baseadas na repressão, mais do que na prevenção. Com frequência, os governos reagem diante dos casos com repercussão pública, particularmente os que se destacam na imprensa, para dar uma resposta de curto prazo. Quando o caso perde visibilidade, as medidas iniciais se desvanecem. A imprensa, neste sentido, desfruta de um grande poder para orientar as medidas dos órgãos públicos. As intervenções raramente são planejadas com base em objetivos específicos (2006: p.140).

O autor enfatiza, assim, a influência dos meios de comunicação na atuação da polícia militar no Rio de Janeiro. Entretanto, a partir dos discursos dos agentes, pudemos constatar que a mídia não apenas influencia a atuação da polícia, mas também a própria subjetividade dos policiais.

Por exemplo, a mídia, ao retratar toda a polícia militar como corrupta, geraria uma opinião pública negativa sobre a atividade policial, acarretando, segundo estudos, um elevado grau de sofrimento nos policiais pela falta de reconhecimento social (AMADOR, 2002). De acordo com os agentes ouvidos, se a polícia brasileira é corrupta, isto é apenas reflexo da sociedade brasileira,

também corrupta. Inúmeras vezes a sociedade era retratada como hipócrita, pois exigia uma ação policial mais rigorosa, com uma conduta ética e moral exemplar, mas, em determinadas situações, como nos casos de multa no trânsito, por exemplo, essa mesma sociedade buscava burlar a punição incitando o policial a ter uma conduta claudicante. Em suas falas afirmavam que para ter o policial corrupto era necessário o corruptor, ou seja, aquele que corrompe.

Segundo Amador (2002) a corrupção pode ser compreendida como uma burla ao extenso universo prescritivo do trabalho policial, sendo uma necessidade, do ponto de vista psíquico do sujeito. Este universo prescritivo mencionado compreenderia o rígido regulamento e a hierarquia. Sobre o primeiro, para tratar de transgressões militares existe o Regulamento Disciplinar da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro (RDPM - decreto nº 6.579, de 05 de março de 1983). Este especifica e classifica as transgressões disciplinares, estabelecendo normas relativas à amplitude e à aplicação das punições disciplinares, à classificação do Comportamento Policial Militar dos praças e à interposição de recursos contra a aplicação das punições. No caso de crimes cometidos por policiais militares, cabe ao Código Penal Militar (CPM) normatizar as condutas ilícitas e estabelecer sanções. Essa rigidez das normas de conduta associadas à rigorosa hierarquia revela

aproximações com os modelos tayloristas de organização do trabalho, expresso, entre outros aspectos, na prescrição para pronta obediência as normas, implicando uma clivagem entre corpo e pensamentos dos policiais, de modo que o pensamento não venha a perturbar a execução prescrita do trabalho e a disposição hierárquica do poder contemplada nesse universo de prescrição. A cisão entre pensamento e execução parece também assegurar a distinção social entre os homens no trabalho policial, já que se trata de uma atividade organizada com base na hierarquia em que todos os policiais, independentemente do lugar ocupado na escala hierárquica, parecem possuir algum grau de limitação ao seu pensamento no trabalho. Contudo, a possibilidade de pensar e conceber parece diminuir quanto mais baixa for a posição do policial nesta escala (Idem, *ibid.* : p. 81).

O autor constatou, quanto às prescrições para o âmbito das relações de trabalho, que a camaradagem, a civilidade e disciplina, previstas para as relações, parecem implicar um impedimento à expressão do conflito entre os policiais, sobretudo por parte dos subordinados em relação aos seus superiores. Desse modo, os conflitos que podem ser gerados no convívio diário de trabalho, já que são inexoráveis às relações humanas, ao não serem expressos, tornam-se um elemento de pressão da organização prescrita do trabalho policial.

Outro elemento de pressão sobre o trabalhador decorre de sua própria atividade: os policiais constituem uma categoria de servidores públicos para quem o risco não é mero acidente, mas desempenha papel estruturante das suas condições laborais, ambientais e relacionais. Com o gradual aumento do crime violento na maior parte das grandes cidades e países das democracias ocidentais, o discurso do “controle do crime” é progressivamente substituído pelo de “guerra contra o crime”, fortalecido no imaginário do público e da polícia e percebido na fala dos agentes ao nos alertarem constantemente de que “vivemos uma guerra civil” e de que eles seriam alvo preferencial

da “marginalidade” devido a sua profissão. Segundo eles, o porte de armas já constituiria um fator de risco, pois os exporia ao perigo iminente nas ruas.

Para atuar nesta “guerra civil” os policiais nos alertaram que a formação que recebiam na academia de polícia era ineficiente. O treinamento foi diversas vezes definido como “simplista e irreal” no que diz respeito às demandas sociais, além das constantes observações referentes à falta de regularidade dos cursos de aperfeiçoamento ao longo da carreira.

Os praças, em sua maioria, qualificaram o curso de formação como ineficiente e pouco proveitoso, sendo impossível aprender a ser policial apenas na Academia. Um dos principais motivos apontados seria a ausência de tempo e treinos suficientes para que os novatos aprendessem a utilizar armas de fogo. Alguns afirmaram ter aprendido a utilizar suas armas com policiais mais antigos que se dispuseram a ajudá-los. Ademais, segundo as falas, o mesmo acontecia com os cursos de aprimoramento profissional, não tendo estes regularidade. Segundo eles, por várias vezes quando tais cursos eram disponibilizados, ao invés de se prepararem em salas de aula, eram escalados para “os extras” (policiamento no maracanã ou em shows). Ou seja, eram removidos de escalas convencionais e colocados em escalas extras, sob o argumento de que estariam realizando cursos de aperfeiçoamento.

Os policiais também alegaram que os instrutores eram despreparados, além de não possuírem aptidão para o cargo. Estes instrutores não se candidatavam a essa atividade, eram designados por ordem de um superior. Os policiais admitiram que talvez os instrutores fossem bons profissionais no campo, mas ter aptidão para o ensino não era regra. Também afirmaram que os instrutores acumulavam dupla função sem ganhar mais para isso, deixando-os desestimulados e assim eles buscavam sair daquela função fazendo com que ela tivesse bastante rotatividade.

A hierarquia era percebida como um obstáculo para obter melhor formação. Segundo os relatos dos praças, os oficiais teriam acesso aos cursos de atualização e pós-graduação, já eles nem poderiam ter uma escala que permitisse cursar uma faculdade. Desse modo, estes demonstravam vontade de sair da corporação para buscar melhores empregos.

Os policiais se queixavam das condições de trabalho a que estavam sujeitos: não haveria armamento compatível com a realidade do trabalho no Rio de Janeiro e também a quantidade e qualidade de coletes à prova de balas deixava a desejar, pois faltariam coletes e muitos deles estavam fora do prazo de validade. Constatamos a veracidade destas alegações em vários batalhões, onde os agentes nos mostravam seus coletes em estado precário de conservação. Além disso, era comum um policial entrar em serviço reutilizando o colete de proteção de outro recém chegado das ruas. Desse modo, o desgaste dos coletes era intensificado. Por causa da reutilização, os agentes se queixavam de micoses pelo corpo, pois os coletes reutilizados não eram higienizados antes de serem “passados adiante”, e, por isso, não era raro estarem intensamente molhados pelo suor dos policiais.

Com relação ao armamento, as queixas recaíam sobre o estado das armas. Os policiais afirmavam que as armas eram antigas e temiam que “travassem” em caso de conflito. Segundo as falas o armamento era incompatível com a realidade do Rio de Janeiro e eles não tinham como competir com o “poder bélico dos bandidos”. Alguns agentes traziam no uniforme a arma da corporação e a arma pessoal, que adquiriam por conta própria.

Outra reclamação recorrente era em relação às escalas cansativas que os policiais militares estavam submetidos, algumas de 12h por 24h, 12h por 36h e outras de 24h por 48h (primeiro horário referente à atividade policial e o segundo ao descanso). Tais escalas seriam complicadas, devido à complexidade e periculosidade das suas funções, pois estas exigiam, segundo eles, “estar ligado” todo o tempo. No entanto, percebemos que o cansaço era intensificado pela prática dos bicos (segundo trabalho, geralmente na segurança privada) nas horas de descanso.

As investidas em favelas sem treinamento específico provocavam elevado estresse, reclamação muito presente nas falas. Os policiais apontaram a questão da ausência de um preparo que lhes proporcionasse mecanismos psicológicos para lidar com a perda violenta de colegas de trabalho e com as questões relacionadas ao auto de resistência, isto é, quando o policial cometeria homicídio em legítima defesa. Eles também relataram que o hospital da polícia não tinha infraestrutura e que quando se acidentavam em serviço não recebiam um bom atendimento.

Eles assumiram que a corrupção seria o principal problema da segurança pública hoje, pois tornaria a justiça parcial, prejudicando a credibilidade do serviço policial e a legitimidade das leis. Por outro lado, os praças buscavam se eximir da responsabilidade, alegando ser vertical a corrupção na instituição, e que a maioria das pessoas que entra na polícia militar quer trabalhar, mas a realidade da corporação os corrompe. Em alguns batalhões ouvimos relatos sobre barganhas entre os oficiais superiores e os praças para evitar a escalação de trabalho em áreas distantes e perigosas ou para terem uma escala que permitisse outro trabalho (bico).

O trabalho na segurança privada também foi apontado como uma das motivações para que alguns agentes tivessem prestando concurso, pois possibilitaria a obtenção da carteira e arma. Segundos estudos acerca desta temática

[A] posse de arma e a possibilidade de resolver problemas sem mobilizar esforços do contratante fazem do policial um profissional dotado de alto diferencial neste mercado setorizado. [...] Desta forma, o policial surge como aquela pessoa possuidora das ferramentas mais eficazes para resolver problemas, seja para a garantia da segurança do cliente, seja para a intermediação com o Estado. O acesso do policial em determinados ambientes aparece como ponto favorável a este profissional na segurança pessoal privada. (CORTES, 2004: 33 e 34)

A questão salarial foi um assunto recorrente no discurso dos policiais. As reclamações pelos baixos salários eram unanimidade e a questão salarial era uma das justificativas para o “bico”. Alguns inclusive afirmavam que “policial não precisa de aumento salarial, pois ele já tem arma e

carteira”. Ou seja, poderia complementar a renda na segurança privada. Esta foi uma visão minoritária, pois a maioria dos policiais, independente da patente, defendia uma melhoria no salário dos agentes da segurança pública.

Uma exceção a tudo o que foi dito aqui foi observada no BOPE – Batalhão de Operações Policiais Especiais. No BOPE os policiais eram mais motivados, e ao que pareceu, bem aparelhados. Demonstravam grande orgulho por serem um modelo a seguir, afirmando que pessoas de todo o país os procuravam para aprender o treinamento do BOPE. O Comandante do BOPE deixava nítido o grande orgulho que a corporação tinha do seu trabalho, principalmente os executados em conjunto com a comunidade, possibilitando, segundo ele, melhorias no lugar. Exemplo apontado foi a comunidade de Tavares Bastos, onde o BOPE foi implantado, que de acordo com a fala dele, melhorou significativamente.

Em geral, os policiais tinham grande necessidade de falar sobre a situação deles dentro e fora da unidade. Eles se sentiam desmotivados e pressionados por todos os lados (pelo estado, seus superiores, a mídia e pela sociedade civil), e em seus relatos estava sempre presente a falta de reconhecimento pelo seu trabalho.

3. Considerações finais.

Segundo Bourdieu, um campo pode ser definido como “um espaço de conflitos e de concorrência onde os concorrentes lutam para estabelecer o monopólio sobre a espécie específica de capital pertinente ao campo” (2001, p. 30). Na Polícia Militar tais conflitos podem ser percebidos, por exemplo, nas tensões entre praças e oficiais e nas constantes reclamações referentes à hierarquia na corporação. Os subordinados (praças) alegavam não usufruírem dos mesmos benefícios que os seus superiores (oficiais). Entretanto, no momento do dever, ambos deveriam trabalhar conjuntamente. Esta estrutura formal da polícia, hierarquizada, provocaria também uma formação diferenciada dos policiais, começando nas escolas de formação, onde, segundo os relatos, a formação recebida pelos praças seria insuficiente e fora das atribuições de que um policial necessita para o cumprimento de seu trabalho: “O policial sai da escola de formação especializado em faxina” (praça de um batalhão da zona oeste).

A cultura policial, como cultura dominante do campo, contribuiria para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias). É possível perceber a força da tradição de um determinado valor ou costume cultural, onde a conduta a se seguir e a identidade a ser criada tem como referência aqueles que são considerados policiais de prestígio, bem sucedidos, seja o policial honesto ou aquele que “leva vantagens”.

Segundo Kant de Lima (2009) a cultura policial teria base nas lógicas que regem a cultura brasileira e influenciaria a atividade cotidiana do policial. Esta cultura policial, também percebida como o ethos militar, associada aos princípios judiciais excludentes e punitivos que regem a ação

policial no Rio de Janeiro não seria apropriada ao processo de negociação da ordem no espaço público, sendo opostos aos requisitos exigidos pelo Estado de Direito e a prática dos direitos civis nas sociedades modernas (KANT DE LIMA, 1995).

Perigo e autoridade, elementos interdependentes no mundo da polícia, e também a “cultura policial” parecem desenvolver uma série de regras extralegais e adaptações, transmitidas desde a primeira etapa de socialização do futuro policial, na academia - onde se opera a introdução dos conhecimentos e habilidades técnicas aos “novatos”, e de uma geração à outra. Desse modo, Kant de Lima (2009) defende a ideia da impossibilidade de uma mudança na polícia somente pela contratação de novos policiais, pois segundo ele os novatos acabariam interiorizando o quadro normativo já estabelecido pelos veteranos.

Mas para alguns policiais ouvidos existia ainda um valor em ser policial militar, valor de pertencer à corporação, orientado por um “ethos [5] guerreiro”, centrado em valores tradicionais de honra, disciplina, lealdade, obediência e principalmente coragem, levado ao extremo na expressão: “Orgulho de ser policial, dar tiro e matar” (praça de um batalhão da zona norte). O orgulho seria de fazer o seu papel em meio às inúmeras adversidades que eles enumeravam como: baixa remuneração, formação deficiente e falta de condições de trabalho para trabalhar na realidade da cidade. Esse “ethos” possibilitaria uma naturalização de práticas desviantes entre alguns agentes, por acreditarem estarem incumbidos de um poder-dever, cedido pelo Estado, de manter a ordem. Onde certas regras poderiam ser burladas, desde que o controle fosse garantido, seguindo o entendimento de que os “fins justificariam os meios”. Deste modo, o valor pertencente aos agentes deste campo específico - um símbolo que corresponderia a um instrumento da integração social - tornaria possível o consenso acerca do sentido das regras do campo, que contribuiria fundamentalmente para a reprodução desta ordem (BOURDIEU, 2001).

As punições, como mecanismos de sanções do grupo, eram, reconhecidamente, uma forma de controle. Segundo alguns relatos, cada batalhão possuía regras peculiares e por vezes os policiais reclamavam que o regulamento era manipulado pelos superiores para que os subalternos cumprissem suas ordens. Eles citavam alguns exemplos de retaliações dos superiores como: escolher dentre aqueles que lhe convém, quem vai trabalhar na área mais perigosa, no horário mais perigoso e sozinho ou mesmo transferir um policial para uma unidade distante e de difícil acesso. Percebemos que a relação entre os pares é fator contundente no posicionamento nos postos de trabalho na Polícia Militar.

Em seus discursos impregnados de justificativas para práticas desviantes ou irregulares, como o “bico”, podemos identificar a ausência de um Estado fiscalizador e provedor de uma estrutura justa a esta atividade. Em seu lugar instaurou-se um controle interno, pautado na hierarquia e em regras extralegais que fragilizam ainda mais a qualidade de vida destes servidores públicos. A baixa remuneração os levaria a realizar os bicos, que nada mais são do que a nítida privatização da segurança pública. A prática dos bicos na segurança privada, inclusive, foi defendida

pelo Secretário de Segurança Pública [6], que afirmou em audiência pública na Assembléia Legislativa do Rio, que não se oporia aos bicos porque “o Estado não dava aumento de salário aos policiais”, mesmo contrariando uma lei estadual que o proíbe, pois, segundo Beltrame: como o estado vai proibir que os seus agentes tenham outra atividade profissional se ele mesmo não lhes dá as condições necessárias de viver dignamente somente com o salário da polícia?

O discurso dos policiais demonstrava que eles se sentiam mal geridos, mal remunerados e desvalorizados, e que essa seria a imagem que construiriam da sua classe. A tensão entre o “fazer policial” e o que a mídia retratava sobre a corrupção e atividades “extralegais” ficava exposto todo o tempo nas falas dos policiais: “A polícia é o reflexo da sociedade”, “A polícia é corrupta porque a sociedade a faz assim”, “Antes de ser policial ele é um cidadão”, “Sempre há um beneficiado na seleção e implantação de políticas públicas voltadas para a segurança” (fala de vários policiais).

Compreendemos as declarações dos policiais como indícios da problemática que abrange a segurança pública no Rio de Janeiro. Segundo Cano (2006), as deficiências na polícia militar como a falta de investimento suficiente, que se traduz, entre outras coisas, em baixos salários para os escalões inferiores das polícias e que obrigam os agentes a trabalharem em outros empregos, geralmente em segurança privada, provocam altos níveis de estresse e também leva a privatização da segurança pública. A formação deficiente dos agentes policiais leva-os para as ruas sem o devido preparo para o trabalho e a probabilidade de erros aumenta substancialmente. E falta de uma verdadeira supervisão desses agentes levam aos numerosos casos de corrupção policial, desde pequenos subornos para não aplicar multas de trânsito até proteção a traficantes. Caberia ao Estado investir mais na área de segurança e em seus agentes, desenvolvendo um trabalho de inteligência policial que visasse aumentar a eficiência e minimizar as perdas, promovendo reformas modernizadoras que possibilitassem uma mudança de paradigma na estrutura da segurança pública no Rio de Janeiro. 🌐

NOTAS

* Co-autora: Aluna do 10º período da Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Projeto de pesquisa: Formação e Trajetórias Profissionais nas Polícias do Rio de Janeiro. Coordenador: Dr. João Trajano de Sento-Sé. E-mail: karolyne_romero@yahoo.com.br.

** Co-autora: Aluna do 10º período da Universidade Federal Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Projeto de pesquisa: Formação e Trajetórias Profissionais nas Polícias do Rio de Janeiro. Coordenador: Dr. João Trajano de Sento-Sé. E-mail: luran.carvalho@gmail.com.

*** Autora: Aluna do 10º período da Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Assistente de pesquisa/colaboradora do Laboratório de Análises da Violência/UERJ. Projeto de pesquisa: Formação e Trajetórias Profissionais nas Polícias do Rio de Janeiro. Coordenador: Dr. João Trajano de Sento-Sé. E-mail: sandrade2308@gmail.com.

[1] Abreviações utilizadas: GPAE - Grupamento de Policiamento em Áreas Especiais; BPM – Batalhão da Polícia Militar; BPTur - Batalhão de Policiamento em áreas Turísticas; RCECS - Regimento de Cavalaria Enyr Cony dos Santos; BOPE - Batalhão de Operações Policiais Especiais.

[2] Momento em que os policiais se apresentam para substituir aqueles que estão em serviço dentro do batalhão ou nas ruas. A polícia militar tem jornadas fixas de trabalho, chamadas de escalas, onde geralmente se trabalha 12 horas e se descansa 24 horas, se trabalha 12 horas e se descansa 36h ou se trabalha 24 horas e se descansa 48 horas.

[3] Hierarquia da Polícia Militar: (Praças) Soldado, Cabo, 3º Sargento, 2º Sargento, 1º Sargento, Subtenente; (Oficiais) Aspirante a oficial, 2º Tenente, 1º Tenente, Capitão, Major, Tenente-Coronel e Coronel.

[4] Atribuições enumeradas em sua página da web <http://www.policiamilitar.rj.gov.br>, consultado em 01/06/2009

[5] A palavra ethos tem origem grega e significa valores, ética, hábitos e harmonia.

[6] Informação retirada do site <http://mudancasnapmerj.blogspot.com/2009/03/beltrame-disse-sim-aos-bicos-segurancas.html>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADOR, F. S. **Violência policial. Verso e reverso de um sofrimento.** Santa Cruz do Sul. Editora Edunisc: 2002.

BECKER, H. S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais** – São Paulo: HUCITEC, 1999.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

BRASIL. **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988.** Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm

CANO, I. **Políticas de segurança pública no Brasil: tentativas de modernização e democratização versus a guerra contra o crime.** Revista internacional de direitos humanos: SUR, São Paulo, v. 3, n. 5, p. 136-155, 2 sem. 2006. Disponível em: <<http://www.surjournal.org>>. Acesso em: 08 jun. 2009.

CORTES, V. de A. **A participação de policiais militares na segurança privada.** Monografia de Pós-graduação UFF (lato sensu). Niterói, 2004. Disponível em: <http://www.comunidadessegura.org/files/vanessacortesmonografia.pdf>. Acesso em: 25 março. 2009.

KANT DE LIMA, R. **A polícia da Cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos.** 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1995.

_____. **Direitos Civis, Estado de Direito e “Cultura Policial”. A formação policial em questão.** [S.L]. Disponível em: <http://www.necvu.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 15 maio 2009.

Regulamento Disciplinar da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, RDPMERJ / R-9, Decreto Nº 6.579, de 05 de março de 1983.

REINER, R. **A Política da Polícia.** Tradução: Jacy Cárdia Ghirotti e Maria Cristina Pereira da Cunha Marques. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004

[\[Retornar ao índice\]](#)

HABERMAS E BOURDIEU: A ESFERA PÚBLICA COMO CAMPO DE LUTAS

*Bruno Lucas Saliba de Paula**

*Eduardo Henrique Carvalho Ferreira***

Cite este artigo: PAULA, Bruno Lucas Saliba de; FERREIRA, Eduardo Henrique Carvalho. Habermas e Bourdieu: a esfera pública como campo de lutas. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n.2, p. 133 - 140, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: www.habitus.ifcs.ufrj.br. Acesso em: 30 de dezembro de 2011.

Resumo: O objetivo deste artigo é realizar um diálogo entre os pensamento de Jürgen Habermas e Pierre Bourdieu, de modo a identificar pontos de afinidade e de conflito entre as elaborações teóricas de ambos quanto à questão da produção de consensos através da deliberação na esfera pública. Legitimadas pela racionalidade universal habermasiana, essas decisões apareceriam para Bourdieu como resultantes de lutas simbólicas pelo monopólio das classificações que compõem e colaboram para a reprodução do mundo social.

Palavras-chave: Habermas, esfera pública, Teoria da Ação Comunicativa, democracia deliberativa, Bourdieu, lutas simbólicas, espaço social

1. Introdução

Nosso trabalho pretende discutir as idéias do filósofo alemão Jürgen Habermas a respeito da democracia deliberativa sob a luz do pensamento do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Para isso, nos debruçamos não só sobre os conceitos-chave da teoria política de Habermas, como também sobre suas idéias expostas na obra *Teoria da Ação Comunicativa*, as quais julgamos imprescindíveis para o entendimento da democracia deliberativa. Dessa obra extraímos alguns conceitos como o de razão instrumental, razão comunicativa, agir estratégico e agir comunicativo. Todos eles se relacionam com os que nós selecionamos de sua teoria política: mundo sistêmico, mundo da vida, consenso, esfera pública, etc. Do pensamento de Bourdieu, trabalhamos as idéias de espaço social, lutas simbólicas, campo, habitus, e dos capitais cultural, econômico, social e simbólico.

Na primeira parte do estudo, apresentamos as idéias de Habermas. Seguindo os passos do autor, primeiramente caracterizamos a modernidade, dividindo-a em mundo sistêmico – associado ao agir estratégico e à racionalidade instrumental – e em mundo da vida – relacionado ao agir comunicativo e à racionalidade comunicativa. Em seguida mostramos como ele pensa a formação de

consensos nas esferas públicas de discussão. Na segunda parte, expomos sucintamente as idéias de Bourdieu, ao mesmo tempo em que explicitamos os possíveis pontos de contato entre as teorias dos dois autores. Comparamos a colonização do mundo da vida pelas estruturas sistêmicas presente em Habermas com a observação de Bourdieu de que os campos econômico e do poder estão a se expandir e a invadir as áreas de atuação dos outros campos. Após essa aproximação, tentamos fazer um paralelo entre a concepção de racionalidade do filósofo alemão e o que deduzimos que Bourdieu pensaria a respeito do assunto tendo em vista seu programa metodológico para uma “sociologia reflexiva”. Por fim, buscamos medir o impacto que algumas idéias de Bourdieu (como capital cultural, simbólico e habitus) têm sobre os processos democráticos de tomada de decisão.

A discussão da teoria política habermasiana a partir da sociologia de Bourdieu é importante, principalmente, para relativizarmos o caráter de universalidade atribuído por Habermas à racionalidade. Ao raciocinarmos bourdiesianamente, percebemos que não existe uma racionalidade inata, única e universal, mas sim várias racionalidades, as quais variam conforme a posição que o indivíduo que a detém ocupa no espaço social. Essa abordagem implica numa certa desconfiança em relação à racionalidade comunicativa e, conseqüentemente, numa visão crítica dos consensos produzidos nos fóruns de discussão da vida pública.

2. Da “força dos argumentos” aos “argumentos da força”

A teoria de Jürgen Habermas sobre a razão se diferencia tanto da produzida pelo positivismo iluminista quanto da concebida pela primeira geração de filósofos frankfurtianos, formuladores da Teoria Crítica. Como herdeiro dessa tradição, já que fora orientado por Theodor Adorno, Habermas continuou a discutir o assunto. Entretanto, sua abordagem se baseia na ruptura com alguns elementos – como o pessimismo e a descrença na modernidade – e na introdução de um novo tipo de razão, a comunicativa, motor dos consensos que viabilizariam a sua teoria procedimental da democracia.

Segundo Habermas, o mundo moderno ocidental é marcado por um processo de diferenciação de duas estruturas de racionalidade: a sistêmica e o mundo da vida. A primeira está associada à racionalidade instrumental, cujas ações são orientadas para o êxito, manifestando a existência de procedimentos técnicos de ação que têm em vista a maximização da eficiência dessas intervenções no contexto em que são aplicadas. O mundo da vida, por sua vez, está vinculado à racionalidade comunicativa.

O resultado desse processo não consistiu em uma dupla forma de diferenciação, tal como supõem as teorias dualistas da diferenciação entre Estado e sociedade, mas sim numa forma múltipla de diferenciação. De um lado, surgem estruturas sistêmicas econômicas e administrativas que não só se diferenciam do mundo da vida, mas se diferenciam entre si. (AVRITZER, 1993:28)

O subsistema econômico, marcado pela lógica estratégica do intercâmbio, faz-se presente na economia, perpassando as leis do mercado através do dinheiro; já o subsistema administrativo, marcado pela lógica estratégica do poder, pode ser observado nas relações burocráticas. No mundo da vida, por outro lado, encontram-se as relações estabelecidas entre os atores sociais mediadas pela racionalidade comunicativa, que visa ao entendimento por meio da linguagem verbal. Ele é constituído pela cultura e pela língua, as quais transmitem, através da fala, as tradições e os valores. HABERMAS (1987:367) chama de

[...] ações comunicativas as situações em que os planos de ação dos atores envolvidos não se orientam através de um cálculo egocêntrico de resultados, mas sim por atos de entendimento. Na ação comunicativa, os participantes não se orientam prioritariamente para o próprio êxito; perseguem, antes, seus fins individuais sob a condição de que seus planos de ação possam harmonizar-se com uma base de definição comum da situação.

As ações comunicativas racionais estão ao alcance de todos e possibilitam o consenso através do processo de substituição, por parte dos agentes, de sua subjetividade e pontos de vista individuais por convicções comunitárias e objetivas. Para Habermas, esta racionalidade diz respeito mais à maneira com que os sujeitos dotados de linguagem e ação utilizam o conhecimento, ou seja, ao uso de falas argumentativas, do que ao conhecimento propriamente dito ou seu processo de aquisição, o que confere o caráter de universalidade à racionalidade.

Essa visão multifacetada da sociedade apresenta a possibilidade de que os subsistemas econômico e administrativo penetrem no mundo da vida, o que resulta na corrupção de meios que antes não eram regidos pelo dinheiro e pelo poder. Esse processo, por Habermas denominado “colonização do mundo da vida”, apresenta um risco para a efetividade dos processos democráticos de tomada de decisão via entendimento mútuo e se enquadraria naquilo que o autor considera, na Teoria da Ação Comunicativa, como uma ação estratégica, ou seja, uma ação social orientada para o êxito individual. Deve-se ressaltar, entretanto, que as ações estratégicas, assim como as guiadas para o entendimento, se valem do mundo da vida, pois dependem das relações simbólicas presentes nesse último.

A democracia se funda como uma tática defensiva à colonização mundo da vida. Isso se manifesta, por exemplo, quando as estruturas interativas do mundo da vida se organizam em movimentos sociais e em fóruns de deliberação coletiva. A esfera pública é concebida pelo filósofo alemão como local de constantes debates, em que os agentes fazem uso de seu potencial argumentativo por meio da utilização de suas habilidades comunicativas não em busca de liberdades individuais, mas sim de um “uso público da razão”, capaz de gerar acordos políticos que virão a ser implementados no subsistema administrativo. Nesse sentido, enquanto o princípio legitimador da democracia procedimental emana do consenso produzido nas redes de comunicação existentes na esfera pública, o das teorias competitivas provém da regra da maioria.

Pierre Bourdieu pensa a sociedade a partir do conceito de espaço social, por ele explicado a partir de uma comparação com o espaço geográfico. Para Bourdieu, quanto maior a proximidade entre dois grupos ou instituições no espaço social, maior o grau de semelhança de suas propriedades. Esse espaço está dividido no que o autor chama de “campos”, subdivisões autônomas com limites bem definidos de atuação na produção simbólica, ainda que, às vezes, haja interpenetração e interferência de um campo sobre outro. Como essa relação de forças é desigual, um campo passa a influenciar o outro, a ponto de impor sua lógica de funcionamento. É o que acontece com o campo econômico e o do poder, que vêm invadindo outras esferas. Exemplificam isso a indústria cultural e as pesquisas científicas encomendadas por grandes empresas para legitimar ações que possuem certo grau de nocividade. No primeiro caso, esses dois campos tornados hegemônicos invadem o da arte e, no segundo, eles penetram o da ciência. Nesse ponto, há uma sutil semelhança entre as visões de Bourdieu e Habermas em relação à modernidade, não obstante os pressupostos teóricos utilizados por cada um tenham sido diferentes. Para o filósofo alemão, a modernidade é caracterizada pela colonização do mundo da vida pelas estruturas sistêmicas. A diferença surge na medida em que, para Habermas, esse processo seria consequência do antagonismo entre a razão comunicativa e a razão instrumental, enquanto que, para Bourdieu, o crescimento de alguns campos em detrimento de outros seria o resultado de lutas simbólicas, que correspondem às disputas pelo monopólio da dominação legítima, pela produção do senso comum. Lutas que nunca seriam baseadas em um princípio justo, já que os agentes lançam mão do capital simbólico que adquiriram em lutas anteriores, tais como títulos escolares, de nobreza, de pertencimento a uma instituição, etc.

Essas lutas simbólicas, tanto as lutas individuais da existência cotidiana como as lutas coletivas e organizadas da vida política, têm uma lógica específica [...]. As relações de força tendem a reproduzir e reforçar as relações de força que constituem a estrutura do espaço social. Em termos mais concretos, a legitimação da ordem social não é produto, como alguns acreditam, de uma ação deliberadamente orientada de propaganda ou de imposição simbólica; ela resulta do fato de que os agentes aplicam às estruturas objetivas do mundo social estruturas de percepção e apreciação que são provenientes destas estruturas objetivas e tendem por isso a perceberem por isso o mundo como evidente. (BOURDIEU, 1990:163)

Antes de prosseguir, devemos fazer algumas observações sobre o já mencionado postulado habermasiano de que a racionalidade comunicativa se refere menos ao conhecimento ou a sua aquisição do que à forma com que os sujeitos dotados de linguagem e ação fazem uso do conhecimento (HABERMAS, 1987:24). Acreditamos que sua escolha teórica não é necessariamente a única maneira fértil de se compreender a racionalidade, mas sim fruto de um arbitrário cultural. Por isso, preferimos pensar essa racionalidade de modo relativista – ou relacional, ao invés de

substancialista, como diria BOURDIEU (2007:16) –, submetendo-a à posição que se ocupa no espaço social e ao habitus que lhe corresponde.

[...] Dado que nós construímos o espaço social, sabemos que esses pontos de vista são, como a própria palavra diz, visões tomadas a partir de um ponto, isto é, a partir de uma determinada posição no espaço social. E sabemos também que haverá pontos de vista diferentes, e mesmo antagônicos, já que os pontos de vista dependem do ponto a partir do qual são tomados, já que a visão que cada agente tem do espaço depende de sua posição nesse espaço. (BOURDIEU, 1990:157)

Assim, é possível não somente contrastar o pensamento dos dois autores a partir da abordagem tornada relevante por Habermas (a forma como os sujeitos fazem uso do conhecimento), como também pela abordagem pouco desenvolvida por ele (a relação dos sujeitos com o conhecimento e o processo de aquisição do mesmo).

Pouco importa, para Habermas, a maneira como o conhecimento é transmitido, pois seu pensamento concebe a racionalidade como um conceito descolado da história e indissociável da natureza humana.

Podemos chamar de racionais os homens e as mulheres, as crianças e os adultos, os ministros e os cobradores de ônibus, mas não os peixes, as árvores, as montanhas, as ruas e as cadeiras. Podemos chamar de irracionais as desculpas, os atrasos, as intervenções cirúrgicas, as declarações de guerra, as conciliações, os planos de construção ou as resoluções tomadas em uma reunião, mas não o mau tempo, um acidente, um prêmio de loteria ou uma doença. (HABERMAS, 1987:24)

Bourdieu, ao contrário, se concentra no estudo da aquisição e da reprodução do conhecimento e, com base em seus pressupostos teóricos e em suas estratégias metodológicas, não tomaria a racionalidade como algo dado. Contrário a qualquer tipo de “fetichismo da razão” ou “fanatismo do universal” (BOURDIEU, 2001:95), sua busca seria, assim como fez com os demais objetos de estudo que abordou ao longo de sua trajetória, por uma desnaturalização e por uma ruptura com a idéia de racionalidade universal, tomando-a como um produto de lutas históricas nas quais os agentes se envolvem de acordo com sua posição ocupada no espaço social e com as estruturas mentais através das quais apreendem esse espaço. Logo, segundo BOURDIEU (2001), as situações ideais de discurso, tais como descritas por Habermas, não seriam reguladas por uma milagrosa “ética comunicacional” (e pela racionalidade a ela associada), cuja concepção nada mais seria que uma reformulação do princípio kantiano da universalidade do juízo moral. Da mesma forma como refuta o universalismo estético e um suposto uso transcendental da sensibilidade, não haveria, para Bourdieu, moralidade ou racionalidade comuns a todos os indivíduos. Em vez disso, esses atributos seriam sempre relativos a determinados lugares sociais e situações históricas. Nesse sentido,

a simples menção das condições sociais de emergência dos universos onde se engendra o universal impede a sujeição ao otimismo ingenuamente universalista da primeira *Aufklärung*: o advento da

razão é inseparável da autonomização progressiva de microcosmos sociais fundados no privilégio, onde aos poucos foram sendo inventados modos de pensamento e de ação teoricamente universais mas de fato monopolizados por alguns. (BOURDIEU, 2001:95)

Todas essas considerações, então, parecem inviabilizar a possibilidade de uma produção racional de ações voltadas para o entendimento, como pretendia Habermas. Empreitada que se torna ainda mais complexa devido, sobretudo, a dois motivos. O primeiro deles seria a distribuição desigual do capital cultural, que, principalmente em razão de seu aspecto lingüístico, resultaria em diferentes performances argumentativas dos sujeitos envolvidos no processo de deliberação, gerando a distinção de alguns. O segundo seria a iniquidade da distribuição de capital simbólico, que, além de conferir um status maior às visões dos grupos dominantes, facilitaria a acumulação de capital social. Este, por sua vez, seria utilizado para mobilização de uma rede durável de relações, da qual esses grupos se valeriam para obter benefícios e favores na esfera pública. Esses fatores acabariam por legitimar os esquemas de classificações das classes dominantes e, conseqüentemente, suas demandas políticas, pois não haveria uma distinção clara nesse discurso entre uma fala ilocucionária e uma perlocucionária. Devido à veracidade que se supõe entre os participantes da interação, o conteúdo imperativo e estratégico das falas seria omitido. Além disso, essas percepções, estruturadas a partir da reprodução social operada pela cultura dominante, conduziriam os agentes a uma desqualificação do saber prático produzido por ações associadas às classes dominadas e, dessa forma, negariam a racionalidade comunicativa como um atributo universal.

Assim, esvaziar-se-iam a esfera pública e os fóruns deliberativos para se tornarem meros palcos onde são representadas (não no sentido político, mas no teatral do termo, já que as classes dominantes sempre se impõem), em menor escala, as lutas simbólicas da sociedade.

3. Conclusão

Pensar as condições em que se desenrola o jogo político é essencial para compreensão da modernidade e para almejar um convívio mais harmonioso entre os agentes sociais. Esse foi o desafio aceito por Habermas, ciente da necessidade de uma síntese teórica criativa que tivesse afinidade com a filosofia contemporânea e que confrontasse as teorias políticas modernas. A política caminhava para o fortalecimento crescente de teorias elitistas liberais que haviam abandonado os pressupostos republicanos, tidos agora como utópicos, já que eles não mais correspondiam às condições sociais das sociedades complexas. Seu destino estava selado a um desdobramento histórico do pensamento político. Para elaboração da teoria procedimental da democracia, Habermas não somente se apoiou no paradigma da intersubjetividade dos filósofos lingüistas, como também recorreu à influência da sociologia clássica, à Teoria Crítica, às teorias sistêmicas de Parsons e à tradição hermenêutica, oferecendo assim uma espécie de argumentação totalizadora. Dessa forma, Habermas consegue, através de um amálgama de diversas correntes do pensamento social, dar um novo impulso à necessidade da participação dos agentes sociais nos processos de

deliberação como única e intransferível fonte de legitimação do poder.

Na tentativa de discutir brechas que todas as teorias, mesmo as mais sufocantes, possuem, tomamos como objetivo neste trabalho a busca por uma associação entre idéias que a princípio se mostram distantes e sem ligação alguma, já que se baseiam em correntes de pensamento um tanto distintas. Durante nossas discussões, ao pensarmos nas possíveis intersecções entre os pensamentos dos dois autores, uma pergunta nos era onipresente e jamais falhava em vir à tona em momentos críticos: “sim, o entendimento será produzido entre os agentes ao agirem comunicativamente, mas de que forma se dá esse processo?”. Os agentes jamais interagem num vácuo social, consideração que nos leva a pensar em outras dimensões que durante a ação não se manifestam via linguagem verbal, permanecendo, até mesmo, invisíveis durante determinadas ações. Bastante potente, devido aos traços que carrega de diversas tradições da filosofia, da sociologia e da antropologia, o pensamento de Bourdieu se nos fez muito útil tanto por problematizar quanto por contribuir para nossas indagações. Revelou-nos que, longe de detalhes insignificantes, a disparidade na distribuição de capital simbólico, as relações de poder presentes nas lutas simbólicas e, principalmente, a correspondência entre os pontos de vista utilizados por cada agente durante a argumentação e sua posição no espaço social, constituem relevantes fatores dos quais não se pode prescindir a fim de alcançar uma compreensão mais efetiva dos processos de deliberação. Caso contrário, corre-se o risco de incorrer no erro, cometido por Habermas, de submeter

as relações sociais a uma dupla redução ou, o que dá no mesmo, a uma dupla despolitização, fazendo com que a política se desloque, sem dar disso impressão, para o terreno da ética: ele [Habermas] reduz as relações de força políticas a relações de comunicação [...], isto é, a relações de “diálogo” donde ele esvaziou praticamente as relações de força que aí se realizam sob uma forma transfigurada. A análise de essência da linguagem, e da “intercompreensão” entendida como *telos* que lhe seria logicamente imanente, se realiza assim numa teoria dita “sociológica” da comunicação “não violenta” [...] e numa “ética comunicativa” que [...] não tem mais nada a ver com o que descobre uma sociologia das relações de poder simbólico. (BOURDIEU, 2001:81)

A simples percepção do espaço público real, com suas condições desiguais – que variam de acordo com o sexo, a instrução e os rendimentos – de acesso ao campo político, é suficiente, conforme Bourdieu (2001:82), para invalidar a “ilusão epistemocêntrica” que se ampara na possível existência de interesses universalizáveis capazes de promover consensos racionais.

É verdade que o espaço social, ou melhor, o homem que o produz, parece sempre um refém com os membros atados a uma estrutura de poder inerente às representações que elabora do mundo. Portanto, as respostas que Bourdieu oferece aos fenômenos sociais soam, às vezes, como um lugar comum e seguro que repetidamente recorre no percurso de sua obra. Mas, ainda assim, essa ordem social que aparece como inabalável em seu pensamento, sendo reproduzida até mesmo em tentativas de ruptura, é incontornável para se pensar as relações que os agentes

travam entre si, estando diretamente interligadas com o esquema habermasiano de análise das situações das ações e das orientações das ações.

É uma pena não ter havido um debate mais intenso entre os autores, que foram contemporâneos, o qual certamente resultaria numa colaboração intelectual entre duas importantes elaborações teóricas do século XX. Do diálogo entre eles poderia ter emanado, quiçá, uma resposta positiva que defendesse a sociedade civil do que Habermas chama de penetração das estruturas sistêmicas no mundo da vida e do que Bourdieu identificou como a expansão do campo do poder e do campo econômico sobre a lógica de funcionamento de outros campos. 🌀

NOTAS

* Aluno do último semestre da graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail para contato: blsalibapaula@gmail.com

** Recém-graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail para contato: ehcferreira@hotmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVRITZER, Leonardo. **A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Ed. Perspectiva, 1996.

AVRITZER, Leonardo. **Sociedade civil e democratização**. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**. Campinas: Papirus, 2007.

BOURDIEU, Pierre; NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. **Escritos de educação**. Petrópolis: Vozes, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **Três modelos normativos de democracia**. São Paulo: Lua Nova, 2000.

MATTOS, Patrícia Castro. **As visões de Weber e Habermas sobre direito e política**. Porto Alegre: S. A. Fabris, 2002.

[\[Retornar ao índice\]](#)

ENTREVISTA COM MARIA CELI RAMOS DA CRUZ SCALON

Nossa entrevistada nessa edição é Maria Celi Ramos da Cruz Scalon. Graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF), é Mestre e Doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Kursou um aperfeiçoamento na Universidade de Warwick, além de duas especializações na Universidade de Michigan. Realizou ainda Pós-Doutorado na Universidade de Oxford. Suas principais áreas de interesse são Desigualdades e Estratificação, com ênfase em desigualdades de classe, políticas públicas e metodologia de pesquisa. Entre 2009 e 2011, foi presidente da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS). Atualmente, é pesquisadora e professora do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), estando ainda no cargo de coordenadora do referido Programa.

A entrevista que se segue tem por foco a interdisciplinaridade e a pesquisa em Ciências Sociais na atualidade, temas com os quais Maria Celi Scalon já tem longo contato, devido à sua carreira profissional universitária, assim como por sua gestão frente à Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS).

Revista Habitus: O que levou a senhora a se interessar pela Sociologia e como sua formação em Comunicação Social influenciou e/ou influi em sua carreira?

Maria Celi Scalon: Não influencia, porque na realidade fiz uma total conversão à Sociologia. Talvez só ajude a ter um texto mais enxuto, mas ainda não avaliei se esta é uma boa ou má influência, depende da perspectiva. Meu interesse pela Sociologia começou já na graduação, nas disciplinas de Ciências Sociais do curso básico – Sociologia, Antropologia e Ciência Política - e pela influência de Angela Tygel, antropóloga que nos dava aulas de metodologia de pesquisa.

Revista Habitus: Em que sua formação no exterior contribuiu na sua carreira e como sua pós-graduação no IUPERJ se relaciona com sua experiência no exterior?

Maria Celi Scalon: Creio que a experiência no exterior é positiva para qualquer pesquisador, por isso incentivo os estudantes a fazer bolsa sanduíche. No meu caso, durante o doutorado passei um ano e meio na Universidade de Warwick, Inglaterra; além de ter feito cursos de métodos quantitativos em Michigan/Ann Arbor. Valorizo o contato que tive com culturas institucionais diversas da nossa. Além disso, a oportunidade de aprimorar o idioma inglês, aumentar minha rede de pesquisadores e ter acesso a uma bibliografia que, na época, não estava disponível aqui.

Revista Habitus: A partir das pesquisas que desenvolveu, como a senhora considera a relevância das Ciências Sociais no campo em que atua em relação a outras áreas desta seara?

Maria Celi Scalon: As Ciências Sociais têm um papel fundamental no debate sobre Igualdade e Justiça. Não é possível restringir as discussões neste campo somente à dimensão da desigualdade de renda. Este é o argumento central da obra de Amartya Sen, que é economista e prêmio Nobel. Nas minhas pesquisas e nas minhas aulas, tenho chamado atenção para a importância dos aspectos relacionais, culturais e institucionais das desigualdades, que devem ser sempre considerados.

Revista Habitus: Considerando sua inserção na Sociedade Brasileira de Sociologia, como e com que propósito a SBS articula-se com a sociedade acadêmica e a população em geral? E em relação à ABA e a ABCP, elas mantêm diálogo?

Maria Celi Scalon: A SBS é uma associação científica que tem como objetivo promover a pesquisa e o ensino em Sociologia. Seus associados são pesquisadores que têm formação nas três disciplinas que, no Brasil, constituem o campo das Ciências Sociais: Sociologia, Antropologia e Ciência Política. Na minha gestão, a secretária-geral era antropóloga, professora da pós-graduação em Sociologia da UFPR. Acredito que nossa associação tem papel relevante para o estímulo das Ciências Sociais no Brasil. Desse modo, a SBS sempre manteve diálogo muito próximo com a ABA, a ABCP e a ANPOCS, tanto que muitas iniciativas são comuns às quatro associações.

Revista Habitus: Para a senhora, como e em que medida a Sociologia brasileira se insere no contexto internacional? Pensando a partir deste ponto, qual a sua contribuição para a sociologia em âmbito internacional?

Maria Celi Scalon: A Sociologia brasileira tem cada vez mais atuado no cenário acadêmico mundial. É expressiva a participação de sociólogos brasileiros em eventos no exterior, o número de pesquisas realizadas em parceria com instituições e colegas estrangeiros e de publicações em periódicos de nível internacional – sejam editados no Brasil ou em outros países. No XV Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado este ano, recebemos sociólogos de Israel, África do Sul, Suíça, EUA, Portugal e vários países da América Latina. E, no momento, estamos preparando uma publicação com os textos de alguns destes pesquisadores, junto com brasileiros, claro.

Minha inserção internacional se dá da mesma forma que a de meus colegas, através de trabalhos apresentados em congressos, publicações e grupos de pesquisa internacionais. Meu último livro foi uma produção conjunta com sociólogos dos países do BRIC e foi editada em mandarim. Faço parte do conselho de uma revista internacional e, atualmente, tenho projetos em parceria com uma colega da Chinese Academy of Social Sciences e com um colega da London School of Economics. Além disso, planejo o pós-doutorado na Universidade da Califórnia.

Revista Habitus: Quais áreas da Sociologia, para a senhora, mais se desenvolvem no Brasil atualmente? E como vem se dando o diálogo destas áreas com outras disciplinas?

Maria Celi Scalon: Creio que todas as áreas da Sociologia têm se desenvolvido, é uma disciplina muito vibrante e conectada com seu tempo, com o nosso tempo. E o diálogo com as outras

disciplinas é o motor da Sociologia, além da Antropologia e Ciência Política, estamos muito próximos de áreas como Economia, Educação, Saúde, Meio Ambiente, Tecnologia, entre outras.

Revista Habitus: Como as pesquisas sociológicas desenvolvidas e apresentadas nos congressos da SBS e afins atualizam e promovem releituras do que é ensinado nos cursos universitários?

Maria Celi Scalon: Atualmente, no Brasil, pesquisa e ensino estão fortemente ligados. Por isso, os trabalhos apresentados em congressos tanto são produto, como refletem as experiências de ensino na graduação e na pós-graduação. Eu acredito que é o contato com o dinamismo e a capacidade criadora dos estudantes que nos desafia a incorporar novas reflexões e buscar inovação no campo científico. 🌐

Entrevista realizada por: Antônio Pedro Lima, Renan Reis e Guilherme Fians.