





Volume 10 – Número 2 – Edição 2012

www.habitus.ifcs.ufrj.br

A *Revista Habitus* é uma publicação eletrônica semestral, cujo objetivo é oferecer aos jovens pesquisadores uma oportunidade de divulgação de seus trabalhos, de socialização às regras do mundo acadêmico e de produção do desejo de escrever e de ser reconhecido pelo campo científico brasileiro.

Desde 2003, a *Revista Habitus* se organiza para que estudantes de Ciências Sociais de todo o país possam ter um espaço para a publicação de seus artigos e resenhas. Trata-se de um trabalho voluntário, realizado pelos alunos de graduação em Ciências Sociais (IFCS/UFRJ), que estimula a produção acadêmica nas áreas de Antropologia, Sociologia e Ciência Política.

Ao longo de todas as nossas edições, contamos também com uma sessão de Entrevistas, onde estabelecemos uma conversa franca com pesquisadores e professores para compreender os novos rumos da disciplina. Para acessar as datas para a entrega de artigos, assim como nossos procedimentos editoriais, consultar nossas [Diretrizes para Autores](#).

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

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

Capa: Adriano Ballerini

Expediente – Comitê Editorial

Antônio Pedro da Costa e Silva Lima, Bárbara Lima Machado, Bárbara Rossin Costa, Danielle Araujo Bueno dos Santos, Edelson Costa Parnov, Elisa Mendes Vasconcelos, Guilherme Marcondes dos Santos, Guilherme Moreira Fians, Igor Peres Jerônimo, Lidiane dos Anjos Matos, Lília Maria Silva Macêdo, Ricardo Paes de Figueiredo.

Conselho Editorial

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

ÍNDICE / CONTEÚDO

<u>Editorial 2012</u>	4
<u>A UFF É Pra Lutar: Breve Ensaio de Uma Ocupação</u>	8
<u>Entre o Resignado e o Trágico Há o Nômade: Um Ensaio Sobre o Sentido da Mobilidade Entre os Guarani</u>	22
<u>A Infância Num Conflito Intergeracional</u>	35
<u>A Batalha dos Direitos Autorais no Século XXI</u>	48
<u>A Arte da Fotografia na Antropologia: O Uso de Imagens Como Instrumentos de Pesquisa Social</u>	72
<u>Colonialidade na América Latina e Descompartimentalização do Saber</u>	80
<u>Ponto de Jongo: Cultura, Memórias e Identidade de Uma Comunidade Jongueira</u>	96
<u>O Plano Agache e o Rio de Janeiro: Proposta Para Uma Cidade-Jardim Desigual</u>	113
<u>Revisitando Campos de Outrora: Exercícios de Comparação Etnográfica A Partir da Obra de C. Wagley e E. Galvão Sobre Os Tapirapé E Tenetehara (1940-1949)</u>	125
<u>Reconhecimento do Estado Laico</u>	141
<u>Resenha: Atrás dos Fatos- Dois países, Quatro décadas e Um Antropólogo</u>	162
<u>Entrevista com Karina Kuschnir</u>	168

EDITORIAL - HABENT SUA FATA LIBELLI: OS LIVROS TÊM SEU PRÓPRIO DESTINO. E OS ARTIGOS TAMBÉM.

Elisa Mendes Vasconcelos

Ler significa reler e compreender, interpretar. Cada um lê com os olhos que tem. E interpreta a partir de onde os pés pisam.

Todo ponto de vista é a vista de um ponto. Para entender como alguém lê, é necessário saber como são seus olhos e qual é a sua visão de mundo. Isso faz da leitura sempre uma releitura.

(...) Sendo assim, fica evidente que cada leitor é co-autor. Porque cada um lê e relê com os olhos que tem. Porque compreende e interpreta a partir do mundo que habita.

(...) Os antigos bem diziam: habent sua fata libelli, os livros têm seu próprio destino. Tinham razão, porque o destino dos livros está ligado ao destino dos leitores...

BOFF, Leonardo. A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana. Petrópolis, RJ: 3ª edição; Vozes, 1997, p 9-10.

Os antigos também estariam bem certos se tivessem dito que, assim como os livros, os artigos também têm seu próprio destino. Para quem faz parte do Comitê Editorial da *Revista Habitus*, que com a presente edição completará dez anos de existência, essa afirmativa define com exatidão o nosso trabalho de possibilitar um espaço para que os jovens escritores graduandos de Ciências Sociais tenham voz e que essa voz seja ouvida na efetiva publicação de seus artigos. Mas os artigos, como vemos no nosso trabalho, têm seu próprio destino, e nem sempre o destino caminha no sentido de possibilitar sua publicação...

A *Revista Habitus* visa cumprir seu papel de estimular a produção dos jovens escritores provocando o desejo de escrever e ser reconhecido. Escrever, especificamente tratando-se de graduandos, é verbo que causa temor, que nos tira o sono, que confunde nossas ideias, que desafia impelindo ao combate: aos que vencem a batalha, são seduzidos a prosseguirem na luta, a continuar a escrever, desafiando esse verbo, desafiando as palavras: de artigo a livro.

Habent sua fata libelli. Os artigos também têm seu próprio destino, porque o destino deles também está ligado ao destino dos leitores...

Ao submeter um artigo para publicação na *Revista Habitus*, o jovem autor está ciente que seu artigo percorrerá um longo processo editorial até ser aprovado ou recusado. É evidente que, ao fazer essa submissão, a expectativa imediata é que o artigo seja aprovado, mesmo que seja sob condições de modificações no texto, mas nunca que o artigo seja recusado, porque se essa fosse a expectativa certamente ele não submeteria um trabalho em vão. No entanto, até mesmo os artigos que são recusados nós não diríamos que o são em vão: pelo contrário, nós entendemos que os comentários dos pareceristas do artigo para o autor funcionam como um incentivo a que continuem escrevendo para que, futuramente, possam ter um artigo publicado na *Revista Habitus*. Além disso, como já dito, nosso objetivo é instigar o desejo de escrever: um artigo negado não deve ser nunca lido como um fracasso, mas sim como um desafio para que

prossigam aprimorando seu trabalho de lutar com as palavras.

Assim, constatamos que realmente os artigos têm seu próprio destino e que esse destino está ligado ao destino dos leitores. Primeiramente, porque os autores não sabem quem serão os pareceristas e qual a leitura que eles farão; dessa forma, negar ou aprovar também depende de um ponto de vista ligado à vista de um ponto de quem vê. Quem vê do alto vê de um jeito diferente de quem vê de baixo; quem vê do Norte vê de um jeito, quem vê do Sul, vê de outro. Em segundo lugar, porque nossa revista tem como leitores todas aquelas pessoas que acessam o nosso site em busca dos artigos que publicamos; assim também, nossos leitores virtuais são co-autores dos artigos que publicamos, já que, ao ler, eles interpretam de acordo com o mundo que habitam, tornando a compreensão dos artigos ligada ao destino desses leitores.

Após toda essa digressão, gostaríamos de convidar a todos para que sejam co-autores da *Revista Habitus*, cada um lendo e interpretando a partir de onde seus pés pisam, como nos lembraria Leonardo Boff, e, assim também, ligando o destino dos artigos que publicamos ao destino de todos os nossos leitores!

Nessa edição, anunciamos com entusiasmo a relação colaborativa que firmamos com a Revista *Ethnographic Encounters Journal*, a revista eletrônica do Departamento de Antropologia Social da *University of St. Andrews*, objetivando estabelecer trocas de saberes mútuos entre o trabalho do comitê das duas revistas separadas pelo oceano. Além disso, outra novidade é que estamos passando por mais uma renovação no Conselho Editorial, atendendo a exigência do *Qualis* de diversificar a origem institucional dos professores doutores do conselho. Para próxima edição, esperamos já ter concluído essa renovação e, com isso, poderemos informar os mais novos nomes de honrados professores que irão compor nosso Conselho Editorial.

Não poderíamos deixar de mencionar também a ótima pontuação que a nossa revista vem conseguindo obter no *Qualis*- índice definido pelo Capes que diz respeito à relevância das publicações acadêmicas em uma série de áreas. De maneira geral, esse índice avalia as revistas de pós-graduação, mas a qualidade da produção da *Revista Habitus* nos possibilitou ser inseridos também: somos pontuados como B5 em cinco quesitos, a saber, Antropologia/Arqueologia; Ciência Política e Relações Internacionais; Interdisciplinar; e Sociologia.

Após um longo período de "jejum", noticiamos que voltamos a aceitar resenhas e que não só a partir dessa edição teremos um espaço reservado para esse tipo de publicação, como também que nossas edições de agora em diante contam com capas elaboradas pelos próprios integrantes do nosso Comitê Editorial.

Nessa edição, contamos com 10 artigos. A ocupação da reitoria da Universidade Federal Fluminense foi tema do artigo [A UFF É Pra Lutar: Breve Ensaio de Uma Ocupação](#), em que Ellen Fernanda Natalino Araujo, partindo de um referencial de teorias europeias dos Novos Movimentos Sociais, aborda a temática dos movimentos estudantis sob o enfoque de seus atores e práticas. Já em [Entre o Resignado e o Trágico Há o Nômade: Um Ensaio Sobre o Sentido da Mobilidade Entre os Guarani](#), Victor Alcantara e Silva reflete de forma experimental a respeito

do sentido que envolve a temática da busca da Terra Sem Mal pelos índios Guarani.

A Infância Num Conflito Intergeracional se constitui num estudo exploratório acerca de uma nova concepção de infância. Tiago Grama de Oliveira explora esta “nova concepção” buscando seus elementos teóricos fundamentais em contraposição às abordagens tradicionais. Com isso, busca dialogar com novas e polêmicas construções conceituais acerca da infância e da criança enquanto um sujeito social. Por outro lado, em *A Batalha dos Direitos Autorais no Século XXI*, Guilherme de Oliveira Santos sintetiza um debate candente que deve ser objeto de cuidadosa análise, pois para o controle dos direitos autorais na internet é necessário controlar o fluxo de informação, o que ameaça severamente os direitos civis.

Andressa Nunes Soilo explora uma aproximação entre antropologia e fotografia. *A Arte da Fotografia na Antropologia: O Uso de Imagens Como Instrumentos de Pesquisa Social*, mantém uma estrutura linear com relevância na história da fotografia e o uso da imagem na área da antropologia visual. No artigo é traçado como a fotografia pode se apresentar de modo conjunto com o trabalho de campo produzindo sentidos que superam a perspectiva meramente imagética ou textual integrando significações. Já Bernardo Salgado Rodrigues e Talita Estrella Figueira Figueiredo no artigo *Colonialidade na América Latina e Descompartmentalização do Saber*, fazem uma análise sobre a transdisciplinaridade, cujo surgimento na América Latina teve como um dos pressupostos a produção de perspectivas epistemológicas e metodológicas comprometidas com a criação de uma autonomia em relação aos centros hegemônicos de poder, sobretudo europeus e norte-americanos.

A partir de um cuidadoso estudo da comunidade jogueira de São José da Serra, Debora Simões, no artigo *Ponto de Jongo: Cultura, Memórias E Identidade de Uma Comunidade Jogueira*, nos mostra como os pontos de jongo estão intimamente ligados às memórias e identidades daqueles que os expressam. Analisando o processo de patrimonialização do jongo, a autora nos leva a uma importante reflexão sobre o papel desta manifestação cultural na sociedade brasileira.

Enquanto isso, no artigo *O Plano Agache e o Rio de Janeiro: Proposta Para Uma Cidade-Jardim Desigual*, José Mendes nos apresenta ao plano urbanístico do arquiteto francês Alfred Agache, idealizado para a cidade do Rio de Janeiro do início do século XX. Ao examinar este novo modelo de zoneamento da cidade, o autor contribui, sensivelmente, para a compreensão de propostas alternativas ou paralelas à segregação socioespacial carioca que foi construída ao longo do século XX. Já Camila Galan de Paula, no artigo *Revisitando Campos de Outrora: Exercícios de Comparação Etnográfica A Partir da Obra de C. Wagley e E. Galvão Sobre Os Tapirapé E Tenetehara (1940-1949)*, busca entender as relações ameríndias com os não humanos enfocando as produções textuais de Charles Wagley e Eduardo Galvão.

Fechando a seção de artigos, em *Reconhecimento do Estado Laico*, Serge Katembera Rhukuzage, partindo do conceito de reconhecimento de Charles Tylor e dos teóricos que posteriormente o discutiram, aborda questões como laicidade do Estado, limites do poder estatal, bem como noções de liberdade.

Como já anunciado, marcando a reabertura da nossa sessão de resenhas bibliográficas, esta edição conta ainda com uma resenha do livro [*Atrás dos Fatos- Dois países, Quatro décadas e Um Antropólogo*](#), de Clifford Geertz. Nessa resenha, Rodrigo Dias discorre sobre como Geertz lida nessa obra com a concepção de Antropologia Interpretativa, tomando como pano de fundo a sua trajetória como antropólogo.

Abordando mais uma vez a temática sobre uso de imagens na Antropologia, nossa edição conta com a participação da professora do Departamento de Antropologia da UFRJ e coordenadora do Laboratório de Antropologia Urbana (LAU), [Karina Kuschnir](#). Guaduada pela PUC-Rio em Comunicação Social e mestre e doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional, a entrevistada nos falou um pouco de sua trajetória acadêmica, onde sempre manteve, em suas pesquisas, um forte vínculo com a utilização de imagens. Karina também traz um panorama da conjuntura e institucionalização do setor [Audiovisual na Antropologia](#).

Como de praxe, gostaríamos de agradecer aos professores que tornaram viável essa edição: Adriana Athila, Adriana Cristina Repelevicz de Albernaz, Ana Paula Ferreira da Silva, Ana Paula Pereira da Gama Alves Ribeiro, André de Macedo Duarte, André Filipe Santos, Andrea Barbosa, Cesar Alberto Ranqueat Jr, Eduardo Lopes Cabral Maia, Flávio Munhoz Sofiati, Heraldo de Cristo Miranda, Janayna Alencar Lui, João de Mendonça, Joceny de Deus Pinheiro, Jorge Machado, José Jaime Freitas Macedo, Leticia de Luna Freire, Lorenzo Gustavo Macagno, Luisa Elvira Belaunde, Luís Antonio Groppo, Magda Carmelita Sarat Oliveira, Marcos Ribeiro Mesquita, Maysa Gomes Rodrigues, Natália dos Reis Cruz, Neusa Vaz e Silva, Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira, Raquel Wiggers, Rita de Cássia Maria Neves, Sandra Noemi Cucurullo de Caponi, Siloé Amorim, Soraya Silveira Simões, Thaddeus Gregory Blanchette, Wilson Rogerio Penteado Jr.

Habent sua fata libelli: os livros têm seu próprio destino. E os artigos também. Boa leitura a todos!

A UFF É PRA LUTAR: BREVE ENSAIO DE UMA OCUPAÇÃO

BRIEF ESSAY OF AN OCCUPATION POLICY RECTORY

Ellen Fernanda Natalino Araujo*

Cite este artigo: ARAUJO, Ellen Fernanda Natalino. A UFF é pra lutar: breve ensaio de uma ocupação. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais-IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.08-21, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: < www.habitus.ifcs.ufrj.br >. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

Resumo: Este artigo enfatiza o episódio de *ocupação* da reitoria da Universidade Federal Fluminense – ocorrido durante seis dias entre os meses de agosto e setembro de 2011 – com o objetivo de evidenciar o caráter múltiplo, heterogêneo, conflituoso e tensional interno e inerente ao movimento estudantil contemporâneo. A narrativa, que não se desencadeia de uma maneira cronológica, e sim a partir dos *gritos de ordem* evocados pelos estudantes, busca demonstrar as disputas que se desenrolam no campo simbólico e material e que resultam na *ampliação* da identidade do movimento.

Abstract: This article emphasizes the occupation policy of the rectory of Universidade Federal Fluminense - occurred six days of the months of August and September 2011 - with the aim of showing the character multiple, heterogeneous and conflicting internal and inherent in the contemporary student movement. The narrative, which does not trigger a chronological way, but from the screams of order raised by students, seeks to demonstrate the disputes that take place in symbolic and material field and result in the expansion of the identity of the movement.

Palavras-chave: movimento estudantil; ocupação; identidade.

Keywords: student movement; occupation policy; identity

1. Introdução

O breve relato que segue discorre sobre o episódio de *ocupação* da reitoria da Universidade Federal Fluminense (UFF) levado a cabo por estudantes da instituição entre os dias 31 de agosto e 06 de setembro de 2011. O objetivo é estudar, *em movimento*, o tema do movimento estudantil focalizando seus diversos atores e práticas. Entendendo este movimento como uma categoria de movimento social, mobilizamos, nessa análise, as teorias europeias dos *Novos Movimentos Sociais* a partir do trabalho de Alberto Melucci (2001).

A narrativa da *ocupação* aqui empreendida não pretende dar conta dos acontecimentos de maneira cronológica e pormenorizada. Os fatos importam na medida em que chamam a atenção para algum ponto da análise que se pretende efetuar. A linearidade dos instantes e outros possíveis detalhes podem ser encontrados nos relatos que os próprios estudantes produziram e publicaram em vídeos [1], blogs [2] e panfletos. Por essa opção metodológica, fomos obrigados a pensar em uma forma de organização do relato diferente daquela orientada pela categoria do tempo. Buscamos assim outra categoria a partir da qual o episódio e o texto pudessem adquirir sentido.

Com essa proposta, encadeamos a análise através de quatro subtítulos que representam os *gritos de ordem* evocados por estudantes durante o episódio. A escolha por essa organização, consubstanciou-se no fato de que esses gritos já revelam diversas dimensões daquela ação empreendida pelo movimento e, por isso, evocam pressupostos que orientam este estudo. Isso porque, além de explicitarem as demandas e as razões para o ato, as pequenas frases ritmadas revelam também as condições sob as quais o evento se desenvolve, enunciando necessidades e desafios. Ademais, em nível interno, os *gritos* figuram como momentos de agregação dos distintos atores envolvidos e operam como mecanismos pontuais através dos quais se constrói, pelo menos por um instante, a unidade identitária do movimento.

Ainda em um caráter introdutório, faz-se necessário pontuar que as informações e dados sobre o episódio foram coletados de fontes distintas: estivemos presentes na ocupação da reitoria durante vários dias, tendo, inclusive, dormido lá por uma noite, e consultamos, na composição desta pesquisa, vídeos produzidos pelos próprios estudantes, postagens contidas no blog publicado por eles, reportagens jornalísticas veiculadas por diversos órgãos da mídia e notas oficiais publicadas pela assessoria de imprensa da UFF, além de termos realizado entrevistas, posteriormente, com pessoas que participaram ou se relacionaram, de alguma maneira, com o evento.

2. Olê Olê, Olê Olá, Olê Olê, Olê Olá, a via Orla não vai passar, a UFF, a UFF, a UFF é pra lutar!

Vindos do Instituto de Geociência, localizado no campus da Praia Vermelha [3], pela rua eles caminhavam em direção à reitoria. Pela rua (e não pelo “calçadão da praia de Icaraí”), os estudantes iam em passeata, alguns pintados, alguns enfeitados com nariz de palhaço, adesivados, carregando faixas e bandeiras, bicicletas e colchonetes, megafones e microfones, gritando *palavras de ordem*, cantando, suando, indo. Caminhantes, corredores, pescadores, banhistas, jovens, idosos e crianças com suas babás uniformizadas (a sociedade niteroiense que ali se costuma ver) assistem à cena que culmina na ocupação da reitoria da Universidade Federal Fluminense. Assistem como quem espanta um borrão de tinta na beleza do *status quo* que admiram: o sol, o Rio, o Cristo, o mar. Da multidão, um guarda municipal apitava aos carros para que desviassem. Outro dançava ao som da polifonia. Não só o trânsito se invertia, mas também a rotina daquela paisagem ensolarada da manhã de 31 de agosto de 2011.

Ao se aproximarem da reitoria, cessaram a caminhada ao comando dado: abaixar, cantar e correr em direção ao prédio. Entoando o *grito de ordem*: “Olê olê, olê olá! Olê olê, olê olá! A via orla não vai passar, a UFF, a UFF, a UFF é pra lutar!” – os cerca de quinhentos [4] estudantes entraram juntos e *ocuparam* o edifício que abriga os principais departamentos administrativos da Universidade. Do hall de entrada, prosseguiram pelos pavimentos até chegarem ao andar que abriga o gabinete do reitor. O objetivo era o de entregar *reivindicações* a Roberto Salles [5], já que o mesmo não havia comparecido à reunião do Conselho Universitário [6]- a qual acontecera naquela mesma manhã, presidida pelo sub-reitor Sidney Mello. Na ausência repetida de Salles, foi o mesmo Sidnei que os recebeu e tentou dissuadi-los daquela *invasão*. Mas a tentativa foi em vão.

Instalaram-se, pois, os estudantes. E no chão frio de mármore, sentaram-se no saguão de entrada do prédio e realizaram a primeira reunião oficial, em formato de *assembleia*, da *ocupação* – cujo nome escolhido foi *Maria Clemilda e Manuel Gutierrez* [7]. Além da nomeação, decidiram naquela primeira *assembleia* aspectos organizativos do *espaço* e do *movimento*. A partir das necessidades apontadas pelos participantes que se manifestavam, definiram-se cinco eixos primordiais de organização, para os quais foram compostas comissões: a de *Estrutura*; a de *Comunicação*; a de *Segurança*; a de *Mobilização*; e a de *Negociação*.

Assim, portanto, começou a *ocupação* que havia sido planejada desde o mês de julho, quando o CUV aprovou preliminarmente a criação da Via Orla. Assim, portanto, teve início o episódio que os estudantes denominaram como *ocupação* do prédio da reitoria e a Reitoria tratou como *invasão* dos estudantes. Essa diferença na nomeação – muitas vezes nem percebida – revela já é em si uma dimensão importante da disputa apontada pelo teórico italiano Alberto Melucci (2001) *et al.* – qual seja a dimensão que se desenrola, nas *sociedades complexas*, no campo da constituição de signos, significados e sentidos das ações e pensamentos humanos. Na argumentação do autor, essas *sociedades complexas* (ou “de capitalismo maduro, pós-industriais, pós-materiais”[8]) se diferenciam porque nelas a *produção* tem seu status ampliado: produzir não é mais (ou não é apenas) transformar “recursos naturais e humanos em mercadorias para a troca”. Produção significa “controlar sistemas complexos de informações, de símbolos, de relações sociais”. Diferenciação esta que transforma o mercado em um “sistema no qual se intercambiam símbolos.” (Melucci, 2001: 80). Assim, os sistemas complexos atuais são vistos como que atravessados em todas as suas dimensões pelas representações culturais e simbólicas. Isso implica que a coesão e o controle sociais são mantidos através de mecanismos que se respaldam muito menos na coerção física que no controle de aparatos capazes de impor aos indivíduos identidade e sentido através dos quais eles percebem e orientam suas ações no mundo.

No interior dessas sociedades transformadas, os movimentos sociais alargam os limites de suas demandas e passam a agir com foco não apenas em recursos materiais. Suas ambições dirigem-se para a possibilidade e a capacidade de construir autonomamente suas identidades coletivas e o sentido das ações que empreendem. Sob essa perspectiva, a distinção léxica entre as nomeações (*invasão* x *ocupação*) assume a forma de uma contenda simbólica entre a reitoria e

os estudantes. A direção da universidade mobilizava seus aparatos para imputar àquela ação estudantil um caráter de ilegalidade, divulgando diversos comunicados, em seu site oficial, nos quais identificava os alunos como “invasores”, “violadores do interesse público”, e “desrespeitosos do outro e do patrimônio”. Por sua vez, os estudantes produziam diversos materiais impressos e midiáticos (que faziam circular na internet e nas ruas), gritavam e adornavam faixas, nos e nas quais se representavam enquanto contestadores legítimos daquela ordem institucional que lhes era imposta. Nos e nas quais disputavam com a reitoria o controle pela produção de sentido sob aquela ação.

Em outra dimensão, havia certamente também uma disputa por recursos propriamente materiais. Eram variadas as demandas que os estudantes determinavam ser atendidas como requisito para deixar o prédio. Através de uma extensa carta, explicitaram suas reivindicações em vinte e um itens, sendo a maioria destes concernentes a questões estritamente da rotina universitária. Criticavam o que chamavam de precarização da Universidade, que era encarado, pelos estudantes, como resultado do projeto de expansão pelo qual a UFF passa desde o ano de 2007, quando aderiu ao REUNI [9]. Pleiteavam a aceleração das diversas obras realizadas nos campi; a conclusão e a ampliação da moradia estudantil; a criação de restaurantes universitários nos diversos polos e a contratação de docentes, entre outras medidas. Exigiam também o fim dos cursos pagos [10] e a ampliação do diálogo com a comunidade acadêmica, com realização de audiências públicas.

Todas essas demandas já compunham a pauta reivindicativa dos alunos da UFF. Contudo, as estratégias empreendidas para executá-las e a pressão exercida sob os dirigentes da universidade assumiram, em momentos anteriores, formas distintas dessa que agora levavam a cabo. Havia uma especificidade conjuntural provocadora daquela *ocupação* e que ampliava o escopo *normativo* – expressão de Foracchi (1972) que caracteriza as ações estudantis orientadas em vista apenas dos problemas circunscritos à instituição universitária – da mobilização, para um escopo também *valorativo*, aquele que surge quando o “problema envolve mais do que uma reivindicação circunscrita e ultrapassa os limites institucionais, suscitando a postulação de um valor”, deslocando “a ação do grupo para o sistema [e revestindo-a] de conotação política e ideológica” (Foracchi, 1972:76). Essa especificidade conjuntural, que se constituiu como que um estopim para a *ocupação*, pode ser encontrada no projeto de uma via: a Via Orla – empreendimento que prevê a criação de uma rodovia partindo do Centro da cidade de Niterói, e avançando por 9,4 mil m² do Campus do Gragoatá da UFF. Por um acordo entre o reitor Roberto Salles e o prefeito Roberto da Silveira, a área ocupada pela via seria cedida à Prefeitura de Niterói em troca de espaços internos à universidade que pertencem ao município, e também de obras de urbanização nos *campi*.

Diferentes foram as razões apresentadas pelos estudantes para se opor à criação da via. Em um âmbito mais *normativo* os estudantes alegavam que a circulação livre de veículos por dentro do campus iria trazer diversos inconvenientes à rotina do espaço como aqueles representados pela poluição sonora e pela (falta de) segurança. Por uma dimensão mais *valorativa*, os alunos justificavam a oposição à Via Orla por entenderem que esta faria parte de

um projeto de valorização dos bairros no entorno do Gragoatá, do qual só se beneficiariam representantes da Prefeitura de Niterói, donos de empresas incorporadas e proprietários de imóveis contíguos. Assim, dirigiam suas críticas ao processo de especulação imobiliária em curso na cidade e contestavam desigualdades sistêmicas geradas, na visão deles, pela estrutura capitalista vigente. Por esse posicionamento, que alargava o quadro de reivindicações propriamente discentes, os estudantes constituíam-se em contestadores não só de uma ordem acadêmica, mas também da ordem social.

3. Quem apoia, dá buzina!

Havia ritmo e objetivo nessa frase que os estudantes cantavam para os motoristas parados no sinal de trânsito em frente à reitoria. Se enquadrar a sonoridade em um estilo musical é tarefa quase impossível, definir a intenção do canto é das mais óbvias: buscavam os estudantes apoio da população de Niterói à ação política que empreendiam. Além dessa frase cantada que evocavam todas as vezes que o sinal ficava vermelho, diversas mobilizações foram articuladas para explicitar ao restante da sociedade as motivações que os faziam ocupar a reitoria da UFF. Aproveitaram a manhã de sábado – dia em que o calçadão de Icaraí fica repleto das famílias niteroienses – e promoveram diversos atos pelas ruas, saindo em passeata e distribuindo panfletos.

Produzir uma imagem positiva sobre aquela *ocupação* era responder à Universidade, que adotava uma campanha de deslegitimação daquele movimento, principalmente através das notas veiculadas em seu site oficial. Diversas matérias jornalísticas (publicadas principalmente no jornal niteroiense O Fluminense - de maior circulação na cidade) assumiam o ponto de vista da Reitoria.

Os estudantes pensavam ainda que era fundamental aproximar-se da comunidade localizada no entorno do prédio da reitoria – a qual estava sendo diretamente afetada por uma nova dinâmica, com sucessivas *assembleias* e manifestações culturais (como rodas de samba e capoeira, por exemplo). Na segunda noite da *ocupação*, por exemplo, um dos moradores de um edifício vizinho compareceu à reitoria e se pronunciou durante a assembleia para narrar o incômodo gerado pelo barulho que estava sendo feito e pedir moderação aos estudantes.

Outras estratégias também foram pensadas visando à adesão dos demais alunos da UFF. Os componentes da *comissão de mobilização* passavam diariamente nas salas de aula convocando estudantes e professores para ocupar a reitoria. Apesar do esforço, na noite que foi considerada o clímax da *ocupação* – quando a tropa de choque da Polícia Militar recuou diante da quantidade expressiva de pessoas que chegavam juntas ao prédio, no dia 05 de setembro de 2011 – não mais que 1.000 alunos, dos 32.483 que compõe o quadro de discentes da graduação da UFF, foram contabilizados naquele momento crucial.

4. Chegou água? Chegou luz? Não! Olha, olha, olha, olha, o reitor do mal, o reitor do mal... Na reitoria, tortura virou normal!

Ainda no primeiro dia da *ocupação*, interrompeu-se o fornecimento de água e luz de todas as dependências do prédio. O problema – alegado de caráter técnico, pelos representantes da UFF – foi tomado pelos estudantes como um boicote e uma intenção política clara da Reitoria: se quisessem ficar ali teriam de permanecer sem poder utilizar regularmente os banheiros, bebedouros, elevadores, computadores e demais insumos ou equipamentos.

Contudo, a privação desses recursos estruturais/sanitários/logísticos foi superada, ou amenizada, a partir do apoio que os estudantes receberam de organizações não estudantis, como os sindicatos SINTUFF (Sindicato dos Trabalhadores em Educação da Universidade Federal Fluminense), ADUFF (Associação dos Docentes da UFF), SEPE/RJ (Sindicato Estadual dos Profissionais de Educação do Rio de Janeiro) e Sindpetro/RJ (Sindicato dos Petroleiros do Estado do Rio de Janeiro). Foram fornecidos um gerador de luz (onde se ligaram lâmpadas, microfones, computadores, etc.); refeições diárias para almoço e jantar (em formato de quentinhas), galões de água, material para divulgação, produtos de higiene pessoal, barracas de acampamento e assessoria jurídica, entre outros. Essa parceria desenvolvida corrobora na prática a importância – vislumbrada pelos teóricos dos movimentos sociais – da tessitura de *redes* de relacionamento entre os movimentos e demais entidades associativas. *Redes* estas caracterizadas por Scherer-Warren (2006: 4) como “uma comunidade de sentido que visa a algum tipo de transformação social e que agrega atores coletivos diversificados, constitutivos do campo da sociedade civil organizada”.

Pela rede tecida, reuniram-se naquela *ocupação* estudantes e trabalhadores da área da educação (em sua maioria) e do setor petrolífero. Os primeiros, obviamente, compartilhavam com os estudantes projetos de transformação mais próximos e comuns, ou seja, ligavam-se por reivindicações remetidas ao campo educacional e possuíam os mesmos opositores- naquele caso, a Reitoria da UFF, mas podendo ser também, por exemplo, outras instituições de políticas educacionais ou unidades de ensino. Essa proximidade identitária entre os grupos estudantis e sindicais de educação (entendida, é bom ressaltar, como um compartilhamento de ideais e sentidos remetidos às ações) era desvelada e reforçada pelos gritos estudantis que clamavam “Apoio a greve dos servidores!”; pelas recorrentes falas e participações dos servidores técnicos da universidade e professores nas *assembleias*; pela inclusão na pauta de reivindicações de um ponto referente à greve dos servidores que ocorria já há dois meses; e pelo maciço apoio material fornecido (com o provisionamento dos insumos já indicados acima).

Apesar de essencial à viabilização material da *ocupação*, o princípio articulatório subjacente produzia como resultado a possibilidade (pela reunião de distintos atores políticos) de apropriação daquele *momento de visibilidade* por grupos outros que não os dos estudantes, colocando em foco questões outras que não as estudantis. Talvez porque levassem em conta essa possibilidade, os estudantes evitavam remeter aquela *ocupação* à identidade de algum grupo e, mesmo sem terem conseguido impedir a prática, desestimulavam o afixamento de bandeiras e insígnias nos arredores da reitoria.

Apesar do vereador Renatinho (PSOL/ Niterói) ter se constituído como figura presente nas *assembleias* e em diversos outros momentos da, os estudantes evitaram explicitar as

relações que possuíam com os partidos políticos, não só porque poderia haver uma apropriação daquele *momento de visibilidade*, mas também porque as relações partidárias são encaradas como supressoras da *autonomia* estudantil – remetidas assim a interesses de um grupo institucionalizado. Sobre essa relação conflituosa nos informa o trabalho de Mesquita (2001), autor que aponta o aparelhamento das entidades estudantis (resultado da relação estabelecida com os partidos políticos) como um dos fatores preponderantes para o distanciamento dos estudantes de sua entidade representativa clássica, a UNE. Os estudos de Lins (2011:12) apontam para “o desgaste da representação política estudantil pela via partidária com a consequente defesa da autonomia e independência em face dos meandros partidários e do aparelho estatal por parte dos estudantes.”

5. Nas praças, nas ruas, quem disse que sumiu? Aqui está presente o movimento estudantil!

Ali estava presente o movimento estudantil. Mas não um movimento indiferenciado que o grito evocava. Diversos grupos distintos, organizados sob as mais variadas formas, compunham, pensavam, e realizavam aquela *ocupação*. Havia os representantes do *movimento estudantil “clássico”* [aquele que Mesquita (2001) caracteriza por ser organizado por entidades centrais como DCE, DA’s e CA’s]; havia os *coletivos* (grupo que se reúne sob a mesma denominação, unifica-se pelos mesmos objetivos e agrega estudantes de variados cursos); e havia os que denominamos aqui como *independentes* para dar conta daqueles estudantes que não se ligam a entidades centrais nem a *coletivos*. Se a observação dos pronunciamentos, posições e ações levadas a cabo durante os dias da *ocupação* já poderia informar acerca dessas diferenciações, todos os entrevistados, que participaram daquele momento, ressaltaram o caráter múltiplo, heterogêneo, conflituoso e tensional subjacente àquele movimento.

Esse caráter se tornava mais visível durante a realização das *assembleias*. Organizadas a partir da formação de uma *mesa* (a qual, alegavam, poderia ser integrada por todos aqueles que se dispusessem) essas *assembleias* constituíam-se em espaços deliberativos principais e oficiais e adotavam mecanismo *de inscrição de falas*, as quais deviam ser enunciadas acerca do tema em pauta, durante um tempo determinado (tempo este que era controlado pelos integrantes da *mesa*, aos quais cabiam também as funções de anotar os pontos debatidos e encaminhar as votações).

As *falas e réplicas* pronunciadas durante as *assembleias*, muitas vezes de maneira enfática, deixavam emergir a principal oposição (que um grito uníssono ocultava) existente na constituição daquele *movimento*. Mesmo cômicos que pontuar a existência de dois polos resulta sempre no escamotear de pormenores, prosseguimos, aceitando o risco, e estabelecemos que dois grupos polarizaram as contendas internas: de um lado, posicionaram-se representantes das entidades centrais *clássicas* juntamente com integrantes de alguns *coletivos*; e, de outro, um conjunto denominado MAD (Movimento Ação Direta).

Antes de explicitar as diferenças que os confrontavam, é necessário esclarecer que as divergências não eram referidas ao *ideário* do movimento. Assim como Mesquita (2001) já

havia apontado em seu estudo acerca dos diferentes grupos que compõe e disputam o movimento estudantil brasileiro na contemporaneidade, as distinções entre os atores daquela *ocupação* remetiam-se mais à *forma* idealizada e impressa ao *fazer político* do que aos objetivos, sonhos e esperanças que incitam esse *fazer*. Porque gritaram juntos, porque dormiram nos mesmos espaços, porque dividiram as quentinhas, os colchonetes, os banheiros improvisados, o gramado e o chão de mármore, ou porque simplesmente estavam juntos sob o mesmo teto de gesso, pode-se sustentar que havia entre eles algo mais do que diferenças. Os dois grupos compartilhavam um descontentamento quanto ao projeto de universidade operado e encarnado pelo reitor Roberto Salles. Mas disputavam a maneira como esse descontentamento seria explicitado, materializado e levado a cabo.

O primeiro grupo que denominaremos aqui, arbitrariamente, como *clássico* [11], caracterizava-se, primordialmente, por uma orientação mais normativa, considerando legítimos os mecanismos operacionais comuns ao sistema democrático. Isto é, admitiam como válidos, por exemplo, o artifício democraticamente ordinário da *representação* e da *delegação*. Uma demonstração dessa conduta normativa pode ser explicitada no fato de um dos integrantes deste grupo clássico ter sugerido a criação de uma comissão de negociação - delegando assim a representantes poder de deliberação - mediante o posicionamento da direção da universidade de só negociar com um grupo reduzido de estudantes, em um espaço diferente do da reitoria.

Já o segundo grupo, autodenominado MAD, diferenciava-se por uma orientação política de viés mais radicalizado. Eram representados por seus opositores pela alcunha de *anarquas*. Essa denominação que remete a um sistema que não aquele o da democracia, o anarquismo, surge em virtude de possuírem, esse segundo grupo, uma orientação inspirada em ideais *supra democráticos*. Imbuídos dessa perspectiva, eles defendiam o mecanismo da auto representação, e, em consequência, se opuseram veementemente à organização da *comissão* de negociação tratada acima (apesar de um de seus integrantes ter participado da reunião realizada com o reitor na manhã de 06 de setembro na sede do SINTUFF). Outro momento que explicita essa conduta mais radicalizada pode ser vislumbrado durante a realização da última *assembleia*. Nesta reunião - que culminou na saída dos estudantes do prédio (na tarde de 06 de setembro) - vários integrantes do MAD insistiram acintosamente para que todos os *inscritos* fossem escutados (tivessem assim o direito de se auto representar), antes que se deliberasse quanto ao desfecho da *ocupação*.

Os gritos altos e inflamados, talvez porque ressoado em poucas vozes (já que era grande a diferença numérica entre os integrantes do grupo *clássico* e o do MAD) não foram capazes de manter aquela última *assembleia*. Em clima de tensão – provocado tanto pelas disputas internas (quase físicas!) quanto pela imagem do Batalhão de Choque da Polícia Militar que já estava posicionado, em prontidão, no Calçadão de Icarai, na frente da reitoria – os estudantes decidiram pela saída pacífica do prédio. Decidiram porque, a maioria ali presente, avaliou ser suficiente a promessa firmada pelo reitor (na reunião que ocorrera, entre ele e a *comissão* de negociação, na manhã daquela mesma terça-feira) de cumprir todas as reivindicações que lhe foram apresentadas, entre elas, a de não acionar a polícia antes que os estudantes pudessem

realizar uma última *assembleia* naquele espaço. Saíram com o sentimento de vitória mesmo que poucas horas findada a *reunião das promessas*, o reitor houvesse descumprido a primeira delas.

Mesmo conturbada e curta, essa *assembleia* derradeira deixa emergir o nível de força de cada um dos lados confrontados. Deixa emergir o grito que falava mais alto: aquele que ecoava da boca do grupo que denominamos como *clássico*. Talvez porque cômicos de uma desvantagem posta, a qual os impossibilitaria de ditar a *forma* da *ocupação* que se pretendia realizar desde o mês de julho, um grupo composto por cerca de vinte e cinco integrantes do MAD antecipou-se à *ocupação Maria Clemilda e Manuel Gutierrez*, e na tarde de uma quarta-feira (24 de agosto de 2011) declarou ocupada a reitoria. Mesmo recebendo apoio posterior na noite de sexta-feira (26 de agosto de 2011), quando mais de cem alunos (após realizarem *assembleia* no Teatro do DCE) decidiram se juntar àquela *ocupação* [12] inesperada e anônima, os estudantes do MAD deixaram o prédio após, contra eles, um mandado de reintegração de posse ter sido impetrado em nome de um de seus integrantes.

Essa primeira *ocupação*, que não obteve a mesma adesão, duração e visibilidade que a segunda, serviu, contudo, podemos sugerir, para colocar em evidência um grupo que é sempre sufocado nas disputas que o movimento estudantil faz na construção de sua identidade [aquela disputa identitária que nos informa Melucci (2001)]. Grupo esse que é sempre sufocado não só porque minoritário, mas também porque o projeto que empreendem de afirmação das novas *formas* (as quais querem agregar ao repertório das práticas do movimento estudantil) conduz à negação das velhas fórmulas institucionais que ainda revestem a política; e essa negação produz o efeito nefasto de *descapitalizar* esses grupos – já que, ao negarem antigas práticas, se privam do capital que o relacionamento com entidades e experiências tradicionais podem gerar. Capital este que poderia lhes ser útil na contenda por reformular a identidade do movimento estudantil.

Contudo, mesmo possuindo menos força dentro do campo constitutivo do movimento estudantil da UFF, os integrantes do MAD, diante da visibilidade que adquiriram pela promoção de uma primeira *ocupação*, cumpriram papel primordial naquela segunda *ocupação* e contribuíram para manter a *horizontalidade* como princípio organizativo daquele espaço. *Horizontalidade* esta que – mesmo presente em muitos dos *coletivos* integrantes do grupo opositor ao MAD, o qual denominamos de *clássico*, precisava ser reforçada, diante dos muitos ímpetos para suprimi-la. Diante das muitas tentativas levadas a cabo por parte das diretorias das instituições estudantis clássicas de impor deliberações para todo o conjunto de estudantes sem a realização de discussões e plebiscitos.

Por fim, podemos ainda pontuar a importância desse conjunto diferenciado no interior do *movimento* encarando-os como possuidores de uma capacidade de alargar o que se concebe e se legitima como ação e escopo da política. Já que se Roberto Salles, (cedendo a pressão feita pelos integrantes do MAD e seus adeptos) na reitoria, aparecesse (ali onde estava presente o movimento estudantil) para negociar com o conjunto inteiro dos estudantes, legitimaria com seu ato uma nova forma de se negociar politicamente: qual seja, aquela em que um sujeito que pessoaliza e encarna (como efeito do mecanismo democrático da representação) toda uma

instituição e um *status quo*, enfrenta os rostos, um a um, da multidão e com esta tem que estabelecer um diálogo.

6. Assertivas finais ou apesar de você...

O pequeno estudo apresentado é animado pela pretensão de oferecer uma imagem do movimento estudantil que o revele enquanto organismo múltiplo, heterogêneo, conflituoso e tensional, colocando-o em evidência por meio das disputas que estabelece na constituição de sua identidade e ações e por meio das relações que estabelece (ou não) com outros atores políticos. Essa pretensão surgiu devido aos trabalhos que se fazem ainda hoje [sob os quais nos informa Sposito (2009)], os quais enxergam o movimento estudantil não somente como um organismo indiferenciado, mas também que o tomam como uma entidade única, como por exemplo a UNE. Neste sentido, buscamos aqui, contribuir para a desconstrução do imaginário e da literatura que tratam o movimento estudantil dessa forma, a qual não permite ver – pela estreiteza dos atores que enfatizam – as transformações pelas quais o movimento passa nas últimas décadas. Que não permite ver o *processo de ampliação de identidade* que está em curso no movimento, acerca do qual nos informa o estudo de Mesquita (2001) – um dos poucos autores com que compartilhamos essa necessidade de alargar a abordagem de nosso objeto.

Além dessa pretensão mais propriamente teórica, a análise da *ocupação* da reitoria da UFF também pode servir para se pensar as possíveis consequências que esse processo de *ampliação da identidade* em curso pode trazer ao movimento estudantil. Acreditamos que essa *ampliação da identidade* (que para se constituir enquanto fato precisa que, entre outras coisas, tantos outros trabalhos sobre ela discorram) pode operar como mecanismo de atração de uma parcela maior dos estudantes, restituindo ao movimento, assim, a legitimidade e importância de outros tempos. Uma vez que o movimento estudantil aparecerá como um organismo que comporta diferentes atores, significados, concepções, práticas e objetivos políticos poderá atrair para o seu interior aqueles estudantes que não se sentem representados por um movimento que aparentemente possui só uma faceta e um *modus operandi*. Além desse efeito que remete ao fortalecimento do movimento, essa *ampliação* pode resultar também na fundação de novas formas legítimas de ação política, contribuindo dessa maneira, para um alargamento do campo em questão.

Contudo, esse processo de expansão e fortalecimento vislumbrado só pode se concretizar se os distintos atores forem capazes de superar a tensão interna e inerente ao movimento (a qual, aparece, sob nossos olhos, remetida mais à *forma do fazer político* do que aos *conteúdos* desse *fazer*), impedindo que os conflitos desemboquem em uma *ampliação*, não mais da *identidade* do grupo, mas na sua *fragmentação*, com uma consequente desmobilização. Essa possível consequência é sempre uma questão enfrentada pelos estudantes em ação e que pode ser vislumbrada na prática do episódio aqui narrado – do qual só participou cerca de 3% dos discentes matriculados na Universidade Federal Fluminense. Não terminemos, porém, com essa assertiva negativa. A *ocupação* pode ser vista como resultado de uma articulação entre os diferentes atores e práticas que constituem o movimento estudantil. Como uma articulação que

conseguiu unificar a identidade daquele movimento, sem necessariamente, suprimir as diferenças.

Da belíssima canção de Chico Buarque, *Apesar de Você* [13], os estudantes se apropriaram (atribuindo título homônimo a uma de suas festas *pró-ocupação*; fazendo dela trilha sonora de um dos seus vídeos relatos; e estampando-a em adesivos que traziam à lapela) para transmitir a ideia de que, apesar do reitor, os objetivos do movimento poderiam ser alcançados. Plagiando-os, então, nesse artifício de esperança, e permitindo-nos aqui certo diálogo com pensamentos concebidos por plataformas extra científicas como a arte musical e literária brasileira, afirmarmos que, apesar das diferenças e das disputas internas, um movimento estudantil é não só possível, quanto é, tão mais, combativo. Afinal, *apesar de*, se deve viver! – como nos escrevia e nos espantava Clarice Lispector [14].

NOTAS

* Aluna do 6º período do Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense. E-mail: ellenfernanda.araujo@gmail.com

[1] Blog #ocupauuff. In: <http://ocupauuff.wordpress.com/> [Acessado em 28/11/2011]

[2] Há vários vídeos disponíveis no canal Youtube (youtube.com) que podem ser facilmente encontrados pela hashtag #ocupauuff. Abaixo listo dois dos que considero mais importantes e que foram acessados pela última vez no dia 06/11/2012:

“Vídeo Relato – Ocupação Reitoria UFF Maria Cremilda & Manuel Gutiérrez”. In <http://www.youtube.com/watch?v=eqD8_CxxT2g&playnext=1&list=PL764D55FC2136B332&feature=results_video>

“Estudantes ocupam reitoria da UFF”. In <<http://www.youtube.com/watch?v=MfkygMCEAs8&feature=related>>

[3] A Universidade Federal Fluminense possui diversos campi distribuídos em bairros contíguos da cidade de Niterói e também em municípios do interior do estado do Rio de Janeiro. O Instituto de Geociência, do campus da Praia Vermelha, fica localizado no bairro de São Domingos que é contíguo ao bairro de Icaraí onde está situado o prédio da reitoria. Ligando os dois bairros, há um calçadão de onde é possível vislumbrar a Baía de Guanabara, a cidade do Rio de Janeiro e o Cristo Redentor.

[4] Não há dados oficiais que apontam para o número exato de pessoas que estavam no momento inicial da ocupação, ou que estiveram no prédio da reitoria durante os seis dias em que foi realizada. Esse quantitativo citado aqui, e os demais que aparecerão ao longo do texto, são apontados pelos próprios estudantes nos comunicados de seu blog e em depoimentos.

[5] Roberto Salles é reitor da Universidade Federal Fluminense, cargo que ocupa desde o ano de 2009.

[6] O Conselho Universitário – CUV – é uma instância deliberativa comum às universidades públicas que reúne representantes de todas as categorias acadêmicas, além de membros da comunidade.

[7] O nome é uma referência e uma homenagem a dois estudantes mortos semanas antes da ocupação. Maria Clemilda era estudante do campus interiorano da UFF da cidade de Rio das Ostras e foi atropelada em frente ao polo universitário, em uma região que não possui sinalização de trânsito. Manuel Gutierrez era um jovem chileno de 16 anos que foi assassinado durante as manifestações pela educação pública que ocorriam naquele país.

[8] Expressões que A. Melucci e outros autores utilizam, de forma imprecisa e indecisa, para se referir à sociedade contemporânea.

[9] Programa empreendido pelo governo federal que visa à expansão das universidades públicas.

[10] Apesar de um plebiscito realizado no ano de 2010 ter explicitado a posição da maioria acadêmica como contrária aos cursos de pós-graduação pagos, até aquele momento – agosto de 2011 – a reitora não havia tomado nenhuma providência para acabar com esses tipos de curso.

[11] Faz-se necessária essa arbitrariedade já que o grupo era heterogêneo, sendo composto por diversos subgrupos.

[12] A ocupação mencionada merece, pelas especificidades que contém, uma análise detida e separada, a qual não será feita aqui pelos limites que as dimensões desse trabalho nos impõe.

[13] Canção composta e gravada no ano de 1970 e que foi proibida de ser tocada nas rádios brasileiras pelo general Emílio Garrastazu Médici devido ao seu teor implicitamente contestatório ao regime militar vigente à época no país.

[14] Ideia desenvolvida no livro *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*, escrito em 1969, que narra a história do encontro e da aproximação entre os personagens Lóri e Ulisses, o qual divaga: “Uma das coisas que aprendi é que se deve viver apesar de. Apesar de, se deve comer. Apesar de, se deve amar. Apesar de, se deve morrer. Inclusive muitas vezes é o próprio apesar de que nos empurra para a frente. Foi o apesar de que me deu uma angústia que insatisfeita foi a criadora de minha própria vida. Foi apesar de que parei na rua e fiquei olhando para você enquanto você esperava um táxi. E desde logo desejando você, esse teu corpo que nem sequer é bonito, mas é o corpo que eu quero. Mas quero inteira, com a alma também. Por isso, não faz mal que você não venha, esperarei quanto tempo for preciso.” (2008:26)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In: _____ (Org.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, * Aluna do 6º período do Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense. E-mail: ellenfernanda.araujo@gmail.com

[1] Blog #ocupauuff. In: <http://ocupauuff.wordpress.com/> [Acessado em 28/11/2011]

[2] Há vários vídeos disponíveis no canal Youtube (youtube.com) que podem ser facilmente encontrados pela hashtag #ocupauuff. Abaixo listo dois dos que considero mais importantes e que foram acessados pela última vez no dia 06/11/2012:

“Vídeo Relato – Ocupação Reitoria UFF Maria Cremilda & Manuel Gutiérrez”. In <http://www.youtube.com/watch?v=eqD8_CxxT2g&playnext=1&list=PL764D55FC2136B332&feature=results_video>

“Estudantes ocupam reitoria da UFF”. In <<http://www.youtube.com/watch?v=MfkygMCEAs8&feature=related>>

[3] A Universidade Federal Fluminense possui diversos campi distribuídos em bairros contíguos da cidade de Niterói e também em municípios do interior do estado do Rio de Janeiro. O Instituto de Geociência, do campus da Praia Vermelha, fica localizado no bairro de São Domingos que é contíguo ao bairro de Icaraí onde está situado o prédio da reitoria. Ligando os dois bairros, há um calçadão de onde é possível vislumbrar a Baía de Guanabara, a cidade do Rio de Janeiro e o Cristo Redentor.

[4] Não há dados oficiais que apontam para o número exato de pessoas que estavam no momento inicial da ocupação, ou que estiveram no prédio da reitoria durante os seis dias em que foi realizada. Esse quantitativo citado aqui, e os demais que aparecerão ao longo do texto, são apontados pelos próprios estudantes nos comunicados de seu blog e em depoimentos.

[5] Roberto Salles é reitor da Universidade Federal Fluminense, cargo que ocupa desde o ano de 2009.

[6] O Conselho Universitário – CUV – é uma instância deliberativa comum às universidades públicas que reúne representantes de todas as categorias acadêmicas, além de membros da comunidade.

[7] O nome é uma referência e uma homenagem a dois estudantes mortos semanas antes da ocupação. Maria Clemilda era estudante do campus interiorano da UFF da cidade de Rio das Ostras e foi atropelada em frente ao polo universitário, em uma região que não possui sinalização de trânsito. Manuel Gutierrez era um jovem chileno de 16 anos que foi assassinado durante as manifestações pela educação pública que ocorriam naquele país.

¹⁸⁾Expressões que A. Melucci e outros autores utilizam, de forma imprecisa e indecisa, para se referir à sociedade contemporânea.

[9] Programa empreendido pelo governo federal que visa à expansão das universidades públicas.

[10] Apesar de um plebiscito realizado no ano de 2010 ter explicitado a posição da maioria acadêmica como contrária aos cursos de pós-graduação pagos, até aquele momento – agosto de 2011 – a reitora não havia tomado nenhuma providência para acabar com esses tipos de curso.

[11] Faz-se necessária essa arbitrariedade já que o grupo era heterogêneo, sendo composto por diversos subgrupos.

[12] A ocupação mencionada merece, pelas especificidades que contém, uma análise detida e separada, a qual não será feita aqui pelos limites que as dimensões desse trabalho nos impõe.

[13] Canção composta e gravada no ano de 1970 e que foi proibida de ser tocada nas rádios brasileiras pelo general Emílio Garrastazu Médici devido ao seu teor implicitamente contestatório ao regime militar vigente à época no país.

[14] Ideia desenvolvida no livro *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*, escrito em 1969, que narra a história do encontro e da aproximação entre os personagens Lóri e Ulisses, o qual divaga: “Uma das coisas que aprendi é que se deve viver apesar de. Apesar de, se deve comer. Apesar de, se deve amar. Apesar de, se deve morrer. Inclusive muitas vezes é o próprio apesar de que nos empurra para a frente. Foi o apesar de que me deu uma angústia que insatisfeita foi a criadora de minha própria vida. Foi apesar de que parei na rua e fiquei olhando para você enquanto você esperava um táxi. E desde logo desejando você, esse teu corpo que nem sequer é bonito, mas é o corpo que eu quero. Mas quero inteira, com a alma também. Por isso, não faz mal que você não venha, esperarei quanto tempo for preciso.” (2008:26)

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. O cultural e o político nos 2000. p. 15-57.

FORACCHI, Marialice. **A juventude na sociedade moderna**. São Paulo: Pioneira, 1972.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 2 ed.

LINS, Simoa B. Movimento Estudantil e novas formas de atuação política: a relação com partidos políticos na Era Lula. In: **Anais do XV Congresso Brasileiro de Sociologia**, 26 a 19 de julho de 2011, Curitiba - PR.

LISPECTOR, C. **Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2008.

MELUCCI, Alberto. **A Invenção do Presente: Movimentos sociais nas sociedades complexas.**/ Alberto Melucci; tradução de Maria do Carmo Alves do Bonfim. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

MESQUITA, Marcos R. Movimento estudantil brasileiro: Práticas militantes na ótica dos Novos Movimentos Sociais. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 66, p 117-149, outubro, 2003.

SCHERER-WARREN, Ilse. Redes de Movimentos Sociais na América Latina-caminhos para uma política emancipatória? In: **CADERNO CRH**, v. 21, n. 54, p. 505-517, Set./Dez. 2008.

SPOSITO, Marília, P. Estudos sobre jovens na interface com a política. In: **Estado da Arte sobre a juventude na pós-graduação brasileira: educação, ciências sociais e serviço social** (1999-2006), volume 2/Marília Pontes Sposito, coordenação. – Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2009.

Matérias jornalísticas, vídeos, notas oficiais da Universidade e páginas na internet

Comunicado da Progepe. In: <http://www.noticias.uff.br/noticias/2011/09/progepe-comunicado.php> [Acessado em 28/11/2011]

CUV irá avaliar impactos dos projetos da via orla. In: <http://jornal.ofluminense.com.br/editorias/cidades/conselho-universitario-da-uff-ira-avaliar-impactos-do-projeto-orla> [Acessado em 28/11/2011]

MEC cede áreas para a construção da via orla. In: <http://jornal.ofluminense.com.br/editorias/cidades/mec-cede-areas-para-construcao-da-orla> [Acessado em 28/11/2011]

Nota oficial da UFF. <http://www.noticias.uff.br/noticias/2011/08/nota-oficial-2011-08-31.php> [Acessado em 28/11/2011]

Nota oficial da UFF. In: <http://www.noticias.uff.br/noticias/2011/09/nota-oficial-2011-09-06.php> [Acessado em 28/11/2011]

Pauta dos itens acordados com o reitor. In: <http://www.noticias.uff.br/noticias/2011/09/pauta-itens-acordados-reitor.php> [Acessado em 28/11/2011]

Reitoria da UFF ocupada. In: <http://dcelivreuff.wordpress.com/2011/08/31/reitoria-da-uff-ocupada/> [Acessado em 28/11/2011]

Resposta pública às invasões da reitoria. In: <http://www.noticias.uff.br/noticias/2011/09/resposta-publica-invasoes-reitoria.php> [Acessado em 28/11/2011]

UFF em Números. In: <http://www.uff.br/uffon/arquivos/uff/uff-em-numeros.php>. [Acessado em 28/11/2011]

UFF faz acordo para construção da Via Orla e da Via 100. In: <http://jornal.ofluminense.com.br/editorias/cidades/uff-faz-acordo-para-100-e-orla> [Acessado em 28/11/2011]

ENTRE O RESIGNADO E O TRÁGICO HÁ O NÔMADE: UM ENSAIO SOBRE O SENTIDO DA MOBILIDADE ENTRE OS GUARANI

BETWEEN THE RESIGNED AND THE TRAGIC THERE IS THE NOMAD: AN ESSAY ON THE SENSE OF MOBILITY AMONG THE GUARANI

*Victor Alcantara e Silva**

Cite este artigo: SILVA, Victor Alcantara e. Entre o resignado e o trágico há o nômade: um ensaio sobre o sentido da mobilidade entre os Guarani. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.22-34, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: < www.habitus.ifcs.ufrj.br >. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

Resumo: Este texto é um ensaio em que visou explorar os sentidos de um tema clássico nos estudos a respeito dos Índios Guarani, a busca da Terra Sem Mal. Partindo dos questionamentos de Hélène Clastres, principalmente sua afirmação de que a religião guarani teria passado a anunciar o fim de sua sociedade, percorro as falas de alguns desses índios através de documentários que eles vêm realizando, principalmente as de um Karai (profeta), na tentativa de avaliar o sentido que tal busca assume hoje em suas vidas. Desconfiando que Hélène Clastres enrijeceu a relação interior x exterior do grupo, proponho que o sentido da perambulação atual se relaciona com a aquisição de conhecimento que permita a efetivação de uma existência autônoma.

Abstract: In this essay I intent to explore the senses of a classic theme in studies about the Guarani Indians, the pursuit of the "Land Without Evil". From the questioning of Hélène Clastres, especially her claim that Guarani Religion had become a way to speak about the end of their own society, I analyse the speeches of some of these Indians through documentaries they have been producing, especially the words of a Karai (prophet), in an attempt to assess the effect that such a search takes in their lives today. Since I suspect that Hélène Clastres stiffened the relation between the inside and the outside of the group, I propose that the current meaning of wandering is related to the acquisition of knowledge that allows the realization of an autonomous existence.

Palavras-chave: Guarani, Mbya, Aculturação, Hélène Clastres, Etnologia

Key-words: Guarani, Mbya, Acculturation, Hélène Clastres, Ethnology

Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que bom seja bom e o ruim ruim, que dum lado esteja preto e do outro branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero os todos pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas traz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo, é misturado...

Guimarães Rosa. Grande Sertão: Veredas.

Prólogo

Sentadas sobre um pano, no pátio de uma casa, algumas mulheres guarani conversam sobre o artesanato que fazem para vender. Uma delas, com um cesto na mão, se admira com o trabalho da velha, diz não saber como ela faz tão certinho. A outra retruca dizendo que é porque faz com taquara-bambu, que fica melhor. A câmera corta. Quando volta, a velha continua no mesmo lugar, agora fazendo flautas de bambu pintado. Atrás, com uma cuia de chimarrão numa das mãos enquanto rola distraidamente uma dessas pequenas flautinhas na outra, uma mulher mais nova diz: “os deuses já sabiam que a gente ia precisar vender artesanato, que as matas iam se acabar... Então por isso os deuses nos deram essa habilidade de seduzir os brancos com os bichinhos de madeira” (Nós e a cidade).

1. Introdução

Este texto é um ensaio e não pretende ser exaustivo naquilo que trata. É uma reflexão a respeito do sentido que envolve a temática da busca da Terra Sem Mal pelos índios Guarani. É um experimento, apenas. O texto que segue é uma tentativa de explorar a tese de Hélène Clastres, de que a religião dos índios Guarani teria passado a anunciar seu fim enquanto sociedade, através de uma pequena “etnografia” de três filmes recentemente produzidos pelos Mbya. Sigo como eixo a problemática da mobilidade, que se relaciona à tensão das transformações pelas quais passam os Guarani desde o contato com brancos, a partir do qual teriam esses índios feito de sua religião o local de afirmação de sua diferença.

Desde os primeiros estudos contemporâneos a respeito dos Guarani, os pesquisadores concordam que esses índios, quando falam sobre sua vida, expressam uma profunda metafísica religiosa. A tal ponto que Egon Schaden (1954 *apud* Clastres 1978) diz não haver outro povo a quem mais se adéqua a mensagem evangélica “meu reino não é deste mundo” do que os Guarani, uma vez que toda sua vida mental estaria voltada para um pós-vida. No entanto, se escutarmos o que os cronistas e missionários do início da colonização das Américas contam, os ouviremos dizer que esses índios que abundavam na costa do Sul do Brasil e adentravam o Chaco paraguaio era “gente sem fé”. Hélène Clastres (1978: 8) se pergunta:

Será o caso de dizer que a conquista e a colonização subsequente introduziram uma ruptura definitiva, a ponto de tornar impossível – para entender o que os guaranis dizem hoje – que se recomponham os fios de sua tradição?

Isso porque nesses quatro séculos que atravessam as duas constatações – “gente sem fé” e “teólogos da América” – houve a “conquista espiritual” de grande parte desses índios, na experiência que ficou conhecida como o “Estado jesuítico do Paraguai”. Entre o início do século XVII e finais do XVIII, diversas reduções são fundadas em território guarani, congregando cerca de 200 mil indígenas sob a direção dos padres em uma organização que só respondia diretamente ao papa e ao rei de Espanha. Ali os missionários desenvolviam a catequese e organizavam a ocupação da terra em vilas que se orientavam para o trabalho agrícola e outros ofícios, num clássico exemplo do “civilizar para converter”. Empenhados em conquistar as almas desses selvagens, os missionários impediam que os colonos espanhóis e portugueses lhes consumissem os corpos no trabalho escravo. Dessa forma, até a expulsão dos jesuítas no ano de 1768 os Guarani das reduções ficaram a salvo do extermínio físico, que já tinha ocorrido com os Tupi da costa do Brasil, desaparecidos logo no início do século XVIII. Com a invasão do Estado jesuítico pelos colonos, as vilas se esvaziaram rapidamente pela fuga dos índios, que começaram a se estabelecer em aldeias espanholas. Mais tarde o restante dos habitantes das vilas jesuíticas foge e funda pequenas aldeias pela região.

Após a independência do Paraguai e sob o regime de Solano Lopez (1848), a população guarani da região do Guairá é obrigada a abandonar suas aldeias e habitar as vilas ocidentais do país. Assim, diz Hélène Clastres, a população guarani teria se fundido pouco a pouco com a população paraguaia. Porém, durante todo esse período alguns grupos guarani tinham conseguido se esquivar dos jesuítas e colonos, permanecendo autônomos nas florestas paraguaias, e teriam dado origem a três grupos guaranis que habitam hoje o Paraguai, a Argentina e o Brasil. Deste modo, os mbya, nãndeva e kaiowá teriam se desenvolvido ao largo da mensagem cristã, não sendo sua religiosidade atual tributária da conquista espiritual espanhola.

A autora de *Terra sem Mal* (1978) duvida do pressuposto de abordagens que tentam explicar a religiosidade atual dos Guarani como algo que teria desabrochado após o contato com os missionários, e expõe o etnocentrismo de estudos que contrapõem as rezas “autênticas indígenas”, que seriam pobres e estereotipadas, às rezas “verdadeiramente cristãs”, belas e portadoras de espiritualidade elevada. A autora aponta que o pressuposto de tais interpretações considera que a religião indígena seja tão pouco coerente que admite qualquer elemento estrangeiro, além de depender de uma continuidade entre as populações que viveram com os jesuítas e as atuais, o que ela julga inverossímil: depois de um século e meio de vida com os jesuítas, seria difícil crer que os índios simplesmente tenham voltado às aldeias e ao modo tradicional de organização social. É isso, no entanto, o que afirma Schaden, que via na ênfase dada pelos Guarani ao discurso do pós-vida o resultado da influência missionária. (idem).

Para entender o que dizem hoje os Guarani, afirma Hélène Clastres que, ao invés de tentarmos desvendar antigas mensagens cristãs em suas falas, e assim escrever a história antiga com o que se pensa conhecer hoje da religião guarani, é preciso ir ao passado e ouvi-los com sinceridade. Onde situam esses selvagens sua religião? Se os padres e colonos não a viram não é porque nada havia para ser observado, mas interessados demais em seu próprio discurso, estavam olhando para o lugar errado. A autora se volta então para o aspecto profético da religião

guarani em torno dos mitos que tratam da Terra sem Mal, morada dos deuses, onde não há morte, não há trabalho, não há troca. Mitos que expressam um pensamento que teria levado esses indígenas, desde antes da conquista até hoje, a um constante deslocamento em amplas migrações rumo à costa e dirigida pelos karaí, seus grandes xamãs, ou profetas.

Quando hoje os Guarani dizem que vivem numa terra imperfeita, que querem dizer? Se no passado o discurso dos karaís apontava para a possibilidade concreta da Terra sem Mal através das migrações, depois do contato e encapsulamento territorial desses grupos por parte do Estado - o que os impede de desenvolver suas vidas de acordo com os ideais tradicionais - a religião profética teria passado a anunciar, pela impossibilidade de se comportar como eleitos dos deuses, o fim da própria existência guarani.

A preocupação de Hélène Clastres em isolar aquilo que julgava verdadeiramente guarani do que seriam intrusões pós-contato, talvez a tenha levado a um paradoxo ao postular esferas muito rígidas entre interior e exterior da cultura: ao mesmo tempo em que remete a uma “Idade de Ouro” no passado, quando seria possível aos Guarani viver de acordo com as normas que ouviam dos deuses, mostra como as migrações tupi-guarani em busca da Terra sem Mal, que seriam a realização em terra dessas normas, por serem a negação do social estavam fadadas ao fracasso desde o início, em uma espécie de suicídio coletivo. Podemos então desconfiar que viver de acordo com normas celestes, de um modo tradicional, sempre foi um desafio para os guarani, esses seres imperfeitos.

2. Entre homens e divindades

Bicicletas de Nhanderu (2011) é um filme documentário realizado no âmbito das oficinas do projeto Vídeo nas Aldeias na aldeia guarani Mbya de Alvorecer, no município de São Miguel das Missões. É o segundo filme realizado nessa terra indígena por jovens cineastas guarani. Se no primeiro abordaram de forma mais direta a relação dos guaranis com os brancos, principalmente em torno da fabricação e venda do artesanato como meio de subsistência e a relação dos índios com a cidade (*Dois aldeias, uma caminhada*, 2008), apresentam no segundo uma profunda reflexão sobre sua existência e história, da qual é impossível excluir os brancos, *jurua*, e da implicação desse convívio para a vida Mbya. Essas filmagens trazem à tona, de uma perspectiva indígena, um tema recorrente na etnografia guarani, que é aquela da relação entre tradicional e externo, na qual a religiosidade é muito marcante.

O filme se passa em torno da construção da casa de reza guarani, a *opy*, que o velho karaí da aldeia começou a erguer depois de receber uma ordem de Nhanderu, “nosso pai”. “Ainda não sei por que estou construindo essa casa. Por algum motivo o Nhanderu mandou que eu fizesse. Ele me pediu num sonho e estou me esforçando para isso” (*Bicicletas de Nhanderu*). Karaí Tataendy, em diversas passagens do filme, se mostra preocupado com a situação atual dos Guarani, que estariam se esquecendo dos deuses. Ainda assim, diz ele, os deuses sempre dão uma segunda chance; mesmo que os Guarani não os procurem, eles não são abandonados. Porém, ele se preocupa pelo fato de ninguém meditar mais, o que pode fazer com que não se escutem mais as boas normas de conduta enviada por Nhanderu para seus eleitos. Como diz

Tataendy (*Bicicletas de Nhanderu*): “Temos que deixar de lado o jogo, a bebida... Vamos falar isso para todo mundo. Para ouvir realmente o Nhanderu, temos que parar com essas coisas. Só meditando todos juntos saberemos como agir. Se poucos meditarem não ouviremos nada”.

A importância de se ouvir essas palavras, diz Hélène Clastres (1978), está no fato de que elas revelam o meio para que se atinja a Terra sem Mal. Através das “belas palavras”, linguagem que une homens e divindades, o karaí interroga os deuses a respeito das normas que possibilitam aos Guarani se comportarem como eleitos dos deuses, aqueles a quem foi dada a linguagem e os enfeites que os fazem verdadeiros humanos. Viver de acordo com essas regras é evitar a dessemelhança, expressa na variedade de formas de conduzir a vida, e que perturba essa comunicação. Se ela se interrompe, é sinal de que há ruptura entre homens e deuses, e seria o fim da existência guarani. Existir é estar em contato com os deuses, é o que parece dizer Tataendy (*Bicicletas de Nhanderu*):

Eu estou velho e creio que não cheguei nessa idade por acaso. É por isso que eu medito incansáveis dias de verão e de inverno. E por mais que eu beba, não esqueço daqueles que me enviaram. Foi pensando neles que eu resolvi construir a casa de reza, porque nela algum jovem poderá se tornar rezador karaí. Eu dediquei corpo e alma a este trabalho. É uma tarefa difícil para homens cheios de imperfeições.

No entanto, existir como verdadeiro humano, como Guarani, é viver em condição ambígua, pois ao mesmo tempo em que são depositários dos deuses e devem seguir as regras sociais enviadas por eles a fim de atingir sua morada, seria preciso negá-las para se igualar às divindades. É necessário atingir o estado de *aguyje*, perfeição, que leva ao *mborayu*, momento em que a pessoa se põe à parte da sociedade e dedica-se somente ao jejum, à dança, ao canto. A condição do *mborayu* só pode ser atingida se forem ouvidas as palavras divinas e se comportando de acordo as boas regras da sociedade. Assim, a sociedade e os laços que a constituem aparecem como meio para a imortalidade. Isso, porém, não foi sempre dessa maneira, de acordo com Hélène Clastres (1978), que faz uma análise das antigas sociedades tupi-guarani para tentar entender o discurso atual dos karaís. Uma grande diferença entre esses dois momentos logo surge: no passado, as sociedades guarani eram fortes e livres, e hoje se encontram reduzidas e submetidas territorial, econômica e politicamente ao Estado. Alterada a sociedade, diz Hélène Clastres, o discurso religioso tem seu sentido deslocado, ainda que mantenha continuidade com o passado.

3. A imortalidade como fim da sociedade

Percorrendo os diários dos antigos cronistas, Hélène Clastres (1978) faz um levantamento da religião dos antigos tupi-guarani. A autora aponta a dificuldade de se obter informações precisas, pois a maior parte da literatura referente aos índios desse período são relatos de missionários empenhados em evangelizar, e, portanto, nada interessados em divulgar os costumes indígenas. Além disso, diz ela, a constatação por parte desses padres de que os tupi-guarani seriam “gente sem fé” demonstra o erro do olhar europeu: buscavam expressão da religião somente naquilo que conheciam e, não vendo nenhuma espécie de culto, julgavam os

índios tabulas rasas prontas a serem preenchidas com mensagens cristãs. Seu erro, diz Hélène, era crer que toda religião se define por uma relação disjuntiva entre homens e deuses, tributária da figura da divindade criadora. Pelo contrário, o que a religião indígena afirma é a continuidade entre deuses e homens, sendo a religião uma busca pela divinização. É por isso, diz ela, que os mitos que tratavam da Terra sem Mal não foram percebidos pelos missionários, que viam nela apenas uma morada das almas na pós-vida, enquanto para os índios ela expressaria a possibilidade de se imortalizar sem passar pela morte.

Essa possibilidade era indicada pelos karaí, os grandes xamãs ou profetas. Raros, se diferenciavam dos xamãs comuns por suas atitudes: esquivos, vivam isolados, eram graves nos gestos e palavras. Não possuíam origem terrena, sendo espécies de homens-deuses, vindos da morada dos karaí míticos. “Eu sou karaí Tataendy, me deram esse nome. Venho da morada do Karaí” (*Bicicletas de Nhanderu*). Esses homens, que tinham livre trânsito entre as aldeias, inclusive as inimigas entre si, quando se deslocavam eram seguidos por diversas pessoas e quando chegavam às aldeias eram recebidos por comissões que os interceptavam no caminho e os levavam ao pátio, onde eram esperados com festas de bebidas. Reuniam-se com os homens, que então dançavam e cantavam em seu entorno, enquanto o karaí deitavam longos discursos. Pregava o abandono das práticas sociais, do trabalho, do cultivo, e do parentesco; anunciava o fim próximo da terra, articulando-o com o mito do dilúvio que acabou com a primeira terra, lembrava aos homens as guerras e instigava a vingança; prometia a todos o acesso à Terra sem Mal, local onde não precisariam trabalhar, pois a flecha busca a caça sozinha e a mandioca dá por si só, onde pode-se casar as filhas com qualquer um, onde vive-se em festa e é se imortal.

Esses profetas, continua Hélène Clastres, eram capazes de reunir milhares de pessoas em torno da promessa da Terra sem Mal, em grandes migrações que teriam por objetivo exclusivamente a busca dessa lugar de delícias. No decorrer do caminho, cantavam e dançavam a fim de se tornarem capazes de ouvir dos deuses o caminho correto, e, se paravam, era com esse fim, não havendo possibilidade para que se retomasse a vida aldeã. O karaí se tornava aquele que tomava todas as decisões: para onde ir, onde e quando parar. A viagem podia durar muitos anos, como atestam relatos do início da colonização, pois o deslocar era lento; era preciso subsistir da caça e coleta, havia as pausas para as danças e cantos, muitas vezes era preciso enfrentar grupos inimigos que ocupavam os territórios atravessados. Hélène Clastres enfatiza o caráter de ascese da própria viagem: a migração é a realização do discurso do karaí, é o abandono das práticas sociais, é a tentativa dos homens viverem livres de coerção, tal como os deuses. Dessa forma, a própria lógica da migração profética determina seu fracasso: é impossível viver, como humano, fora das regras da sociedade. O movimento seria então momento de preparação dos corpos e espíritos para a entrada na Terra sem Mal, numa espécie de transmutação divina.

Se a migração estava fadada ao fracasso por sua lógica de crítica radical da sociedade, no entanto os índios atribuíam o malogro ao desrespeito a alguma norma, ou desacreditavam de seu karaí, que julgavam fraco. Se desconfiassem que o profeta os estivesse enganando, abandonariam-no e voltariam, ou mesmo o matavam. Mas não demorava muito para que

surgisse outro profeta que os mobilizasse novamente, pois sua disposição para atingir a imortalidade não era minorada pelos fracassos. O mal que os karai abolem, diz Hélène Clastres, é a própria sociedade, que é o que humaniza os homens, impedindo-os de desfrutar da divindade. Assim, a Terra sem Mal não é só um lugar, mas a promessa de um outro tipo de homem. Homens-deuses, possibilidade que a presença do karai confirma. Mais que saber como atingir a Terra sem Mal, o karai é fiador de sua possibilidade, que passa pelo abandono radical da vida em sociedade.

4. Um mundo de tentações

Assim, os antigos guaranis negariam radicalmente a sociedade, enquanto os atuais a validariam como meio de conquistar a imortalidade. No entanto, apontam Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha ([1987] Carneiro da Cunha, 2009) que os dois únicos aspectos não negados pelos antigos karai, a vingança e o canibalismo, eram justamente o fundamento da sociedade tupi-guarani, e o meio através do qual o guerreiro atingia a imortalidade. Tanto no passado quanto agora, a busca pela imortalidade passaria ao mesmo tempo por negar certos valores enquanto se busca efetivar outros, que são o cerne da sociedade. Como nota Renato Sztutman (2009), essa “consciência do fim” que Hélène Clastres identifica corretamente, se arrasta pelo tempo sem que os Guarani de fato tenham desaparecido. As migrações e deslocamentos poderiam então ser vistos como forma de ajustamento do plano da socialidade visando às condições que possibilitem que um desejo coletivo, que os antigos karai sabiam muito bem expressar, se efetue aqui e agora, ainda que a motivação seja informada por um fundo metafísico que aponta para a imortalidade. Dessa forma, as migrações podem ser vistas como fruto de motivações múltiplas, não apenas de caráter religioso.

Se o sentido do discurso dos Guarani atuais se alterou, não foi devido ao fato de estarem hoje os índios vivendo a certeza de estarem dominados, e impossibilitados de migrar, e assim negar a sociedade. O sentido parece se deslocar sim, mas por agora eleger outras formas de apropriação daquilo que fundamenta e reproduz a socialidade guarani. Na verdade, é difícil definir se houve tal deslocamento por parte dos Guarani ou dos antropólogos, que passam a interpretar o discurso sobre a Terra sem Mal de outra maneira. Particularmente, aposto nos dois. As condições de vida desses índios mudaram muito nos últimos séculos e seria ingênuo pensar que isso não causou transformações em seus modos de pensar e agir. De toda forma, como mostra Elizabeth Pissolato (2007), atualmente entre os Mbya Guarani o ascetismo é meio para que se controle, cotidianamente, o que é próprio da terra imperfeita: sua corrupção.

As pacificações impediram as grandes migrações, e com isso a guerra e o rito canibal. Porém o movimento guarani nunca cessou. Hoje perambulam por diversos pontos de um território constituído a partir das migrações, que se estende desde o Chaco paraguaio até a costa do Espírito Santo, passando pelo Mato Grosso, Rio Grande do Sul, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro. E o que buscam nesses deslocamentos atuais? A realização do *teko*, o modo de vida guarani, que julgam ideal e que depende de um espaço onde possa ser realizado. Longe de se sentirem dominados, ou impossibilitados de continuar existindo, se lançam ao movimento como

forma de experienciar e conhecer e, assim, incorporam elementos que lhes garanta uma vida autônoma. Autonomia essa que, penso, está ligada ao ideal da Terra sem Mal, na medida em que visa manter o mundo guarani o mais “entre-si” possível, evitando determinações sobre suas vidas que não as suas próprias, garantindo a harmonia e o bem-estar, marcas da vida entre parentes (Cf. PISSOLATO 2007). E, ponto importante, isso não implica em recusar a adoção de elementos exteriores, pois é justamente através de seu conhecimento e incorporação que se torna possível controlá-los e colocá-los a favor da reprodução do grupo. Inimigos dantes, artesanato agora; pouco importa, é tudo guarani. Como informa a fala da mulher que abre esse texto, os deuses já sabiam que, para os Guarani continuarem existindo nesse mundo, seria preciso que soubessem seduzir os brancos.

Ainda que o *teko* sirva para contrastar o modo de vida *jurua*, seu sentido não é fixo. Ele não emana de uma tradicionalidade ancestral, mas se baseia em uma filosofia que aposta na experiência individual como forma de aquisição de conhecimento sobre o que possibilita as condições favoráveis à vida, como a saúde e a felicidade. Tal conhecimento é necessário para que se continue existindo, e dessa maneira existir é se deslocar e experienciar. Viver é ter *teko* (jeito, costume), sendo a aldeia a *tekoa*, local onde a vida se realiza (Cf. PISSOLATO, 2007).

A bebida, o jogo, a festa com forró que tanto perturbam o karaí Tataendy, e aos quais ele mesmo se rende, talvez sejam apenas novas provações por quais tenham que passar “os enfeitados”, os portadores das palavras dos deuses.

Ser um karaí é uma coisa muito difícil. Porque se você sentir vontade de matar, ou de transar, ou... de comer demais... Se comer muita carne você pode virar onça. Mesmo se preparando para ir à morada de Deus, são muitas as tentações para os karaí. Mesmo os bons karaís podem acabar no mau caminho... tornarem-se mentirosos. São eles mesmos que levam seus trabalhos para o mal. Até os que ajudam no parto não já não valem mais, porque querem dinheiro e isso não existe entre os Guarani. Nós não devemos cobrar por coisas assim. É como Deus (Nhanderu) deixou. Nós... temos que trabalhar para nós mesmos a vida toda. Isso vale muito mais do que dinheiro (*Bicicletas de Nhanderu*).

Vivendo entre uma condição animal e divina, vivem a cultura de forma ambígua: é preciso se comportar de acordo com as leis sociais para não virar onça, ao mesmo tempo que precisam negá-las para se tornarem também deuses. E o que é esse bom comportamento? Moderação, atenção com os outros, senso de justiça, tudo aquilo que fundamenta o estado de *mborayu*, de reciprocidade, baseado no parentesco. É visando esse estado que os karaí interrogam os deuses; pedem-lhes, através das belas palavras, linguagem comum entre homens e divindades, as normas de conduta que possibilitam que se viva de acordo com aquilo que constitui os eleitos, o *teko*, que se fundamenta no ideal da Terra sem Mal, uma vez que, para atingir a imortalidade sem morrer, é preciso negar a troca pela via divina, isto é, exceder a reciprocidade, dar sem desejar nada em troca. O contrário disso, a má crítica da condição humana, é negar a reciprocidade se esquivando das regras, negá-las sem reconhecê-las, como um animal.

Tornar-se *karaí* é muito difícil, ensina Tataendy, são muitas as provações aos imperfeitos. Vontade de matar, de comer muita carne, de fazer sexo; tudo isso impede que se ascenda à terra sagrada. Nas antigas migrações, os índios cantavam e dançavam todo o tempo a fim de que seus corpos se tornassem leves e capazes de atravessar a “grande água” que os separava do local da Terra sem Mal. Lugar esse um misto de ponto geográfico e metafísico, pois aqueles que não estivessem aptos a adentrá-lo poderiam errar para sempre sem encontrá-lo. Se antigamente a migração era o tempo de ascese que permitia preparar o corpo e espírito para viver como divindades, os Guarani de hoje não vivem em um mundo de menos provação, que exige um constante deslocar-se a fim de se adquirir os conhecimentos e meios para a efetivação da vida, da boa vida.

Não há como ser esquecido pelos deuses. Mesmo que se deixe de falar com eles, estarão sempre por perto. Porém, se não há meditação, corre-se o risco de não mais ouvir deles as normas e ensinamentos de como viver nesse mundo imperfeito porque corruptível, onde tudo é provisório e enganador. São os deuses aqueles que veem as verdadeiras formas, que identificam aquilo que causa mal aos Guarani. Daí a importância dos *karaí*; profetas, certamente, mas ao mesmo tempo pensadores: interrogam o mundo a partir dos mitos e da comunicação com as divindades. Assim organizam seus grupos, pois orientam, e produzem, através de suas falas, ação, que é política. Geram movimento que exprime desejo.

No mundo da dessemelhança, onde as diversas forma de viver por vezes impedem que se veja qual a correta de acordo com o *teko*, poderíamos nós, ocidentais, enxergar diversos elementos que identificaríamos prontamente como intrusão branca na cultura indígena. Mas são eles tidos realmente como tal pelos Guarani? A análise de Hélène Clastres tende a criar uma dicotomia muito rígida entre o que é tradicional e o que é exterior, como se antes do contato fosse fácil evitar essa dessemelhança entre o que é “de dentro” e “de fora”. Porém, o que podemos ver nas falas dos Guarani filmados, e principalmente no que diz Tataendy, é que existem diversos elementos no mundo que se tornam nocivos uma vez que atrapalham a comunicação com os deuses. Reclama o velho de que os jovens se interessam demais pela bebida e pela festa e não meditam mais. Ora, mas é assim com diversas outras coisas, como apontado: comer demais, ser sovina, não dançar ou cantar. E, além disso, a predação canibal do passado incorporava essa dessemelhança no seio da comunidade, como condição de sua reprodução.

Sobre a relação entre a realização do *teko* e a tensão entre um modo de vida tradicional e as transformações que os Guarani produzem a todo o tempo, diz Pissolato (2007: 121, grifos da autora):

Sugiro que a questão para os Mbya é menos de achar um lugar ideal para a prática de *um modo tradicional de vida*, mas a de buscar sempre este modo melhor, em espaços e tempos alternativos ao atual. Se assim se pode dizer, a *tradição* está na procura em si e não numa forma com definição dadas pelos ‘antigos’, de quem, aliás, dizem sempre os Mbya que ‘não paravam’ (não se fixavam de modo duradouro em um único lugar).

O projeto da *opy* de Tataendy, inspirado nele por Nhanderu, é uma tentativa de, apesar de levarem uma vida imperfeita, conseguir se purificar e ouvir os deuses.

Nós, os Mbya, convivemos num mundo de imperfeições. Nunca vamos ficar puros. Precisamos das nossas danças nas casas de reza. Com as danças e o suor tiramos as impurezas do corpo. Só assim nosso corpo vai se limpando... pouco a pouco,

ensina o velho Karaí a Ariel, jovem cineasta guarani. E ante o comentário de Ariel de que é então muito difícil se tornar um karaí, responde o velho:

É... É muito difícil alcançar a terra sagrada. Acho que nem a geração do seu avô chegou a ver alguém alcançar. Nem sei se algum guarani já alcançou... Acho que ninguém chegou lá (*Bicicletas de Nhanderu*).

5. Humano é viver na ambiguidade

Os humanos não sabem mais se comportar como no passado, dizia um xamã Nhandeva Guarani a Leon Cadogan (CLASTRES 1978). Mas já souberam? Houve tempo em que foi possível realizar plenamente e sem dessemelhança o modo de vida guarani? Não aponta o movimento justamente para a necessidade de experienciar e incorporar o exterior como forma de reproduzir o interior? Não seria a incorporação de elementos do mundo branco, ao contrário de apontar para o fim da sociedade guarani, um meio que encontraram para continuar existindo como eleitos? Vivendo na ambiguidade entre a divindade a animalidade, se situam como os portadores dos enfeites que os tornam os verdadeiros humanos. Assim, talvez só possam lidar com os elementos externos situando-os no plano da animalidade, uma vez que são distintos daquilo que marca a especificidade de seu próprio grupo. Se isso é verdade, a ambiguidade expressa pela condição de enfeitados não diz respeito somente à dualidade divino X animal, que informa a boa X má crítica da condição humana. Ela provavelmente se desdobra para englobar e dar sentido a outra relação, aquela entre interior X exterior.

A ambiguidade se apresenta então no âmago mesmo dessas sociedades: o exterior, sendo perigoso por causar dessemelhança, ao mesmo tempo é meio para que o interior se reproduza. Se, como vimos, as migrações antigas podem ser vistas como motivadas pelas guerras de vingança e canibalismo, mecanismos esses de incorporação do outro, de captura do exterior pelo interior, temos que, mesmo no passado, quando, diz Hélène Clastres, essas sociedades eram livres e podiam realizar sua negação radical do social, a ambiguidade e a dessemelhança operariam de forma semelhante à atualidade, garantindo o movimento de captura do exterior como condição de produção de um interior moralmente bom. Fruto dessa inquietação, é o próprio movimento (a mobilidade, a migração) que leva à captura do exterior e alimenta a ambiguidade, dando continuidade ao ciclo. Assim, não é preciso purificar a migração profética em seu polo religioso para apreender seu mecanismo.

É importante, dizem os Guarani em diversas passagens do filme, nunca ficar sozinhos, pois a solidão desorienta e pode causar o mal. Ter os karaí por perto é certeza de que aqueles

que sabem dos caminhos verdadeiros, os deuses, ainda olham pelos guarani, e em um mundo de aparências, continuam dando-lhes as indicações de como agir sem se perder.

Tataendy, muito lucidamente, exprime a dificuldade de se orientar nesse mundo enganador:

Às vezes, mesmo com boas intenções, não cumprimos os nossos deveres. É por isso que certos karaí estão desse jeito. Nós temos aqueles que nos guiam, que são os karaís, e as kunhã-karaí, aqueles que usam a fumaça por nós. Pois cada karaí tem seu conhecimento (*Bicicletas de Nhanderu*).

A Terra sem Mal, livre de arcar com todo o peso causal da migração, parece mais plausível aliada a outros fatores que impelem os índios ao movimento, aparecendo como um fundo cosmológico (filosófico) que é expressão de um desejo coletivo: a imortalidade, a busca daquilo que faz a vida durar. A Terra, ao mesmo tempo em que é vista como imperfeita e precária à vida, é meio para que se efetive a existência guarani. Cabe a cada um, através da experiência e vivência do próprio costume, ser capaz de afastar esses males e garantir condições de fazer a vida durar, o que envolve saber fazer boas escolhas informado pelos deuses. A realização do *teko* estaria assim na passagem entre um exterior e interior cujos sentidos não são fixos, mas abertos ao fluxo da experiência. Tal seria o sentido da busca da Terra sem Mal.

Parafraseando Hélène Clastres (1978), entre um modo trágico e outro resignado de viver a “aculturação”, parece, felizmente, haver um nômade.

6. Profetas canibais

Certamente um ciclo se encerra com o contato e as imposições realizadas pelos Estados nacionais, os xamãs e profetas bem têm razão. Os efeitos do encapsulamento pelo Estado não devem ser minorados, pois causam desorganização e rearranjo social e cosmológico, como aponta o deslocamento do sentido do discurso e práticas proféticas. Não que a migração tenha se tornado metafísica somente, pois, como vimos, tais índios encontraram outras formas de levar a cabo sua perambulação. Nem que a religião tenha se tornado somente meio de afirmação das diferenças e anunciadora da impossibilidade da existência. Mas a insatisfação com as apertadas reservas é real, e ainda mais com a condição de viver em territórios demarcados. É como refletem Ariel e um homem Guarani, que diz:

Só depois dos brancos passamos a dizer “Brasil”. Nossos avós não diziam Paraguai, Argentina, ou Brasil. Eles só se referiam às terras entre os rios. Essa era a referência. Era assim que nomeavam os lugares

E interpela Ariel:

Os Guarani não ficavam em um só lugar. Eles ficavam em um lugar 5 anos e depois se mudavam. Eles se moviam livremente. Eles não imaginavam que um dia os brancos iam acabar com as matas. Eles limpavam um pedaço para plantar e depois se mudavam

O homem conclui:

É por isso que hoje somos vistos como nômades. Mas estamos somente seguindo o jeito de nossos avós

E Ariel reflete:

Tudo que eles queriam era andar livremente. Eles viam a terra como pertencendo a todos. Foram os brancos que a dividiram em propriedades, governos. Antes podíamos passar um tempo na fronteira com a Argentina... Nós Mbya não dizemos ‘essa terra é minha’. Mas para os brancos cada pessoa tem sua propriedade... (*Dois aldeias, uma caminhada*).

Aprendendo, porém, a domesticar esse tipo radical de outro, os Guaraní apontam, eles mesmos, para suas condições de existência; não mais aquela liberdade selvagem de que fala Pierre Clastres (1995), da indiferença em relação aos brancos, mas uma autonomia conquistada às custas do aprendizado desse mundo branco que passa então a fazer parte do seu, e que o modifica. Não é à toa que diversos grupos indígenas se lançam ávidos à escola, à universidade, às cidades. Longe de quererem se tornar brancos, no sentido que damos à aculturação, querem, sim, experimentar o mundo branco, mas como forma de adquirir conhecimentos que os possibilitem continuar levando suas existências específicas, autônomas. Mas o que deve ficar claro é que esse modo de existir não emerge no mundo indígena junto com os europeus; se lançar sobre outros e incorporá-los talvez seja o que mais caracteriza as sociedades ameríndias.

Ao contrário da clássica imagem de sociedades estáticas, negadoras de transformações e avessas à história, temos ávidos canibais. Alguns karaís de um novo ciclo, e numa vertiginosa reviravolta das coisas, com uma câmera nas mãos manducam sua própria existência, e realizam com naturalidade o projeto, negligenciado em grande parte por nossos “pensadores”, do grande profeta canibal Oswald de Andrade. Ao que parece, entre cristãos e canibais há mais diferença do que poderia supor nossa vã antropologia. 🌀

NOTAS

* Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais. Quando submeteu o artigo, estava cursando o décimo primeiro período do curso de Ciências Sociais e era bolsista de Iniciação Científica, desenvolvendo pesquisa na área de etnologia indígena, sob orientação do professor Ruben Caixeta de Queiroz. E-mail: victor.alcantara@gmail.com.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela E VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade entre os tupinambá. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos índios Guayaki**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Editora pedagógica e universitária, Editora da Universidade de São Paulo, 1954. SZTUTMAN, Renato. **Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem Tupi**. **Novos estud.** – **CEBRAP**, no.83, 2009. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002009000100008>

REFERÊNCIAS FILMOGRÁFICAS

Bicicletas de Nhanderu. Direção e fotografia de Patrícia Ferreira e Daniel Ortega. Fotografia de Jorge Morinico. Produção de Projeto Vídeo nas Aldeias, 2011.

Duas aldeias, uma caminhada. Direção e fotografia de Germano Beñites, Ariel Ortega e Jorge Morinico. Edição de Ernesto de Carvalho. Produção de Projeto Vídeo nas Aldeias e IPHAN, 2008.

Nós e a cidade. Direção e fotografia de Ariel Ortega. Edição de Ernesto de Carvalho e Tatiana Almeida. Produção de Projeto Vídeo nas Aldeias, 2009.

A INFÂNCIA NUM CONFLITO INTERGERACIONAL

CHILDHOOD IN INTERGENERATIONAL CONFLICT

*Tiago Grama de Oliveira **

Cite este artigo: OLIVEIRA, Tiago Grama de. A Infância num conflito intergeracional. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.35-47, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

Resumo: O presente artigo procura apresentar brevemente alguns elementos fundamentais dos estudos sociais mais recentes sobre a infância – com os autores Jens Qvortrup, William Corsaro, Alan Prout e Manuel Sarmento – e pontuar – com Pierre Bourdieu – alguns aspectos a respeito da relação conflituosa existente entre crianças e adultos, expressão histórica da dominação ocidental adultocêntrica. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, que busca estabelecer conexões entre abordagens teóricas complementares e concorrentes. Nosso interesse é salientar contraposições às perspectivas que tratam as crianças como seres inferiores: seres destituídos de cultura, razões e interesses legítimos.

Abstract: This article attempts to briefly present some fundamental elements of the latest social studies concerning childhood – with the authors Jens Qvortrup, William Corsaro, Alan Prout and Manuel Sarmento – and to point, using Pierre Bourdieu, some aspects about the conflictive relationship between children and adults, a historical expression of the western adultcentric domination. It is a bibliographical research that seeks to establish connections between complementary and concurrent theoretical approaches. Our interest is to emphasize the counteract to perspectives that treat children as inferiors: beings devoiced of culture, rationality and legitimate interests.

Palavras-chave: Infância, Conflito, Dominação, Autonomia.

Keywords: Childhood, Conflict, Domination, Autonomy.

1. Introdução

Surgiu uma concepção seriamente modificada da mente infantil – não uma confusão alvoroçada e florescente, não uma fantasia voraz, girando em desamparo num desejo cego, nem tampouco algoritmos inatos gerando uma profusão de categorias sintéticas e conceitos prontos para ser usados, mas uma mente criando sentido, buscando sentido, preservando sentido e usando sentido; numa palavra – construtora do mundo (GEERTZ, 2001: 186).

No cenário atual das ciências humanas, há a exigência de que as crianças sejam percebidas e aceitas como sujeitos sociais, no sentido pleno da expressão. Pesquisadores/as que trabalham para além das fronteiras entre a antropologia, a sociologia e a psicologia social, como Jens Qvortrup, William Corsaro, Alan Prout e Manuel Sarmento, entre vários/as outros/as especialistas contemporâneos/as, contribuem com a consolidação e o aperfeiçoamento dos modos teórico-metodológicos de compreensão da(s) infância(s) e das crianças. Consideradas como membros de uma categoria estrutural geracional, ou como atores-rede, ou como protagonistas em etnografias, ou como casos em análises econométricas, ou como agentes na história, as crianças adquiriram o reconhecimento científico merecido de participantes influentes na produção e reprodução de modos de ser e de fazer.

O presente estudo é uma problematização da relação de poder existente entre adultos e crianças na nossa sociedade. Primeiro, apresentaremos elementos que complexificam a noção de infância (CORSARO, 2011; PROUT, 2010; QVORTRUP, 2010a, 2010b, 2011; SARMENTO, 2003) e, em seguida, com Pierre Bourdieu (2004, 2009), daremos ênfase ao conflito na relação intergeracional. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que privilegia autores-referência da chamada “nova sociologia da infância”, que propõem e discutem conceitos como: “categoria geracional” (QVORTRUP, 2010a), isto é, limites etários associados às noções como infância e adultez, “reprodução interpretativa” (CORSARO, 2011), como modo criativo de apropriação e transformação do mundo, e “hegemonia gerontocrática” (JENKS, 2005), noção crítica que revela a superioridade do discurso adulto sobre como deve ser a autonomia das crianças.

2. Infância

Começamos pela consideração da “infância como um fenômeno social”. O sociólogo dinamarquês Jens Qvortrup (2011) apresenta nove teses sobre a questão:

1. A infância é uma forma particular e distinta em qualquer estrutura social de sociedade;
2. A infância não é uma fase de transição, mas uma categoria social permanente, do ponto de vista sociológico;
3. A ideia de criança, em si mesma, é problemática, enquanto a infância é uma categoria variável histórica e intercultural;
4. Infância é uma parte integrante da sociedade e de sua divisão do trabalho;
5. As crianças são coconstrutoras da infância e da sociedade;
6. A infância é, em princípio, exposta (econômica e institucionalmente) às mesmas forças sociais que os adultos, embora de modo particular;
7. A dependência convencional das crianças tem consequências para sua invisibilidade em descrições históricas e sociais, assim como para a sua autorização às provisões de bem-estar;
8. Não os pais, mas a ideologia da família constitui uma barreira contra os interesses e o bem-estar das crianças;

9. A infância é uma categoria minoritária clássica, objeto de tendência tanto marginalizadoras quanto paternalizadoras.

Essas nove teses sintetizam conclusões de um conjunto de pesquisas que vêm sendo realizadas, desde os anos 1980, sobre o tema. Desse ponto de vista, pensar a infância deve levar em consideração a influência sofrida e exercida pelas crianças na sociedade. Mas o que define a “infância”? Qvortrup (2010a) propõe compreender a infância como uma categoria geracional permanente. Em oposição ao ponto de vista que reconhece a infância como um período de transição para a vida adulta, o sociólogo coloca que

A infância *tanto* se transforma de maneira constante *assim como* é uma categoria estrutural permanente pela qual todas as crianças passam. A infância existe enquanto um espaço social para receber qualquer criança nascida e para incluí-la – para o que der e vier – por todo o período da sua infância. Quando essa criança crescer e se tornar um adulto, a sua infância terá chegado ao fim, mas enquanto categoria a infância não desaparece, ao contrário, continua a existir para receber novas gerações de crianças (QVORTRUP, 2010a: 637).

A infância, enquanto uma categoria geracional estrutural permanente, é transversalizada pelos mais variados parâmetros sociais historicamente constituídos: política, cultura, economia, ecologia, tecnologia, etc. Logo, sua definição depende do entendimento da configuração social datada e localizada. Como a distribuição dos recursos, as orientações normativas e as possibilidades de agência são próprias e, muitas específicas, de cada categoria geracional, seus membros sofrem, interpretam e lidam com o impacto desses parâmetros de maneira distinta (QVORTRUP, 2010a). Inclusive, a comparação entre sujeitos que ocupam (ou ocuparam) a mesma posição social em diferentes épocas, assim como entre os que numa mesma época ocupam (ou ocuparam) diferentes posições, salienta a especificidade dos interesses compartilhados, afins, paralelos, concorrentes ou em disputa.

Essa visão estrutural e sócio-histórica da infância, contudo, nada mais é do que uma perspectiva de análise. A relevância atual dada à infância, semelhante ao modo com que a mulher é destaque na maioria dos estudos de gênero, se deve à crescente oposição civil e intelectual ao caráter tradicional da negligência das ciências humanas em relação às especificidades das coletividades historicamente dominadas (MARCHI, 2010). Não se tratam de categorias essencializadas – embora compreenda a institucionalização da infância na sociedade contemporânea – mas de regularidades relacionais que, apesar de referenciadas em ordenamentos geracionais, ultrapassam seus limites e incluem ambiguidades e contradições. Em vista disso, a referência analítica deve se fundamentar nos padrões interativos observados entre diferentes adultos e diferentes crianças, em virtude da diversidade de fatores que as/os envolvem.

Nossa perspectiva geracional segue a crítica que Jens Qvortrup (2010b) faz às/aos defensoras/es intransigentes da necessidade científica do tratamento multidimensional nos estudos sobre a(s) infância(s). O problema não está em reconhecer o caráter interseccional do tema – que abarca questões de gênero, raça, etnia, classe, idade, sexualidade, etc. –, mas sim no

controle desses fatores, tendo em vista o destaque dado à categoria geracional. “As diversidades que distinguem uma criança de outra são tão importantes e tão significativas quanto as semelhanças que possam compartilhar” (JAMES, 2007, *apud* QVORTRUP, 2010b: 1132).

Se possível e adequado, pode-se incorporar a interdisciplinaridade, o hibridismo [1], o entendimento das redes de relações e seus fluxos de compartilhamento de sentidos e significados e a consideração da mobilidade entre contextos e suas consequências para os sujeitos e para as circunstâncias que os cercam (PROUT, 2010). Entretanto, falar em pluralidade de infâncias não significa negar a existência da infância enquanto um espaço estrutural que apresenta: regularidades na variedade do comportamento real da criança, especificidades de situações distintas, diversidade com que as normas sociais servem de referência, incoerência e inconsistência dessas normas, possibilidade de manipulação dos recursos de ação disponíveis, e tensões e disputas por quais normas devem ser aplicadas (VAN VELSEN, 2010). Em resumo, trata-se de um recurso heurístico que procura elevar o *status* da infância para descobrir o que as crianças diferem daquelas/es que não são consideradas/os crianças.

Assim como o adulto, a criança deve ser observada e entendida para além das dicotomias tradicionais dos estudos sociais: estrutura/ação, natureza/cultura, ser/devir, etc. (PROUT, 2010). Sua agência é limitada e influenciada por normas e valores, mas seus esquemas de percepção são formados criativamente, com oposições e elaboração de novidades. Sua condição humana não se restringe à interação entre cognição e ambiente, nem ao predomínio soberano do discurso sobre o corpo. Ser e devir não são mutuamente excludentes: apresentam-se em relação em cada um de nós, crianças e adultos, e podem ser discriminados através de exames devidamente ponderados.

A infância compreende um conjunto de culturas autônomas em relação aos adultos. Há processos de significação e modos de racionalização da ação próprios. Como indica o estudioso português Manuel Sarmiento (2004), essas significações se estruturam em sistemas simbólicos com formas e conteúdos dinâmicos e heterogêneos, de graus variados de padronização, e se manifestam em modos específicos de comunicação nas relações intrageracionais e intergeracionais. Embora muitas vezes ancoradas no contexto cultural mais geral, as culturas da infância se estabelecem em lógicas de inteligibilidade distintas das dos adultos, traduzindo e compartilhando sentidos e significados singulares e relativamente gerais.

Nas culturas infantis [...] [o] processo de *imaginação do real* é fundacional do modo de inteligibilidade. Esta transposição imaginária de situações, pessoas, objetos ou acontecimentos [...], está na base da constituição da especificidade dos mundos da criança, e é um elemento central da capacidade de resistência que as crianças possuem face às situações mais dolorosas ou ignominiosas da existência (SARMENTO, 2004: 25).

O mesmo autor sugere que as gramáticas das culturas da infância podem se exprimir em três dimensões: a) *semântica*: autonomia dos significados construídos e das referências discursivas; b) *sintaxe*: insubordinação aos princípios da lógica formal; e c) *morfologia*: especificidade dos elementos de formação (SARMENTO, 2004). Essas dimensões se expressam

tanto através da fala das crianças quanto por meio da sua interação silenciosa com outras e com objetos e seres vivos diversos, inclusive com os adultos.

O que é produzido e vivenciado coletivamente pelas crianças através de atividades, rotinas, valores e preocupações em contextos de interatividade pode ser denominado como “cultura de pares” (CORSAO, 2011), ou melhor, como cultura intrageracional. Sua constituição ultrapassa os processos de reprodução e se fundamenta em apropriações e produções criativas daquilo que se apresenta do mundo. O tempo assume configurações não lineares, sem medida, e seus fluxos articulam práticas ritualizadas, propostas de continuidade e rupturas. Entre crianças, gestos e palavras são observados, imitados, questionados e modificados. Emoções são compartilhadas, rituais são experienciados e interpretados; grupos e identidades são formados e a seriedade do brincar é compreendida. Segredos são contados e trocados, sinais são codificados e decodificados; pactos são estabelecidos, mudados, discutidos e desfeitos. Um conhecimento é herdado e o mesmo, com elementos transformados, é transmitido diretamente, ou mediado por adultos, à geração seguinte (SARMENTO, 2004).

Nesse sentido, o termo *socialização*, tão comum quando se fala em crianças, perde força em investigações socioantropológicas e passa a ser questionável, pois sua definição é constituída pela ideia de um processo em realização, incompleto e individualista, de adaptação e internalização inevitáveis. A sugestão do pesquisador William Corsaro (2011) para lidar com a deficiência dessa noção é o conceito de “reprodução interpretativa”, que envolve tanto a influência ativa da criança sobre o mundo adulto quanto as especificidades das relações entre pares. Mesmo restrita pela estrutura social existente e pela reprodução social, seu poder de agência lhe garante a capacidade de influir direta ou indiretamente na alteração de padrões sociais estabelecidos e provocar transformações micro e macrosociais.

Um dos elementos fundamentais da reprodução interpretativa são as “rotinas culturais”, que fornecem condições para que a sensação de segurança da relativa previsibilidade do dia-a-dia surja e garanta o favorecimento da percepção, da interpretação e da intervenção do sujeito sobre o mundo social que se apresenta. “Dessa forma, rotinas culturais servem como âncoras que permitem que os atores sociais lidem com a problemática, o inesperado e as ambiguidades, mantendo-se confortavelmente no confinamento amigável da vida cotidiana” (CORSAO, 2011, p. 16). A linguagem é, assim, apropriada pelas crianças desde que nascem (ou, talvez, antes de nascerem, como sugere Annie Murphy Paul [2]), o que faz com que as bases do compartilhamento interativo sejam estabelecidas antes da consciência sobre elas.

Das arenas fechadas do espaço doméstico até os horizontes infinitos do ciberespaço, as fronteiras são erguidas por uma hegemonia gerontocrática, normatizadas pela disciplina e legitimadas por meio de ideologias de cuidado, proteção e privacidade (JENKS, 2005: 74) [3].

A chamada “ideologia da família”, sustentada pelo poder estruturante do conservadorismo patriarcal e patrimonial, herança que atravessa a cultura romana antiga e o cristianismo medieval, reconhece a criança como propriedade do pai ou do responsável equivalente. Destituída da condição plena de cidadã, privatizada pela família, tem direitos

públicos obstaculizados pelos direitos privados de seus responsáveis parentais. Indo mais a fundo, a infância na visão comum pode ser considerada como “o protótipo de uma categoria minoritária, pois metáforas ‘criança’ ou ‘infantil’ são frequentemente utilizadas para caracterizar outros grupos minoritários” (QVORTRUP, 2011: 210). Inclusive, o tom pejorativo presente no uso corriqueiro do termo “primitivo” é bastante associado ao uso do termo “infantil”, o que denota um duplo equívoco desvalorativo, além da aplicação incorreta.

Os privilégios adultos em relação às crianças são constantemente naturalizados e a desigualdade geracional é vista como necessária para o bem da infância. Dessa forma, na atualidade, o paternalismo justifica a suposta incapacidade jurídica das crianças de decisão autônoma através da inquestionabilidade da afetividade materna/paterna sincera. Por outro lado, como salienta Sarmiento (2004), condicionando profundamente as suas formas de existência, a infância é o grupo geracional estatisticamente mais pobre, a imensa maioria de seus membros não tem rendimentos econômicos próprios e todos, diferentemente dos adultos, são legalmente obrigados a frequentar uma instituição escolar [4].

Discussões nacionais e internacionais sobre assuntos econômicos e políticos que não envolvem explicitamente as crianças desconsideram os seus direitos e o fato de que elas também sofrem (e de forma diferenciada) com os efeitos das decisões tomadas nas esferas do Estado e do mercado. Muito menos é levado em conta o que elas têm a dizer, o que pensam e o que sentem. A intenção de preservá-las de certos riscos precisa ser reavaliada caso não queira ser interpretada como uma forma deliberada de exclusão, pautada na autoridade dos discursos paternalista e científico (biológico e psicológico), e que as expõe a outros tipos de perigos, indiretos ou mediados.

A dificuldade de lugares-comuns, nesse sentido, é grande, principalmente, devido à forma com que as crianças são vistas: não com hostilidade, mas com menosprezo. Cabe aqui uma apropriação da denúncia de Pierre Clastres (2003): aliado ao etnocentrismo, temos um adultocentrismo que se coloca como universal e que opera através do critério da *falta* para desqualificar a infância, suas demandas e suas críticas. Niklas Luhmann (1991 *apud* QVORTRUP, 2011) cunhou a expressão “máquinas triviais”, transformadores permanentes e constantes de *inputs* e *outputs*, para representar o modo com que as crianças são vistas pela sociedade adulta. Apesar de todo o discurso que valoriza a ludicidade e a inventividade da infância, prevalece na prática a percepção de que elas são mais sugestionáveis e vulneráveis, que são acrílicas às influências. “[...] a tese das crianças como participantes na construção do mundo é radical o suficiente para tornar-se uma ameaça à ordem social [...]” (QVORTRUP, 2011: 207).

3. Poder Simbólico

Nossa perspectiva teórica segue o caminho proposto por Pierre Bourdieu (2004), que valoriza uma confluência entre os pontos de vista estruturalista e construtivista. A objetividade e a subjetividade da vida social se apresentam em relação dialética. Estruturas sociais objetivas, independentes da consciência e da vontade da criança ou do adulto, orientam e delimitam suas escolhas, suas ações e suas representações, a partir das posições sociais que ocupa. Essa

influência estrutural se dá em interação com os esquemas de percepção, de pensamento, de apreciação e de comportamento desses sujeitos, em campos sociais específicos. A agência – a intervenção reflexiva na realidade – é condicionada tanto pelos elementos que constituem as referências culturais e cognitivas da criança e do adulto quanto pela configuração das normas existentes e dos recursos materiais e simbólicos acessíveis, definidos pelas interpretações das relações entre as posições sociais estruturadas. Essas interpretações são direcionadas pela ordenação que o poder simbólico vigente exerce através da sua legitimidade. Todo esse conjunto de processos é dinâmico e está em constante mudança: transforma tanto as relações quanto os próprios fatores em jogo.

A visão que temos do espaço social em que estamos depende da relação entre a posição que ocupamos nesse espaço – e seus interesses estruturalmente associados – e as estruturas mentais cognitivas e avaliatórias interiorizadas – de forma ativa, com oposições e modificações – do mundo social. No entanto, mesmo dotada/o da capacidade de participar ativamente na formação do próprio *habitus*, prevalece a tendência da criança e do adulto perceber a realidade que se apresenta como evidente. “O *habitus* é ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação das práticas. E nos dois casos, suas operações exprimem a posição social em que foi construído” (BOURDIEU, 2004: 158). Num mesmo campo, ou na transversalidade de campos, a pluralidade de interesses, orientados por todos esses processos referidos, se manifesta, na prática, na busca pelo monopólio da nomeação legítima, isto é, pelo poder simbólico de definir quais normas devem ser acionadas e quais recursos estão disponíveis, em determinados momentos, para determinadas pessoas.

Todos os grupos humanos se fundamentam em normas e possuem diferentes papéis sociais. Em todas as sociedades, há indivíduos, ou grupos de indivíduos, que são autoridades, no nível micro ou no nível macro, reconhecidas pelos demais membros. Em muitas, inclusive, há relações de comando e obediência, entre sujeitos dominantes e sujeitos dominados. Nas palavras de Max Weber (1999: 33), dominação é “a probabilidade de encontrar obediência a uma norma de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis”. Se há dominação, há, então, uma relação social de poder desigual. Entretanto, as relações de dominação se caracterizam por buscar formas de legitimação, ou seja, de serem consideradas como necessárias para a manutenção da ordem social.

Nesse contexto de dominação, a intensidade da força produtora e reprodutora do poder simbólico é determinada pelo grau de cumplicidade dos que exercem o poder e dos que são sujeitados por ele. “A objetividade do sentido do mundo define-se pela concordância das subjetividades estruturantes” (BOURDIEU, 2009: 8). O poder simbólico é condição necessária para a construção e comunicação de realidades inteligíveis, dotadas de sentido, lógica e ordem próprias. Essas concepções de realidade podem ser consideradas ideologias, isto é, conjuntos de ideias e valores coletivamente produzidos e apropriados, que estão a serviço de interesses particulares e que se apresentam como universalmente válidos ao grupo em questão. “A cultura que une – intermediário de comunicação – é também a cultura que separa – instrumento de

distinção – e que legitima as distinções compelindo todas as culturas – designadas como subculturas – a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante” (BOURDIEU, 2009: 11).

Toda interação social produz e/ou reproduz relações de poder instituídas. Por ser um instrumento estruturado e estruturante, o poder simbólico reforça a sua própria força nos processos de imposição da legitimidade da dominação. Conforme o campo das posições sociais e o poder acumulado pelos sujeitos, sistemas simbólicos são produzidos e apropriados pelos interesses de grupo que exprimem, pelos interesses específicos dos produtores e pela lógica específica do campo de produção.

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; [...] se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe são sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença. O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras (BOURDIEU, 2009: 15).

Para além da proibição e da repressão, da prescrição e da sugestão, o discurso sustentado pelo poder simbólico sai da boca das/os próprias/os dominadas/os como justificativa do estado atual das coisas, o que legitima a naturalidade aparente da realidade. Esse é o caso da relação entre adultos e crianças na nossa sociedade. Mesmo com as mais diversas mudanças de contextos e circunstâncias de interação ocorrendo na atualidade, persiste a desvalorização da autonomia política infantil e, ao mesmo tempo, cresce a estimulação ao consumo irrefletido.

4. Conflito intergeracional e Infância

A distância legal que separa a infância dos assuntos adultos não só nega o direito das crianças de participarem das decisões políticas, como também reforça a distribuição desigual de poder entre esses dois grupos geracionais. A falta de capacidade de avaliação e julgamento sobre o que seria a melhor escolha não é algo dado pela natureza da infância, mas sim uma ideia construída pelos adultos. Associada à boa intenção que sustenta o discurso de proteção da infância está o sentimento de que é preciso preservar a fragilidade infantil para manter a ordem social e garantir a sua reprodução com o mínimo de mudanças.

Mesmo não se tratando de conspiração, as/os responsáveis privadas/os pelas crianças, assim como as/os representantes políticas/os dessas/es responsáveis, agem com a certeza de que sabem o que é o melhor para todas e cada uma. Baseadas/os na autoridade dos saberes da psicologia cognitiva que permeia o senso comum sobre a infância, veem as crianças como seres em condição neuropsicológica inferior, em fase de transição, destituídas de consciência sobre o que faz bem/mal a curto, médio e longo prazo. Não é por acaso que as/os responsáveis privadas/os pelas crianças têm grande dificuldade em conversar com elas quando não

concordam com suas atitudes. Para que exista tal boa vontade em entender as suas razões, os adultos precisam aceitar que o ponto de vista da criança tem importância e legitimidade. No entanto, seguindo as diretrizes da dominação tradicional (WEBER, 2004) intergeracional, partem do princípio de que não deve haver dúvidas sobre o quanto estão certos a respeito do que se deve esperar de uma criança sob a sua responsabilidade. Preferem recorrer às/aos antepassadas/os ou às/aos especialistas ao invés de reconhecer que a criança tem algo a dizer e pode ter razão.

Essa ambiguidade dominação/proteção intergeracional é semelhante a que o Estado democrático de direito exerce sobre as/os cidadãs/ãos, inclusive no que diz respeito ao “monopólio legítimo da violência”, e se efetiva também através dessa dominação estatal legal-racional (WEBER, 2004). Apesar da importância da criação, no Brasil, do *Programa Único de Atenção Integral à Primeira Infância* [5] e da *Ação Brasil Carinhoso* [6], prevalece no discurso político o sentido capitalizante e instrumental da infância, isto é, o interesse pela produção de “capital humano”, tendo em vista a melhoria dos “índices de qualidade” nacionais. A relevância dos benefícios esconde a estruturação sociocultural que restringe condições e direciona oportunidades num sentido não declarado.

A naturalidade com que os adultos são considerados representantes legítimos das demandas infantis na esfera pública tem raízes fortes nas instituições legais estabelecidas e na nossa tradição paternalista e na ideologia da família – que, sustentada pelo patriarcado, sacraliza o modelo de família nuclear antropocêntrica e subestima o valor humano da mulher e da criança (MARCHI, 2011). No campo político, a desigualdade geracional é uma das mais consolidadas, pois sua sustentação se deve à negação do direito de oportunidades de deliberação e intervenção pública às crianças. Por conseguinte, elas sofrem com a dominação estatal, e num sentido mais profundo, pois não são consideradas plenamente como cidadãs, apesar de terem direitos formais. Por exemplo, no art. 12 da Convenção sobre os Direitos da Criança (ONU/UNICEF, 1989), está estabelecido que as crianças só têm o direito de opinar livremente sobre os assuntos que diretamente lhes dizem respeito (QVORTRUP, 2010c). Entretanto, sabemos que opinar livremente não significa ter a opinião valorizada e considerada como relevante. Essa questão também está presente na discussão que Qvortrup faz sobre as eleições democráticas. Sobre o reconhecimento de que a criança é incompetente para votar, o autor provoca

Não quero discutir o argumento em si. Isso pode até ser verdade, mas, nesse caso, é preciso fazer três perguntas: se a competência é o principal critério para votar, é seguro então que todas as pessoas politicamente incompetentes são impedidas de votar, independente da idade? A sociedade seria prejudicada se crianças fossem eleitores? A criança (ou as crianças) sofreria(m) algum dano, injustiça ou iniquidade por não terem acesso às urnas? (QVORTRUP, 2010c, p. 781).

A questão aqui não é a necessidade de delimitações na legislação, mas, a falta de debates sobre a arbitrariedade na definição da idade mínima para participar de uma eleição. Esse é mais um sinal da naturalização da ideia de uma suposta “inabilidade política” das crianças. Em

contrapartida, explorando outras formas de participação política, como em movimentos sociais e em ações locais, Sarmiento, Fernandes e Tomás (2007) mostram, em brilhante pesquisa empírica realizada em Portugal, que a *falta* não está na capacidade das crianças, mas no desconhecimento dos adultos a respeito da importância cooperativa que elas possuem. “O reconhecimento desse estatuto moral ‘público’ das crianças é certamente a condição da construção, com elas, de cidades menos assépticas, de jardins mais ensolarados, de cidadãos menos cúpidos...” (2007: 204).

Entretanto, as relações de poder entre crianças e adultos também compreendem aquilo que James Scott (2002) chama de “formas cotidianas de resistência”. Não se trata de ações coletivas organizadas com fins deliberados e com o objetivo de romper com a dominação tradicional paternalista, mas de práticas isoladas e semelhantes entre si, que procuram questionar a insensibilidade da autoridade adulta em relação às razões infantis. Desobediência, indisciplina, birra, pirraça, entre outros comportamentos, são termos comuns para (des)qualificar as atitudes das crianças quando elas não seguem as normas impostas pelas/os suas/seus responsáveis privadas/os. O ponto de vista quase sempre se centra na infração e não nos seus motivos. Geralmente, a reflexão alcança a hipótese de que a criança quer provocar com a intenção de chamar a atenção, mas não passa disso. Necessariamente, são as crianças que estão erradas, nunca as normas, pois as crianças são vistas como inconsequentes e as normas têm a finalidade “educacional” de preparar para o futuro, para o mundo cruel e incerto dos assuntos adultos.

Desde que nascem, as crianças vivem em forte tensão intergeracional. No processo de reprodução interpretativa (CORSARO, 2011), formam o próprio *habitus* em interação criativa com as normas familiares e com as culturas infantis e adultas, nas relações sociais que estabelecem, em determinados campos (BOURDIEU, 2009), sob a grande diversidade de influências existentes. A mídia, a unidade escolar, o posto de saúde, etc. oferecem outras possibilidades de perspectiva que vão além daquelas apreendidas no lar e muitas vezes se opõem a elas. A criança hoje, num certo sentido, tem mais recursos de agência devido à quantidade e à variedade de informações a que está exposta. Todos esses fatores contribuem com a constituição das suas formas de resistência que se colocam na problematização das limitações de sua autonomia. Se a felicidade é um valor consensual, desejado e buscado por todos, é preciso reconhecer e aceitar que ela pode e deve ser vivida pela criança, no futuro, como adulto, e também no presente, como criança.

5. Considerações finais

É inócuo dizer que tudo é construção social, inclusive a natureza enquanto concepção humana. Porém, o sentimento de segurança constituído e estabelecido pelo nosso *habitus*, nas relações sociais contextualizadas e circunstancializadas, faz com que a atribuição do “estatuto de verdade” seja muitas vezes dado sem reflexão às coisas mais banais da vida cotidiana. É o caso da dominação tradicional (e legal-racional) dos adultos sobre as crianças. Ignorar o que as crianças têm a dizer, suas representações e seus pontos de vista, pode ser interpretado como

uma estratégia de manutenção da desigualdade intergeracional, legitimada através da manipulação do poder simbólico, que tem consequências decisivas sobre as outras formas de poder e que age sobre a percepção das próprias crianças a respeito dessa realidade, impondo barreiras à sua conscientização. Entretanto, a(s) infância(s) não são estados de integral subalternidade; ela(s) se colocam em posição de conflito. O crescente e alarmante número de casos de TDAH (Transtorno de Déficit de Atenção com Hiperatividade), por exemplo, pode ser entendido como um sinal das crianças de que a sociedade adulta colocada para a(s) infância(s) apresenta a todos contradições insustentáveis. Nesse mesmo sentido, variadas formas de reação, oposição, resistência e proposição de novos caminhos se manifestam sem a compreensão de suas motivações enquanto tais. Não precisamos dar voz às crianças, elas já a têm. Nós é que precisamos nos calar e ouvi-las.

As mesmas exigências atuais colocadas pelas e para as ciências sociais sobre o sujeito social (adulto) devem ser discutidas na compreensão da(s) infância(s). Não só os estudos específicos sobre as crianças devem invocar as suas singularidades, mas também os estudos sociais gerais, pois, assim como gênero, raça/cor, etnia, orientação sexual, classe social, etc. possuem especificidades que merecem ser reconhecidas e que influenciam no conjunto das relações sociais, a infância apresenta um fecundo potencial de contribuição para o entendimento da(s) humanidade(s). Muito aprendemos na antropologia com a diversidade cultural de pessoas (adultas) dos mais variados lugares do mundo. Faz-se, também, necessário aprender com as crianças daqui e de todos esses outros lugares.

Reconhecemos a parcialidade e os limites da abordagem aqui desenvolvida. Nossa justificativa se baseia na intenção em dar ênfase a uma forma ver alguns aspectos da relação entre adultos e crianças para estimular a produção de estudos mais complexos e completos sobre o tema. 🌀

NOTAS

* Graduando em Ciências Sociais pela Universidade do Federal de Minas Gerais (UFMG). Realizou essa pesquisa sob orientação da Professora Dra. Livia Maria Fraga Vieira e sua linha de pesquisa é Trabalho Docente na Educação Infantil. Atualmente, é bolsista da FAPEMIG. E-mail: ot.grama@gmail.com.br

[1] Entendido aqui como o reconhecimento das fronteiras que separam entidades como presentes/ausentes conforme o lugar de observação e a intenção.

[2] Fonte: “Annie Murphy Paul: *What we learn before we're born*”. Disponível em: http://www.ted.com/talks/annie_murphy_paul_what_we_learn_before_we_re_born.html (acessado em 28/10/2012)

[3] “From the close arenas of domestic space to the infinite horizons of cyberspace the boundaries are erected by a gerontocratic hegemony, policed by discipline and legitimized through ideologies of care, protection and privacy” (JENKS, 2005: 74).

[4] É preciso salientar que o contexto referido é aquele em que predomina as formas de estruturação socioculturais do chamado “mundo ocidental”. Outras sociedades, como as

ameríndias estudadas por Antonella Tassinari, em *Concepções indígenas de infância no Brasil* (2007), apresentam visões que não são adultocêntricas e que favorecem e estimulam a participação social plena e a autonomia das crianças.

[5] Proposta de política pública social da Secretaria de Assuntos Estratégicos (SAE) que procura incluir num único programa diversas ações de saúde e educação que envolvem as crianças de 0 a 3 anos de idade. Mais informações, disponíveis em: <http://www.sae.gov.br/primeirainfancia/ProgramaUnicoDeAtencaoIntegra-PrimeiraInfancia.pdf> (acessado em 28/10/2012)

[6] Ação, integrante do *Plano Brasil sem Miséria*, focalizada nas crianças de 0 a 6 anos de idade que vivem na extrema pobreza. Garante, junto ao *Programa Bolsa-Família*, uma renda mínima de 70 reais por membro da família, cuidado adicional à saúde da criança, ampliação do número de creches e melhoria das condições das já existentes. Mais informações, disponíveis em: www.jusbrasil.com.br/ (acessado em 28/10/2012)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. Espaço social e poder simbólico. In: _____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. Sobre o poder simbólico. In: _____. **O poder simbólico**. 7. ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2009.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. In: _____. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CORSARO, William A. **Sociologia da infância**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2011.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

JENKS, Chris. **Childhood**. London / New York: Routledge, 2005.

MARCHI, Rita de Cássia. Gênero, infância e relações de poder: interrogações epistemológicas. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 37, p. 387-406, jul./dez. 2011.

PROUT, Alan. Reconsiderando a nova sociologia da infância. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo: v. 40, n. 141, p. 729-750, set./dez. 2010.

QVORTRUP, Jens. A infância enquanto categoria estrutural. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 631-643, maio/ago. 2010a.

_____. A tentação da diversidade – e seus riscos. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 31, n. 113, p. 1121-1136, out./dez. 2010b.

_____. Infância e política. **Cadernos de Pesquisa**, v. 40, n. 141, p. 777-792, set./dez. 2010c.

_____. Nove teses sobre a “infância como um fenômeno social”. **Pro-Posições**, Campinas, v. 22, n. 1 (64), p. 199-211, jan./abr. 2011.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Imaginário e culturas da infância. **Cadernos de Educação**, Pelotas, v. 12, n. 21, p. 51-69, 2003.

_____. As Culturas da Infância nas Encruzilhadas da 2ª Modernidade. In: CERISARA, Ana Beatriz; SARMENTO, Manuel Jacinto (coords.). **Crianças e miúdos**: perspectivas sociopedagógicas sobre infância e educação. Porto: Asa, 2004.

SARMENTO, Manuel Jacinto; FERNANDES, Natália; TOMÁS, Catarina. Políticas públicas e participação infantil. **Educação, Sociedade & Culturas**, Braga, n. 25, p. 183-206, 2007.

SCOTT, James. Formas cotidianas da resistência camponesa. **Raízes**, Campina Grande, v. 21, n. 01, jan./jun. 2002.

TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. **Tellus**. Campo Grande, ano 7, n. 13, 2007.

ONU. **Convenção sobre os Direitos da Criança**. Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), 1989. Disponível em: http://www.unicef.org/brazil/pt/resources_10120.htm (acessado em 28/10/2012)

VAN VELSEN J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva**. v. 2, Brasília: UnB, 1999.

_____. Tipos de Dominação. In. BAGRA DA CRUZ, M. (org.). **Teorias Sociológicas: os fundadores e os clássicos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2004.

A BATALHA DOS DIREITOS AUTORAIS NO SÉCULO XXI

THE STRUGGLE OF COPYRIGHT IN THE 21ST CENTURY

*Guilherme de Oliveira Santos**

Cite este artigo: SANTOS, Guilherme de Oliveira. A batalha dos direitos autorais no século XXI. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.48-71, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a questão dos Direitos Autorais no contexto das contradições e ambivalências que marcam a chamada Era da Informação e do Conhecimento. Por meio da revisão de artigos acadêmicos e capítulos de livros, bem como entrevistas, textos e artigos de blogs e notícias de jornais, focalizaremos a proposta de reforma da Lei do Direito Autoral Brasileira (9.610/98), avançando na discussão acerca do acesso à cultura e ao conhecimento. Neste sentido, propõe-se mostrar de que maneira a questão dos Direitos Autorais transcende a dimensão puramente jurídica, conectando-se a uma realidade social e política mais ampla.

Abstract: This paper aims to analyze the copyright in the context of the contradictions and ambivalences which characterize the Information and Knowledge Age. Through the analysis of academic articles and book chapters, as well as interviews, texts and articles from blogs and newspaper news, we will focus on the proposal of change of the law which regulates the copyright in Brazil (*Lei nº 9.610/98*), approaching the discussion on culture and knowledge access. In order to reach that, we propose to show how copyright surpasses the purely legal dimension, connecting itself to a wider social and political reality.

Palavras-chave: Direitos Autorais, Reforma da Lei do Direito Autoral Brasileira (9.610/98), Acesso à cultura e ao conhecimento, Contradições contemporâneas.

Keywords: Copyright; Reformation of the Brazilian Copyright Law (9.610/98); Access to culture and knowledge; Contemporary contradictions.

1. Introdução

A revolução das Tecnologias da Informação e do Conhecimento (TIC) – com destaque para a emergência e consolidação da internet –, nos últimos vinte anos, teve grande impacto nas relações sociais, “nos padrões de geração, acumulação, e apropriação da riqueza e valor, assim como nas estruturas de poder, em diferentes esferas e escalas”. (ALBAGLI e MACIEL, 2011, p. 9). Alicerçada na difusão das novas tecnologias, a chamada Era da Informação e do Conhecimento é marcada por ambivalências e contradições, simbolizadas pelo paradoxo entre o compartilhamento e a circulação ampla da informação, de um lado, e concentração e privatização da informação e do conhecimento de outro [1].

Os Direitos Autorais são elementos fundamentais para compreender as tensões que marcam o cenário atual. Impactado pelo grande avanço das TIC, o Direito Autoral, atualmente, é objeto de debates, controvérsias e questionamentos em diferentes esferas sociais. De multinacionais a usuários, passando por artistas, legisladores, formuladores de políticas, acadêmicos e escritores, diversos atores estão empenhados em refletir sobre esta temática, propondo novas abordagens e buscando um equilíbrio entre o interesse privado de remuneração dos titulares de direitos autorais e o interesse público de acesso à cultura e ao conhecimento.

Devido à complexidade do objeto, é imperioso que se faça uma abordagem multidisciplinar [2]. Utilizando referências de diferentes áreas do conhecimento, este artigo pretende analisar a questão do Direito Autoral em uma perspectiva crítica, situando-o no contexto de contradições que marca a Sociedade da Informação. Tendo como foco a proposta da Reforma da Lei do Direito Autoral Brasileira (LDA), objetiva-se desenhar um amplo quadro do direito autoral na contemporaneidade.

A análise terá como base artigos acadêmicos e capítulos de livros, bem como entrevistas, textos e artigos de blogs e notícias de jornais - como complemento das referências -, tendo em vista que o tema é bastante recente e a produção acadêmica ainda é pequena.

Visto isso, em primeiro lugar, será feito um panorama do Direito Autoral no contexto da revolução tecnológica das últimas duas décadas. Recuperando suas raízes históricas e sua função social original, será mostrado como o Direito Autoral está sendo abordado atualmente, relacionando-o com questões como a função social da propriedade, o equilíbrio entre o interesse público e privado, e de que forma as exceções e limitações ao Direito Autoral desempenham papel fundamental no acesso à cultura e ao conhecimento.

Em seguida, entrar-se-á na análise da proposta de reformulação da Lei 9.610/98, que diz respeito ao Direito Autoral no Brasil. Recuperando a trajetória da proposta de Reforma da LDA, será possível identificar como este fato está inserido em um contexto global de reconfiguração normativa. Apresentando as principais mudanças propugnadas, torna-se possível identificar os principais atores envolvidos neste debate, explicitando os argumentos e interesses divergentes que permeiam esta tentativa de reforma. O acesso à cultura e ao conhecimento será considerado por meio do foco nas disputas entre atores sociais, institucionais e políticos específicos, envolvidos na reforma em questão.

Finalmente, propõe-se mostrar de que maneira a discussão acerca dos Direitos Autorais está conectada a uma realidade social e política complexa, transcendendo a dimensão puramente jurídica. Mostrando a convergência de interesses múltiplos, objetiva-se compreender os Direitos Autorais como um campo de disputa e de relações de poder e conceito chave para entender as “dialéticas contemporâneas” (ALBAGLI e MACIEL, 2009).

2. Direitos Autorais no mundo contemporâneo: um campo de batalha

Criados no século XVIII, os Direitos Autorais foram por dois séculos o elemento central no contrato social estabelecido entre autores e público (GRASSMUCK, 2010, p. 2). Referentes à proteção dos trabalhos de criação, ou seja, a autoria, esses Direitos possuem duas dimensões de proteção – a Moral e a Econômica ou patrimonial (MinC, 2006, p. 5). A primeira está relacionada ao direito da personalidade, portanto, não suscetível a avaliação pecuniária, enquanto a segunda, por seu turno, refere-se somente aos direitos de caráter patrimonial (BRANCO, 2007, p. 124).

As transformações ocorridas no século XX, como o advento da indústria cultural – baseada nos direitos autorais – e o desenvolvimento das Tecnologias de Informação e Conhecimento, culminando com o advento da internet, no último quartel do século, transformaram radicalmente o contexto social e cultural, reconfigurando as bases nas quais os Direitos Autorais se assentavam. Desse modo, considerando as particularidades da tecnologia digital, não é possível pensar na aplicação dos tradicionais conceitos do direito de autor sem uma adaptação à nova realidade (CARBONI, 2004). Mais ainda, a era digital intensificou a “guerra” entre tecnologia e *Copyright* (SIMON, 2000).

Isto ocorre porque as novas tecnologias permitem a interação entre os usuários, sem um controle central, transformando o compartilhamento de arquivos (textos, filmes, músicas, entre outros) em uma prática social bastante comum e simples. “Na rede, os bens imateriais, estão liberados de seus suportes físicos, podendo ser transferidos sem escassez e desgaste de seus originais.” (SILVEIRA, 2011, p. 266). Desse modo, na era do conhecimento, “a riqueza se desmaterializou, ou seja, os bens não materiais, intangíveis, são mais valiosos que os bens físicos.” (BRANCO, 2007, p. 122). Além disso, a revolução digital foi responsável pela mudança fundamental da base midiático-tecnológica de produção, distribuição e consumo de bens culturais. Assim, “sujeitos privados, cujas ações estavam até recentemente fora do escopo do direito autoral, podem agora ser produtores e distribuidores globais de trabalhos criativos.” (GRASSMUCK, 2010, p. 2).

A desmaterialização e a redução drástica dos custos de reprodução e circulação dos bens imateriais, conjugada com as práticas de copiar, reproduzir e alterar os mesmos, presentes no cotidiano das pessoas, através da rede mundial de computadores, criou uma dinâmica vigorosa de troca social que não segue os padrões do capitalismo clássico. Neste cenário, percebe-se uma grande dificuldade por parte das empresas produtoras de conteúdo, em lidar com a questão da propriedade. (BISCALCHIN e ALMEIDA, 2011, p. 645).

Portanto, as novas práticas sociais de produção, recombinação e distribuição de bens imateriais deflagrou uma crise para a “indústria do *copyright*” [3]. – intermediários que são titulares de Direitos Autorais – largamente afetada pelas práticas coletivas de compartilhamento nas redes digitais. Estes intermediários reagem movendo processos judiciais contra a remixagem de músicas, de textos e de filmes (SILVEIRA, 2011, p. 268).

Como mostra Volker Ralf Grassmuck (2010, p. 3):

Hoje há uma discrepância entre o direito autoral e a prática amplamente difundida do compartilhamento de arquivos. Até o momento, as tentativas de resolver essa discrepância foram direcionadas a medidas repressivas que buscaram conformar as práticas culturais à lei [...]. Nenhuma dessas medidas teve qualquer impacto mensurável sobre o compartilhamento de arquivos. Mas, ao invés de reconhecer a falha e de mudar a abordagem, a mesma lógica está produzindo formas cada vez mais extremistas de repressão.

E completa posteriormente:

Se a realidade cultural não pode ser conformada ao direito autoral, então o direito autoral deve ser adaptado à realidade: pela legalização do que não pode ser impedido de qualquer forma e, ao mesmo tempo, pela garantia de uma remuneração equitativa aos autores. (ibid, pg. 4).

Este quadro se torna mais complexo, quando nota-se que os vários tratados e convenções relativos a Direitos Autorais existentes no âmbito da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI) [4], tratam bens e serviços culturais como mercadorias comuns (MinC, 2006, p. 7). Esta arquitetura jurídica se torna um óbice à flexibilização do *copyright*, reforçando o caráter privado dos bens e serviços culturais [5], em detrimento de sua natureza coletiva.

Destarte, a questão central neste debate é como compatibilizar a proteção dos Direitos Autorais com as demandas coletivas de acesso à cultura e ao conhecimento, tarefa que se torna bastante árdua no ambiente digital.

Como observa Carboni (2004), no âmbito da internet, o direito autoral ainda não encontrou o justo balanceamento entre o interesse do indivíduo criador das obras e o do público que deseja dela fruir ou utilizá-la na composição de outras obras. Neste contexto, deve ser buscado um equilíbrio [6] entre a nobre função que o Direito Autoral possui de remunerar os autores por sua produção intelectual, de um lado, e de não servir como entrave para o desenvolvimento social e cultural e para as novas formas de criação possibilitadas pela tecnologia digital, de outro. (BRANCO, 2007; CARBONI, 2004).

A solução para esta equação entre Direitos Autorais e Direitos de Acesso – relativo ao direito dos membros da sociedade de terem livre acesso à cultura, à informação e ao conhecimento sem necessidade de remuneração – está nas exceções e limitações ao Direito Autoral ou no *fair use* [7] (MinC, 2006, p. 9). Segundo Mizukami; Lemos; Magrani & Souza (2008), exceções e limitações são amplamente reconhecidas como parte essencial para balancear os interesses públicos e privados, além de peça chave para lidar com os desafios

colocados pelas novas tecnologias [8]. Dentre este conjunto de exceções e limitações, estão: a permissão da cópia privada das obras para uso educacional - sem fins comerciais ou lucrativos -, a organização de gestão coletiva de direitos, o licenciamento coletivo estendido (ver GRASSMUCK, 2010) e as licenças flexíveis como *Creative Commons* [9].

Desse modo, a proposta é que haja a convivência de diversas possibilidades, a partir da estrutura livre criada para a Internet. Deve-se perseguir a coexistência do modelo de controle da propriedade intelectual existente e um modelo alternativo – através de exceções e limitações aos Direitos Autorais – que se aproprie das facilidades do meio eletrônico, a fim de estimular a criação colaborativa de conteúdos. (BISCALCHIN e ALMEIDA, 2011, p. 647).

Este é o panorama atual dos Direitos Autorais. Em linhas gerais, o impacto das TIC, e principalmente da internet, resignificou a função da propriedade intelectual, trazendo novos desafios para esta questão. O balanceamento de interesses público e privado, em que se busca remunerar o autor, e garantir o acesso à cultura e ao conhecimento é a preocupação central de artistas, legisladores, formuladores de políticas e cidadãos. Enquanto, os grandes conglomerados econômicos ligados ao *copyright* tentam manter a todo custo o monopólio da cultura e do conhecimento, através do recrudescimento das leis de propriedade intelectual e do desenvolvimento de novas formas de poder político econômico e cultural, emergem “novas práticas sociais de “desintermediação e recombinação” ante o desenvolvimento de redes digitais, gerando uma crise na lógica tradicional do *copyright*” (SILVEIRA, 2011, *apud*, ALBAGLI e MACIEL, 2011, p. 20).

Os elementos até aqui expostos nos darão subsídio para analisar criticamente o processo de Reforma da Lei do Direito Autoral Brasileira (9.610/98), permeado pelas contradições e ambivalências contemporâneas.

3. Reforma da Lei do Direito Autoral (LDA): a arena de conflitos brasileira

É consenso, entre especialistas, que a Lei Autoral brasileira (LDA) é uma das mais rígidas (e injustas) do mundo, por seu grande número de restrições e limitações, o que não possibilita um equilíbrio entre os direitos dos autores, o dos intermediários (editoras e gravadoras) e o interesse público de acesso ao conhecimento e à cultura. Além de ser uma das mais restritivas em relação ao direito do consumidor ao acesso a bens e serviços culturais [10], a LDA não permite cópias privadas, não prevê exceções para usos educacionais das obras, para a preservação do patrimônio cultural [11], para a garantia de acessibilidade, e está completamente defasada em relação aos novos modelos digitais.

Grosso modo, a Lei Autoral brasileira não promove um equilíbrio entre interesse público e privado, e está muito aquém do necessário para que o direito humano à cultura – e consequentemente o direito humano à educação, à liberdade de expressão e aos demais a que nos referimos anteriormente – seja efetivado (BRANCO, 2007, p. 137). Além disso, considerando as mudanças tecnológicas dos últimos vinte anos, a lista de exceções e limitações

está bastante antiquada (MIZUKAMI et al., 2008, p. 79). Agrega-se ao cenário descrito acima a constatação que:

[...] tanto ações no mundo online, como replicar textos já publicados em outro site, salvar e usar imagens disponíveis na rede, mandar um vídeo para sites de notícias, baixar música na Internet, gravar o conteúdo do CD que você comprou no seu MP3, como ações no âmbito off-line, como tirar xerox de trechos de livros para estudar, podem ensejar um conflito com as normas de direito autoral vigentes. Consequentemente, uma grande parte da população infringe a lei diariamente, provocando um descompasso entre Lei e Sociedade. (MACIEL e MONCAU, 2010).

“Diante deste quadro, dois caminhos são possíveis: a modificação da lei, para que se encontre em consonância com as mudanças sociais ou o recrudescimento da aplicação da norma, restringindo o campo de ação da sociedade e obrigando-a a modificar sua conduta.” (idem).

No Brasil, o caminho escolhido foi o da reforma – que se insere num movimento mundial de revisão de leis que, com a internet, foram ficando caducas. Nas seções a seguir, mostrar-se-á como este processo foi bastante conflituoso, marcado por contradições e divergências de interesses. Não obstante, foi um processo bastante democrático, porque promoveu um debate entre amplos setores da sociedade, visto que o Ministério da Cultura (MinC), além de realizar diversos estudos sobre o assunto e promover fóruns de discussão, disponibilizou um blog oficial [12], que serviu de plataforma para a realização de uma consulta pública na qual a proposta de anteprojeto esteve sujeita a críticas e sugestões de qualquer pessoa, inclusive entidades atuantes no setor.

Dessa forma, a proposta de mudança na legislação tornou-se uma produção colaborativa entre Estado e Sociedade. A descrição detalhada de todo o processo ultrapassa o escopo deste artigo, mas vale ressaltar que a Reforma ainda não foi concluída, devido a questões políticas, sociais e econômicas, que serão discutidas posteriormente.

A seguir será apresentada uma linha do tempo com os principais fatos na trajetória da Reforma da Lei 9.610/98 – que oferece um panorama geral do processo:

1998: Em fevereiro de 1998 foi aprovado o Projeto de Lei do Senado nº 249, de 1989, dando origem à Lei nº 9.610/98, que atualmente regula “*direitos de autor e os que lhes são conexos*” no Brasil.

2003: Em janeiro de 2003, Gilberto Gil assume o Ministério da Cultura.

2004-2005: Em julho de 2004, o Ministério da Cultura promoveu um concurso cultural e, em maio de 2005, escolheu quatro monografias sobre direitos autorais.

2006: Em 2006, as monografias selecionadas no concurso cultural foram reunidas em um Caderno de Política Cultural sobre Direito Autoral.

No mesmo ano, em novembro, o Ministério Publica publicou o estudo “Direitos Autorais, Acesso à Cultura e Novas Tecnologias: Desafios em Evolução à Diversidade Cultural”, em parceria com a Rede Internacional de Políticas Culturais – RIPC.

2007: Em dezembro de 2007 o Ministério da Cultura lançou o Fórum Nacional de Direito Autoral (FNDA), para levantar a discussão com a sociedade.

2008: O FNDA promove seminários e reuniões para debater os aspectos problemáticos do direito autoral no Brasil.

Em agosto, Juca Ferreira assume o Ministério da Cultura, após a saída de Gilberto Gil.

2009: Em novembro de 2009, durante o III Congresso de Direito de Autor e Interesse Público, o Ministério da Cultura apresentou uma primeira versão de suas sugestões para alterar a Lei de Direito Autoral.

2010: Entre junho e agosto de 2010 um blog oficial do Ministério da Cultura serviu de plataforma para a realização de uma “Consulta Pública para revisão da atual Lei de Direitos Autorais (Lei 9.610/98)”, na qual a proposta de anteprojeto esteve sujeita a críticas e sugestões de qualquer pessoa, inclusive entidades atuantes no setor.

Encerrado o debate pela Internet, coube ao Ministério da Cultura analisar as milhares de contribuições e reformular a proposta de anteprojeto de lei.

Em 23 de dezembro o texto final do anteprojeto proposto pelo Ministério foi encaminhado à Casa Civil.

2011: Em janeiro de 2011, Ana Buarque de Hollanda assume o Ministério da Cultura.

Em função da mudança na gestão, o anteprojeto de revisão da Lei de Direito Autoral retornou da Casa Civil, para ser assinado pela nova Ministra.

2012: o projeto ainda continua parado no Ministério da Cultura, apesar das pressões de parte da sociedade civil.

Fonte: <http://hiperficie.wordpress.com/2011/03/02/trajetoria-da-reforma-da-lei-de-direito-autoral/> (2011)

Esta linha do tempo demonstra como o processo de reforma da LDA é longo e complexo, mobilizando diferentes atores sociais e políticos. Mesmo sabendo que este processo ainda não foi concluído e, portanto, a legislação permanece inalterada, serão consideradas – para fins analíticos – as principais mudanças propostas no anteprojeto que foi colocado em consulta pública em meados de 2010. Através das mesmas, será possível ter uma noção geral das principais questões postas em discussão, e também, identificar quais atores sociais se mobilizaram em torno desta proposta de reforma, bem como seus interesses – muitas vezes divergentes – no sentido de ampliar o debate acerca da propriedade intelectual na era digital, e do acesso à cultura e ao conhecimento.

Principais mudanças propostas na modernização da legislação:

- **O que muda para o Autor:**

Maior controle da própria obra: o novo texto torna explícito o conceito de licença (autorização para uso sem transferência de titularidade). No caso dos contratos de edição, necessários para exploração comercial das obras, não serão admitidas cláusulas de cessão de direitos. A cessão de direitos terá de ser feita em contrato específico para isso.

Prazo de proteção das obras: continua de 70 anos. Nas obras coletivas, será de 70 anos a partir de sua publicação.

Supervisão das entidades de gestão coletiva: associações de todas as categorias e o

escritório central de arrecadação e distribuição de direitos de execução musical devem buscar eficiência operacional, por meio da redução dos custos administrativos e dos prazos de distribuição dos valores aos titulares de direitos; dar publicidade de todos os atos da instituição, particularmente os de arrecadação e distribuição. Elas terão ainda de manter atualizados e disponíveis o relatório anual de suas atividades; o balanço anual completo, com os valores globais recebidos e repassados; e o relatório anual de auditoria externa de suas contas. Esta supervisão se materializará com a criação do Instituto Brasileiro do Direito Autoral (IBDA), órgão público destinado a fiscalizar e dar transparência à atuação das entidades arrecadoras.

Instância para resolução de conflitos: será criada uma instância voluntária de resolução de conflitos no âmbito do Ministério da Cultura. Hoje, conflitos relacionados aos direitos autorais só podem ser resolvidos na justiça comum.

- **O que muda para os cidadãos:**

Acesso à cultura e ao conhecimento: haverá novas permissões para uso de obras sem necessidade de pagamento ou autorização. Entre elas: para fins didáticos; cineclubes passam a ter permissão para exibirem filmes quando não haja cobrança de ingressos; adaptar e reproduzir, sem finalidade comercial, obras em formato acessível para pessoas com deficiência.

Reprodução de obra esgotada: está permitida a reprodução, sem finalidade comercial, das obras com a última publicação esgotada e também que não têm estoque disponível para venda.

Reprografia de livros: haverá incentivo para autores e editoras disponibilizarem suas obras para reprodução por serviços reprográficos comerciais, como as copiadoras das universidades. Cria-se para isso a exigência de que haja o licenciamento das obras com a garantia de pagamento de uma retribuição a autores e editores.

Cópias para usos privados: autorizadas as cópias para utilização individual e não comercial das obras. Por exemplo, as cópias de segurança (backup); as feitas para tornar o conteúdo perceptível em outro tipo de equipamento, isto é, para fins de portabilidade e interoperabilidade de arquivos digitais. Medidas tecnológicas de proteção (dispositivos que impedem cópias) não poderão bloquear esses atos.

Segurança para o patrimônio histórico e cultural: instituições que cuidam desse patrimônio poderão fazer reproduções necessárias à conservação, preservação e arquivamento de seu acervo e permitir o acesso a essas obras em suas redes internas de informática. Não se trata de colocar as obras disponíveis na internet para acesso livre.

- **O que muda para os investidores:**

Punição para quem paga jabá: o pagamento a rádios e televisões para que aumentem a execução de certas músicas será alvo de punição, caracterizada como infração à ordem econômica e ao direito de acesso à diversidade cultural.

Permissão para explorar obras de acesso restrito: passam a ter a possibilidade de pedir uma autorização para comercializar obras que estejam inacessíveis ou com acesso restrito. Para isso, devem solicitar ao Estado a licença não voluntária da obra.

Estímulo a novos modelos de negócios no ambiente digital: prevê claramente direitos em redes digitais, definindo a modalidade de uso interativo de obras e a quem cabe sua titularidade. As mudanças no texto darão mais segurança para que os titulares se organizem para exercerem seus direitos e melhorarão a relação entre autores, usuários, consumidores e investidores.

Fonte: Comunicação Social/ MinC, 2010. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/2010/06/14/lei-do-direito-autoral/>

Esta lista de mudanças proveniente do Ministério da Cultura engendrou reações diversas entre os atores mobilizados em torno desta temática. No âmbito acadêmico, era consenso que o balanço geral da mudança – representada pelas propostas acima – era positivo. Analisando as propostas, Pablo Ortellado, do Grupo de Pesquisa em Políticas Públicas para o

Acesso à Informação da USP (Gpopai-USP) [13], e Marília Maciel, do Centro de Tecnologia e Sociedade da FGV-Rio (CTS-FGV) [14], concordavam que as mesmas tornariam a lei atual muito mais avançada e adequada, tanto em relação ao ambiente digital, quanto a respeito do acesso à cultura e ao conhecimento, por garantir dentre outras coisas: a permissão da cópia privada, exceções para fins educacionais e culturais, a reprodução de obra esgotada, a segurança do patrimônio histórico e cultural e o estímulo a novos modelos de negócio no ambiente digital. Ambos acreditavam que com a aprovação da reforma, o Brasil se tornaria líder na discussão sobre Direitos Autorais no mundo.

Entretanto, os especialistas apontam alguns problemas. Um deles refere-se ao prazo de proteção do Direito Autoral, que permaneceria em setenta anos. Este é considerado muito longo, visto que as convenções internacionais só obrigam cinquenta. O outro está ligado à questão do compartilhamento de arquivos ponto a ponto (P2P). Tratando-se atualmente de um fenômeno de massa, praticado por mais de 50% dos usuários da internet (GRASSMUCK, 2010, p. 3), o P2P é uma realidade social concreta e precisa ser abordado. A proposta de reforma, não trata desta questão, o que mantém mais da metade dos usuários da ilegalidade. Entretanto, é preciso ter em mente, que as medidas de repressão, para lidar com a questão, difundidas em todo mundo, não surtiram efeito. A resposta estaria na exceção do direito autoral com uma remuneração coletiva. (idem).

Em uma perspectiva social mais ampla – como qualquer tema político relevante – essas propostas tiveram impactos diferenciados, gerando reações variadas entre diversos atores, dentre estes: artistas, movimentos sociais, organizações da sociedade civil, escritores, acadêmicos, multinacionais, associações, entidades arrecadadores de direitos autorais, etc. Com algumas nuances, houve uma polarização entre quem era a favor e quem era contra a reforma. Porém, não podemos adotar uma visão reducionista, visto que a realidade é complexa e multifacetada, o que significa que nenhum grupo era totalmente pró ou totalmente contra a reforma em si. Ou seja, a partir dos seus “lugares sociais”, os múltiplos atores produziram interpretações singulares das proposições, com intuito de contemplar seus próprios interesses, gerando uma gama de posições acerca do tema.

4. ECAD, associações, multinacionais e artistas: o “front” da cultura

O Escritório Central de Arrecadação e Distribuição (ECAD) [15] é uma sociedade civil, de natureza privada, instituída pela Lei Federal nº 5.988/73 e mantida pela atual Lei de Direitos Autorais brasileira – 9.610/98. Responsável pela gestão coletiva de direitos, o ECAD, possui o monopólio – garantido por lei – para realizar a arrecadação e a distribuição de direitos autorais decorrentes da execução pública de músicas nacionais e estrangeiras. Entretanto, diferindo da grande maioria dos países, atualmente, no Brasil, não há nenhuma regulamentação estatal [16] na arrecadação e distribuição dos valores que os autores devem receber pela execução de suas obras em espaços públicos.

Como toda instituição, o ECAD não é um órgão monolítico, mas um corpo vivo permeado por disputas de interesses internamente. Dentre as nove associações que

administram o ECAD, duas comandam praticamente sozinhas o processo de arrecadação e distribuição: a Associação Brasileira de Música e Arte (Abramus) e a União Brasileira de Compositores (UBC), que juntas têm 29 dos 37 votos da assembleia decisória (78,4%).

Por outro lado, três associações não têm direito a voto e não participam das reuniões, relegadas à condição de “administradas”. Somado a isso, temos que em 2010 foram beneficiados 87.500 artistas, de um total de mais de 350 mil filiados (75% dos autores, portanto, não receberam nada), sendo que das obras contempladas, quase um quarto são estrangeiras.

Esta concentração de poder e recursos foi construída ao longo do tempo. Em linhas gerais, ocorre que:

No passado, para se estabelecer o voto societário, havia três critérios: número de associados, representatividade do repertório e recebimento econômico. Com o tempo, apenas o último prevaleceu. A sociedade que arrecadar mais em um ano vai mandar mais no ano seguinte. E atualmente, a UBC e a Abramus arrecadam, juntas, quase 80% do total. (UCHOAS, 2011).

Para entender esta situação, precisamos considerar que o crescimento destas duas associações está relacionado à migração de gravadoras e editoras para ambas. Enquanto a Abramus é composta pelas multinacionais Warner, Universal e EMI – esta última, uma das maiores do planeta, – a UBC tem a Sony como um dos seus membros. Através do pagamento de direitos conexos (referentes ao intérprete), os interesses dessas grandes empresas são contemplados, através do controle do ECAD. O repertório da UBC, por exemplo, é composto com mais de 50% de músicas estrangeiras.

Daniel Campello, advogado que atua em defesa de autores prejudicados pelo sistema, nos oferece um resumo da questão:

O sistema ECAD se fortaleceu no início dos anos 2000, com o início da queda do mercado do disco no Brasil. A partir de então, as gravadoras e editoras major–multinacionais que controlam a maior fatia do mercado da música no Brasil – passaram a tomar assentos nas associações que compõem o ECAD. Dessa forma, o sistema que, em tese, seria gerido pelos próprios autores e intérpretes, na verdade tem como as principais cabeças de comando pessoas que trabalharam, ou ainda trabalham, para as gravadoras e editoras multinacionais. Assim, o sistema é pautado por uma distribuição do dinheiro muito concentrada nos artistas dessas multinacionais, dando a elas uma fatia muito grande do que se arrecada. (BRASIL DE FATO, 2011).

Para entender melhor esta concentração de recursos gerada pela distribuição precisamos considerar outro elemento chave de todo este processo: a distribuição por amostragem. Leandro Uchoas (2011), em reportagem para o Brasil de Fato, explicita de forma concisa a questão:

Algumas atividades, como a de música ao vivo, por exemplo, obedecem a um padrão indireto de distribuição de recursos. Funciona assim: a casa de shows arrecada dinheiro para o caixa do ECAD. Quando o órgão vai distribuir esse recurso, o faz por amostragem, ranqueando as principais músicas que tocam no rádio e na TV.

A consequência é que muitos músicos tocam nos bares e nas casas de shows e pagam,

mas quem vai receber é aquele que toca na rádio. Os artistas que compram espaço nos veículos (o famoso “jabá”) saem favorecidos, bem como os músicos consagrados, porque são amplamente contemplados no rádio e na TV.

O ECAD só paga as 950 músicas mais tocadas (600 do ranking do rádio, 350 do da televisão). Das academias de ginástica aos motéis, a distribuição é feita por amostragem. Este sistema favorece a concentração de renda de alguns autores e prejudica o artista que está começando. (BRASIL DE FATO, 2011).

Fonte: <http://www.brasildefato.com.br/node/6252>

O quadro exposto acima explicita a correlação de forças presente no cenário musical. Esta dinâmica de disputas de interesses refletiu-se na reação das propostas do MinC para a reforma da Lei Rouanet (LDA), como a punição para quem paga o jabá, a permissão das cópias privadas, a cessão de direitos e o estímulo a novos modelos de negócio no ambiente digital. No entanto, a proposta que gerou mais polêmica foi a criação do Instituto Brasileiro de Direito Autoral (IBDA), com objetivo de fiscalizar e supervisionar as entidades arrecadoras, dentre elas o ECAD.

As associações com maior poder no órgão – como a Abramus e a UBC – ao lado de artistas consagrados, interessados em manter o *status quo*, reuniram-se e criaram o Comitê Nacional de Cultura e Direitos Autorais (CNCDA), com objetivo de combater a reforma. Sob a alegação de que a lei de direito autoral não carece de adaptação às práticas sociais, mas sim de mais dura executoriedade, sobretudo face ao âmbito digital, o movimento capitaneado por artistas de grande repercussão como Caetano Veloso, Danilo Caymmi e Tom Zé, e pelo presidente da Abramus, o advogado Roberto Corrêa de Mello, tem como alvo central o novo órgão de fiscalização e supervisão das entidades de gestão coletiva.

O principal argumento destes atores é que a criação deste órgão representaria um “intervencionismo” estatal sobre a arrecadação e distribuição. Em outras palavras, ocorreria uma “estatização” da arrecadação. Segundo o manifesto do CNCDA [17], a maior participação do Estado, supervisionando o sistema de arrecadação coletiva levaria a um dirigismo estatal sobre a cultura e criaria mecanismos de controle da produção intelectual, despojando os titulares de sua razão de viver. O espírito do movimento pode ser resumido em duas declarações:

“Querem estatizar a arrecadação. Meu pai foi fundador de sociedade de direito autoral. É um mercado que se equilibra sozinho. Se houver pendências, podemos resolvê-las na Justiça.” (Danilo Caymmi, Folha de São Paulo, 2010).

“O que a gente vê é uma voracidade danada do Estado de entrar no negócio do direito privado. Tudo pelo que a gente lutou durante 30 anos cai por terra. Porque tudo que era nitidamente antropocêntrico, de direito privado, está sofrendo uma ingerência, como se isso fosse público.” (Roberto Corrêa de Mello, presidente da Abramus, O Estado de São Paulo, 2010).

Estes argumentos – de cunho neoliberal – coadunam-se com os interesses destes atores, que lutam para defender suas posições. Composto por uma rede de relações sociais que agregam artistas consagrados, associações, editoras e gravadoras multinacionais (intermediários), este

movimento defende um controle mais rígido sobre os direitos autorais, principalmente na internet, combatendo a reforma com veemência. Por trás destes argumentos, estão interesses econômicos poderosos, simbolizados pela indústria cultural, e também pelos “medalhões” – um número reduzido de artistas renomados vinculados às grandes gravadoras.

No polo oposto, muitos artistas e músicos – fora do circuito das grandes gravadoras – começam a se “aproveitar do caráter democrático das novas tecnologias para desenvolver novos modelos de negócio a partir do compartilhamento, desvincilhando-se de intermediários para dialogar diretamente com o público” (MACIEL e MONCAU, 2010). Outrossim, estes artistas visualizam a lei de direito autoral e o sistema de arrecadação como ultrapassado e equivocado e consideram o ECAD uma “caixa-preta”, devido à “falta de transparência, democracia interna e equidade na distribuição dos resultados a seus membros” (GRASSMUCK, 2010, p. 15).

No meio da polarização entre as visões de que “sem artista não há arte” e “sem público não há arte”, que divide artistas e usuários, cerca de duas centenas de músicos brasileiros, dentre eles Tim Rescala, Ivan Lins, Fernanda Abreu e Lenine e suas entidades representativas, como o Fórum Nacional da Música e a Associação Brasileira da Música Independente, lançaram um manifesto que reivindica uma “terceira via” para o entendimento dos direitos de autor (PAVAM, 2011). O manifesto defendia uma proposta conciliadora que deveria “preservar fundamentos conquistados durante anos de trabalho da classe autoral e também incluir a nova cultura de acesso e consumo de bens culturais.” Ou seja, balancear os interesses de artistas e usuários. A questão central do movimento é expressa nos seguintes termos:

Como a sociedade pode tornar as obras culturais disponíveis para o maior público possível, a preços acessíveis e, ao mesmo tempo, assegurar uma existência econômica digna aos criadores e intérpretes e aos parceiros de negócios que os ajudam a navegar no sistema econômico? Uma resposta adequada virá de “uma combinação de leis, infraestrutura, mudança cultural, colaboração institucional e melhores modelos de negócio”, ou seja, será fruto de um pacto entre diversos setores da sociedade. (ARRANJO BRASIL MÚSICA, 2011).

Para atingir tal objetivo, o manifesto traz algumas demandas principais. Dentre elas podemos destacar:

1. Defesa do Direito Autoral

“Entendemos ser fundamental a preservação do direito autoral – inclusive no ambiente digital. É urgente a criação de mecanismos para remuneração do autor na Internet com o estudo de novas possibilidades de arrecadação no meio digital. Nesse sentido, a meta é uma política que, sem criminalizar o usuário, garanta a remuneração dos criadores e seus parceiros de negócios. Defendemos igualmente maior rigor com rádios e TVs inadimplentes.”

2. Associações de Titulares de Direitos Autorais democráticas e representativas

“As Associações precisam aprimorar seus mecanismos de decisão, envolver todos os autores e titulares em um ambiente democrático para garantir sua legitimidade mediante representação real e efetiva. Através do uso da tecnologia, as Associações devem modernizar a comunicação com autores e titulares, mostrar transparência, simplicidade e eficiência.”

3. Aprimoramento Tecnológico e Transparência do ECAD

“Defendemos o fortalecimento e a evolução do ECAD através da modernização e informatização

total do sistema de gestão coletiva tanto no mundo real quanto digital. É fundamental a simplificação dos critérios de arrecadação e distribuição com transparência total.”

4. Criação de um Órgão Autônomo de Regulação do ECAD

“Criação de um órgão – cuja composição precisa ser cuidadosamente estudada – que promova a mediação de interesses, a transparência na gestão coletiva, além da fiscalização e regulação do sistema de arrecadação e distribuição de Direitos Autorais no Brasil.”

Fonte: <http://brasilmusica.com.br/site/destaque/terceira-via/>

Por meio das bandeiras defendidas por este grupo de artistas, percebe-se que não há uma luta contra o ECAD. Pelo contrário, o órgão é visto como conquista da classe artística e pensado como uma arena de disputas de poder e interesses. Dessa maneira, o Arranjo Brasil Musical (3ª via) pretende democratizar o ECAD, exigindo transparência e simplicidade e eficiência. A legitimidade da instituição deve ser garantida pelo aprimoramento dos seus mecanismos de decisão – que devem envolver todos os autores e titulares – juntamente com a criação de um órgão para supervisionar e fiscalizar o sistema de arrecadação e distribuição de Direitos Autorais – posição antagônica em relação à CNCDA.

Outra dimensão importante é a defesa do Direito Autoral para remunerar o artista, entretanto, visto sob uma ótica completamente diferenciada do movimento liderado por Danilo Caymmi. Sem a criminalização do usuário, os músicos liderados por Tim Rescala, entendem como urgente a criação de mecanismos para remunerar o autor na internet “com o estudo de novas possibilidades de arrecadação no meio digital”. Este fato, conjugado com a modernização e informatização do sistema de arrecadação e distribuição do ECAD, contraria o sistema por amostragem. Ambos podem se tornar um mecanismo vigoroso de distribuição de Direitos Autorais, atingindo um universo muito maior de artistas, músicos, compositores e intérpretes, estimulando, por conseguinte, uma rede ampla de criação e a diversidade cultural.

Em consonância com a maioria das propostas do MinC para reformar a Lei Rouanet, a 3ª via para o entendimento do Direito Autoral defende os interesses dos artistas – fora do *mainstream* das gravadoras – e tenta equilibrá-los com os interesses dos usuários e consumidores de bens culturais, sobretudo no ambiente digital, através de novos mecanismos de remuneração e novos modelos de negócio.

5. ABDR, estudantes e professores universitários, e donos de fotocópias: o “front” do conhecimento

A Associação Brasileira de Direito Reprográficos (ABDR) [18] reúne algumas das mais importantes editoras de livros didáticos e técnicos do país e empenha-se no combate ao que denomina de pirataria editorial. Entretanto, a fotocópia é uma atividade bastante comum e difundida em todas as universidades brasileiras, o que contraria a atual legislação, e sob o ponto de vista da ABDR configura-se como pirataria.

Na proposta do MinC para reformar a lei, a reprografia possui um capítulo especial. Tendo em vista que na atual legislação só é permitida a cópia de “pequenos trechos”, sem especificar o tamanho, a legislação abre brechas para interpretações. No entanto, o que ocorre realmente nas universidades do país é “a proliferação de copiadoras, que pagam apenas taxas

mensais para a permissão do uso do espaço e da utilização desse tipo de serviço pelos estudantes que, na maioria das vezes, copiam obras inteiras e não apenas parte.” (ESPÍNDOLA, 2010). Portanto, o objetivo é tornar a legislação clara e legalizar esta prática social tão habitual.

Para tanto, haveria no novo texto da lei um dispositivo que serviria como incentivo aos autores e às editoras para disponibilizarem suas obras para reprodução por serviços reprográficos comerciais, como as copiadoras das universidades. Porém, neste capítulo também estaria prevista a exigência do licenciamento das obras para a cópia, com a garantia do pagamento de uma retribuição a autores e editores. A proposta é que fossem criadas associações de gestão coletiva de direitos, reunindo autores e editores, a fim de arrecadar os valores referentes aos direitos autorais.

Logicamente, esta proposta gerou um cabo de guerra. Enquanto os professores e estudantes universitários, bem como um bom número de autores e alguns editores, estão a favor da mudança sugerida, a ABDR se colocou inteiramente contrária, posição expressa na afirmação do consultor jurídico da Associação, Dalton Morato: “Essa proposta de alteração representa a evolução do retrocesso.” (O Estado de São Paulo, 2010).

Uma questão se coloca: quais são os interesses e dinâmicas sociais que sustentam estas posições?

Mizukami et al. (2008) nos oferecem um panorama bastante completo da problemática, na seção “*Photocopying and access to scholarship*” do capítulo “*Exceptions and limitations to copyright in Brazil: a call for reform*”.

Os autores explicitam o conflito entre a ABDR e os professores e estudantes universitários, mostrando que a Associação não se contenta com a atual lista de limitações - que já é bastante restrita - e tem sistematicamente feito más interpretações das exceções aos direitos autorais, no sentido de desencorajar até mesmo os usos, previstos em lei, de materiais protegidos por *copyright*. Como consequência, há um grande prejuízo no acesso ao conhecimento acadêmico no ensino superior brasileiro.

A partir desta constatação, a explanação segue mostrando que as instituições de ensino superior do país não possuem uma clara política no que tange à questão das cópias de livros. Contudo, defendem que, na prática, a reprodução não licenciada de materiais protegidos por direitos autorais – cópias de livros, capítulos, manuais e até mesmo livros inteiros – é essencial para a vida acadêmica. Os professores disponibilizam seus próprios materiais em serviços de fotocópias, incluindo toda a bibliografia obrigatória e complementar de seus cursos. Esse material é copiado pelos alunos, sem a autorização prévia dos titulares de direitos.

Segundo Mizukami et al. (2008), esta prática profundamente enraizada na cultura acadêmica, não deriva somente da conveniência proporcionada pelos serviços reprográficos, mas também de fatores e demandas específicas do contexto nacional. Por exemplo, os altos preços dos livros no Brasil, a maioria das coleções das bibliotecas acadêmicas são inadequadas

e, finalmente, a bibliografia requerida contém geralmente livros com edição esgotada, estrangeiros, ou muito difíceis de serem encontrados.

Para reforçar o argumento, os autores citam o estudo feito pelo Instituto Brasileiro de Defesa do Consumidor (IDEC) em 2008, que calculou o custo médio da bibliografia obrigatória no primeiro ano dos principais cursos de Direito, Administração e Economia, em instituições públicas e privadas no Rio de Janeiro e em São Paulo. Segundo os números do IDEC, o custo médio da bibliografia para um calouro era de R\$ 2.578,46 nas instituições públicas e R\$ 3.907,89 nas privadas. Entretanto, estes valores só levam em conta os livros encontrados em livrarias, visto que mais de um terço da bibliografia nas instituições pesquisadas era de livros com edição esgotada.

Dessa maneira, em relação ao salário mínimo nacional, é inviável para um grande número de estudantes comprar toda a bibliografia necessária. Somado a isso, temos que a média dos preços de livros no país, em relação ao PIB per capita, é uma das maiores do mundo, o que explica a carência de livrarias em todo Brasil. A pesquisa do IDEC também revelou que as bibliotecas não são uma boa alternativa para os estudantes. Na avaliação das coleções de todas as instituições envolvidas, os resultados foram: não mais de 6 livros para cada 100 estudantes nas instituições públicas e não mais de 8 nas privadas.

Este cenário se torna mais complexo a partir da constatação de que pagar uma taxa para a reprodução autorizada de obras impressas também não é uma opção para professores e estudantes brasileiros. Como explicitam os autores, a ABDR é a única organização de direitos reprográficos do país e a mesma recusa estabelecer um sistema de licenciamento para a cópia acadêmica. E, além disso, desde 2004, a ABDR ainda revogou a pequena licença que era autorizada anteriormente. Para completar, a Associação iniciou uma campanha extremamente agressiva, através da lei e da mídia, contra a “pirataria editorial”, pregando que os livros deveriam ser comprados ou – em último caso – alugados nas bibliotecas. Em linhas gerais,

ABDR has turned into a copyright enforcement association, pushing forward a business model that restricts itself to sales of hard-copy books backed by threats of criminal litigation. (MIZUKAMI, et al., 2008, p. 90).

Seguindo neste prisma de análise, os autores mostram que a ameaça, na verdade, é um elemento crucial do modelo de negócios da ABDR para a indústria editorial. A Associação desencadeou uma intensa fiscalização que resultou em uma série de ações policiais nas universidades e contra os donos de fotocópias [19], levando ao fechamento desses serviços nas universidades e a processos judiciais contra as mesmas. Este processo evidencia a estratégia capitaneada pela ABDR, que busca intimidar os donos de fotocópias, inculcando nestes uma paranoia em relação às suas atividades cotidianas (idem).

Considerando este complexo quadro descrito até o momento, percebemos que a questão central é o choque entre o interesse privado – das editoras e autores –, defendido pela ABDR, e o interesse público de acesso ao conhecimento e à educação. O descompasso entre a legislação e

a sociedade – além das múltiplas interpretações que a lei possui – mostra que a disputa não se restringe somente à dimensão jurídica, mas envolve uma densa teia de interesses sociais, econômicos e políticos. Esta perspectiva fica ainda mais clara na explanação de Eleonora Rigotti (2010):

O setor editorial é muito beneficiado por recursos públicos, seja por meio de imunidade de tributos e não incidência de contribuições, seja pelo financiamento direto na produção de conteúdos, com o pagamento de cientistas ou bolsistas em regime de dedicação integral, seja pelo financiamento de editoras universitárias públicas. Se faz necessário, portanto uma contrapartida para a sociedade que o financia.

Neste ponto de vista, a proposta de reforma da Lei 9.610/98, que prevê a livre reprodução das obras, sem restrições de tamanho, autor ou editor, para fins educacionais, apresenta-se como um instrumento fundamental para assegurar o acesso e a difusão dos conhecimentos didático e científico, reconhecendo a Educação como um direito de todos e dever do Estado. (idem).

6. O papel dos movimentos sociais e organizações da Sociedade Civil na “guerra”

Engajados desde o início do processo de reforma da LDA, participando dos fóruns e debates sobre o tema, assim como da consulta pública proposta pelo MinC, diversos Movimentos Sociais e Organizações da Sociedade Civil [20], ativistas do movimento de acesso à cultura e ao conhecimento, mobilizaram-se significativamente após a mudança de comando no Ministério da Cultura no início de 2011.

Esses movimentos, durante todo o processo de reforma da Lei 9.610/98, defenderam o interesse público amplo de acesso à cultura, informação e educação, congregando usuários, consumidores, estudantes e cidadãos. Partidários de uma visão crítica do direito autoral buscaram estabelecer um balanceamento deste interesse, com o interesse privado dos artistas, músicos, autores e escritores.

Porém, a chegada de Ana de Hollanda ao comando do Ministério da Cultura, a reforma, mudou o cenário. A nova ministra pediu para o anteprojeto de lei retornar da Casa Civil, para fazer alterações no mesmo. Além disso, a afinidade de Ana de Hollanda com os interesses do ECAD e a retirada das licenças Creative Commons do *site* do ministério, provocaram grande repercussão entre artistas, acadêmicos e movimentos sociais, que enxergaram nestes fatos um possível retrocesso no processo de reforma em curso.

Agrega-se a este quadro, a proposta do Projeto de Lei 8052/2011, que reflete o enorme poder de pressão do lobby da indústria. O PL em questão tem como foco o aumento das penalidades pelas violações de direitos autorais. Penalidades para a pirataria de software também foram majoradas para além do que prevê o Acordo TRIPS (“TRIPS plus”), bem como outras violações à propriedade industrial (marcas, patentes, etc.). (VARON, 2011). Segundo Varon (2011), a reação a estas medidas mobilizou diversos atores sociais. Em suas palavras:

Diante desse quadro, ao invés de focar esforços para reforçar o argumento de enrijecimento da criminalização da violação autoral pela circulação de bens culturais, uma parte substancial da sociedade civil brasileira, acadêmicos e artistas estão tentando promover uma Agenda Positiva para uma política de propriedade intelectual mais honesta, transparente e responsável, na qual a formulação de políticas atenda às necessidades – e realidades – das formas contemporâneas de produção e consumo, em equilíbrio com as demandas artísticas e de consumo.

Neste sentido, representantes da sociedade civil – incluindo movimentos sociais, organizações, ativistas, artistas e acadêmicos – prepararam uma carta aberta ao MinC, na qual explicita “as expectativas e pautas relativas à formulação de políticas públicas para a cultura.” (CARTA ABERTA, 2011) Em seguida, serão destacados alguns trechos desta carta, que permitem um panorama geral destas expectativas e pautas:

“[...] nos últimos anos, a sociedade civil teve a oportunidade de construir um importante trabalho junto ao governo, que parte de uma visão contemporânea para a formulação de políticas públicas para a cultura. Essa visão considera que (devido ao) avanço das tecnologias da informação e dos programas de inclusão digital, um contingente de milhões de novos criadores passou a fazer parte do tecido cultural brasileiro.”

“Entendemos que a legislação de direitos autorais atualmente em vigor no Brasil é inadequada para representar a pluralidade de interesses e práticas que giram em torno das economias intelectuais. A esse respeito, a lei brasileira adota padrões exacerbados de proteção, sendo significativamente mais restritiva do que o exigido pelos tratados internacionais ou mesmo que a legislação da maior parte dos países desenvolvidos (como EUA e Europa). Com isso, ela representa hoje significativos entraves para a educação, inovação, desenvolvimento e o acesso, justo ou remunerado, às obras intelectuais.”

“Há também a necessidade de regulação do ECAD – entidade que arrecada mais de R\$400 milhões por ano, em nome de todos os músicos do país e cujas atividades não estão sujeitas a nenhum escrutínio público. Acreditamos que garantir maior transparência e escrutínio ao seu funcionamento só trará benefícios para toda a cadeia da música no país, fortalecendo o ECAD enquanto instituição e dificultando sua captura por grupos particulares.”

“Os últimos anos viram um avanço significativo na assimilação por parte do Ministério da Cultura da importância da cultura digital. Esse é um caminho sem volta. Cada vez mais o ambiente digital será determinante e influente, tanto do ponto de vista criativo quanto econômico, na formação da cultura. Dessa forma, é fundamental que o Ministério da Cultura esteja capacitado e atuante para lidar com questões como o software livre, os modelos de licenciamento abertos, a produção colaborativa do conhecimento, as novas economias derivadas da digitalização da música, dos livros e do audiovisual e assim por diante. Muito avanço foi feito nos últimos anos. E ainda há muito a ser feito. Uma mudança de direção por parte do MinC implica perder todo o trabalho realizado, bem como perder uma oportunidade histórica do Brasil liderar, como vem liderando, essa discussão no plano global. Mostrando caminhos e alternativas racionais e inovadores, sem medo de inovar e sem se ater à influência dos modelos pregados pela indústria cultural dos Estados Unidos ou Europa.”

Fonte: <http://culturadigital.br/cartaaberta/>

Os fragmentos da carta destacados acima explicitam a posição do movimento da sociedade civil acerca da questão autoral. Afinados com acadêmicos e artistas, essa parte organizada da sociedade busca solidificar uma visão contemporânea dos Direitos Autorais – e da propriedade intelectual – levando em conta as transformações sociais e avanços tecnológicos dos últimos anos. Mais ainda, o objetivo é incorporar este ponto de vista na formulação de políticas públicas para a cultura, educação, entre outros.

Estes movimentos e organizações têm como meta construir um grande arco de alianças entre amplos setores da sociedade, a fim de viabilizar a reforma da LDA, que consideram muito restritiva, sendo um obstáculo para “a educação, inovação, desenvolvimento e o acesso, justo ou remunerado, às obras intelectuais”.

Esta intensa mobilização é fundamental para servir de contrapeso ao aguerrido *lobby* judicial – direto e indireto – por parte das grandes empresas baseadas em Direitos Autorais, como gravadoras e editoras (SOUZA, 2011, p. 431). A regulação do ECAD, por exemplo, é vista como necessária para dificultar que a instituição seja “capturada por grupos particulares”. Dessa maneira, em um ambiente global fortemente influenciado por “modelos pregados pela indústria cultural dos Estados Unidos ou Europa”, a “Agenda Positiva” proposta nesta carta é um instrumento de defesa de interesses sociais amplos, em detrimento dos interesses de grupos privados.

7. A batalha dos Direitos Autorais: somente uma questão jurídica?

Atualmente, as principais disputas referentes aos Direitos Autorais ocorrem no plano jurídico. Entretanto, como vimos ao longo do texto, principalmente através do processo de Reforma da lei do Direito Autoral brasileira, existem múltiplos interesses, de diferentes naturezas, permeando esta questão. Dessa forma, a dimensão institucional reflete uma complexa correlação de forças que abrange variáveis sociais, políticas e econômicas e se constitui como palco de disputas entre diferentes atores. Em outras palavras,

O arcabouço jurídico-institucional expressa, portanto, não apenas a cristalização das relações de poder em determinado momento histórico e contexto social, como também constitui espaço vivo e estratégico que não se mantém impermeável às movimentações sociais de resistência e luta. (ALBAGLI e MACIEL, 2011, p. 27).

A questão central é que “as atuais formas de regulação sobre a propriedade intelectual têm-se mostrado inadequadas e ineficazes ante a crescente dificuldade de se introduzirem barreiras legais à ampla difusão e ao compartilhamento que os novos meios de circulação proporcionam.” (idem).

Através do processo de reforma da lei do direito autoral brasileira, descrito neste artigo, pudemos observar com clareza a “inadequação entre as práticas dos usuários-produtores, os interesses corporativos e econômicos e a legislação vigente.” (BISCALCHIN e ALMEIDA, 2011, p. 650). Este descompasso tem como pano de fundo a contraposição entre os interesses econômicos de grandes corporações e o interesse público de acesso à cultura e ao conhecimento. Em relação a estes interesses econômicos e corporativos, Silveira (2011, p. 270) mostra que:

As indústrias de intermediação, aliadas às corporações de telecomunicações e aos grupos de radiodifusão, apesar de se enfrentarem no ambiente de convergência digital, estão se unindo na tentativa de buscar reduzir e bloquear a liberdade de criação que acontece fora do controle das firmas e do mercado, fato que tem caracterizado a Internet até o momento.

Esta reação se estrutura a partir da crise da indústria do *copyright*, fortemente afetada pelas novas tecnologias. Segundo Silveira, hoje em dia “todos os intermediários de produtos imateriais enfrentam a realidade das práticas coletivas de compartilhamento nas redes digitais que reconduzem as criações culturais para o plano comum.” (ibid, p. 269). Grosso modo, ao longo do tempo,

[...] a indústria de intermediação exerceu o controle do acesso às expressões culturais e bens informacionais, que fundamentou a apropriação privada destes bens e o banimento da recombinação como prática criativa legítima e legal, utilizando o Estado para garantir este monopólio. (ibid, p. 268)

No entanto, ultimamente, amplos setores da sociedade, aproveitando-se da revolução das TIC, estão reagindo a este monopólio, através de mobilizações, que propõem visões e práticas alternativas ao *copyright* tradicional.

Além disso, agora, os usuários também são produtores de conteúdo. Como explicita Simon (2000), “a Internet está protagonizando um fenômeno novo, sem precedentes na história da nossa civilização [...]. (refere-se) à criação cooperativa de bens de informação por centenas, às vezes milhares de autores que se comunicam através da rede”. Neste sentido, Silveira (2011) completa: “vivemos uma reintermediação que pode garantir a diversidade cultural e ampliar a liberdade ou implantar a cultura da permissão” (p. 271).

A ampla difusão do compartilhamento de arquivos completa este cenário. Esta vigorosa dinâmica de troca social, através de usuários e comunidades virtuais, é hoje um fenômeno de massa e se constitui como um importante instrumento para garantir o interesse social de acesso à cultura e ao conhecimento.

Esta disputa de interesses é transportada para o plano político, na formulação de políticas públicas, na tomada de decisões, na concepção de leis, entre outros. De um lado, o *lobby* da indústria cultural objetiva garantir a vigilância e o controle da Internet e a privatização dos bens imateriais, ao passo que, por outro lado, movimentos sociais e organizações da sociedade civil se constituem como polos de resistência, buscando defender e ampliar a liberdade dos fluxos de informação, conhecimento e cultura, que os novos espaços digitais oferecem. Em resumo:

[...] os conflitos atuais são contenciosos principalmente porque dizem respeito ao controle de fluxos, à liberdade de expressão e criação de tecnologias, à expansão ou redução de espaços comuns de criação, ou seja, à ampliação ou diminuição privada de ideias. Seus embates são políticos e tecnológicos. (SILVEIRA, 2011, p. 271).

Segundo Albagli e Maciel (2011), “esta não é propriamente uma nova disputa, mas atualmente atinge o coração do capitalismo contemporâneo, ocorrendo em escala global” [21]. (p. 24).

Portanto, a discussão acerca dos Direitos Autorais está conectada a uma realidade social e política abrangente e se constitui como instrumento fundamental para entender a tensão que

caracteriza o cenário contemporâneo. Isto é, o choque entre a necessidade de expansão e difusão do conhecimento e da cultura e as restrições institucionais e econômicas a seu acesso e disseminação, seja pelo recrudescimento dos mecanismos de proteção de direitos de propriedade intelectual (DPI), desde a década de 1980, seja por outros meios de apropriação do conhecimento público e socialmente produzido. (ALBAGLI e MACIEL, 2011, p. 23). Em outras palavras:

“[...] a abundância que caracteriza a informação e conhecimento (e também a cultura) e que os torna bens econômicos peculiares – de produção custosa, mas de replicação e disseminação fácil e barata, eles não se deterioram em seu uso ou consumo, mas ao contrário, fertilizam-se e reproduzem-se nas interações sociais – se contrapõe as tentativas de dar sobrevida à economia da escassez e raridade típica da era industrial, recorrendo-se, para tanto, a instrumentos como os de proteção dos DPI.” (idem).

8. Conclusão

Apesar do grande desenvolvimento tecnológico das últimas décadas, que transformou de maneira decisiva as relações sociais, os padrões de produção e acumulação e as formas de comunicação e criação, a chamada Era da Informação (e do Conhecimento) emergente deste processo é marcada por grandes contradições e ambivalências. A dicotomia concentração *versus* difusão é a marca registrada do cenário contemporâneo, conformando bandeiras políticas antagônicas, empunhadas por diferentes atores sociais, gerando embates nos planos jurídico, político, social e econômico.

Neste contexto, a batalha dos Direitos Autorais – e da propriedade intelectual – sintetiza este debate. De magnitude global, esta disputa se espalha por múltiplas esferas sociais e envolve inúmeros atores – tanto sociais e políticos como institucionais.

O processo de Reforma da Lei do Direito Autoral pode ser vista como a versão brasileira desta batalha. Desenvolvendo-se como um processo conflituoso e ambíguo, esta reforma mobilizou diferentes “exércitos” para defender interesses e posições diversas, tornando-se um verdadeiro campo de batalha. Desse modo, o desenrolar da peleja envolvendo os Direitos Autorais, bem como o desfecho da reforma da LDA no Brasil, são questões chave para o futuro da chamada sociedade do conhecimento e, em última instância, do capitalismo contemporâneo.

O futuro é incerto e imprevisível, no entanto, depende da capacidade de mobilização de amplos setores da sociedade, a fim de garantir a predominância da liberdade e difusão do conhecimento e da cultura através do compartilhamento e da produção colaborativa, em detrimento dos interesses econômicos de grandes corporações, que visam à privatização dos bens imateriais e o maior controle dos fluxos de informação, por meio do recrudescimento dos instrumentos de proteção dos direitos de propriedade intelectual.

Neste sentido, decidi terminar este texto com a reflexão que encerra o artigo de Grassmuck:

A questão decisiva é como nós, cidadãos da sociedade do conhecimento, queremos nos ver: Preferimos nos ver como consumidores, com as escolhas de produtos e serviços oferecidos pelo mercado, e como objetos de pesquisa de mercado, publicidade, vigilância, restrições tecnológicas, campanhas de intimidação e repressão judicial? Ou nos vemos como parceiros em um arranjo onde todos nós fornecemos criatividade, e cujas obras apreciamos e compartilhamos uns com os outros, em condições de trabalho e de vida decentes para criá-las? (GRASSMUCK, 2010, p. 16).

NOTAS

* Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Realizou essa pesquisa sob orientação das Professoras Dras. Maria Lucia Maciel e Sarita Albagli e pertence à linha de pesquisa sobre o Regime Global emergente de informação em ciência e tecnologia: contradições contemporâneas. Atualmente, é bolsista da UFRJ: santossushi@yahoo.com.br

[1] “[...] [observa-se uma] contradição entre a ampliação da difusão das TIC e as barreiras à socialização da informação e do conhecimento. De um lado, tem-se o imperativo de expansão contínua da produção de informação e conhecimento, como requisito para o desenvolvimento e a competitividade, e como condição para formulação de respostas adequadas à complexidade e urgência dos atuais desafios globais – ambientais, econômicos, sociais. [...] De outro lado, assiste-se à concentração – espacial, social e organizacional - e à privatização da informação e do conhecimento, sobretudo aqueles considerados estratégicos e/ou lucrativos. (ALBAGLI e MACIEL, 2009).

[2] “Além de conhecimentos técnicos na área da informática e da engenharia, este assunto [propriedade intelectual na internet] certamente requer conhecimentos de legislação, de direito, de história, de economia, de antropologia, de sociologia e provavelmente até mesmo de biologia.” (SIMON, 2000).

[3] “Existem grandes conglomerados econômicos que de uma forma ou de outra estão calcados na legislação dos direitos autorais. Mencionamos, em particular, as companhias publicadoras, a indústria de software e a indústria de entretenimento.” (SIMON, 2000).

[4] <http://www.wipo.int/portal/index.html.en>

[5] “Um bem é tido como privado na medida em que pode ser considerado exclusivo e rival no consumo. Exclusivo, porque sua obtenção pode ser impedida (por exemplo, pelo simples fato de o consumidor não possuir dinheiro para sua obtenção) e rival, porque na medida em que eu usufruo desse bem, ninguém mais pode fazê-lo (por exemplo, nenhuma outra pessoa pode usar meus sapatos enquanto eu os estiver calçando). Já os bens culturais, no seu todo ou em parte, fogem dessas características, perfilando-se entre os bens coletivos”. (BISCALCHIN e ALMEIDA, 2011, p. 642).

[6] “a Declaração Universal dos Direitos Humanos em seu Artigo 27 estabelece que a proteção dos interesses morais e materiais dos autores de obras científicas, literárias e artísticas deve estar equilibrada com o direito de toda pessoa de participar livremente da vida cultural de sua comunidade, de fruir as artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios.” (em MinC, 2006, p. 8).

[7] “Pode-se dizer que o fair use é uma exceção de que o utente pode se valer ao ser acusado de violação de direitos autorais. Na determinação do uso da obra para caracterização do fair use são levados em consideração: o propósito e natureza do uso, nomeadamente se é comercial ou para fins educativos e não lucrativos; a natureza da obra; a quantidade e qualidade da utilização relativamente à obra global e a incidência da utilização sobre o mercado atual ou potencial da obra” (BRANCO, 2007, p. 132).

[8] “[...] copyright exceptions and limitations are a particularly important strategy for addressing the challenges and opportunities posed by new information and communication technologies. These include the challenges that the Internet and digital reproduction

technologies pose to traditional copyright-based business models, as well as the opportunities these technologies offer to move from a society of information consumers to a society of information users.” (MIZUKAMI et al., 2008, p. 68).

[9] <http://www.creativecommons.org.br/>

[10] “Atrás apenas do Japão, Egito e Zâmbia, o Brasil tem um dos piores regimes de direitos autorais do mundo, referente às leis que mais restringem direitos do consumidor no acesso a serviços e produtos culturais. A conclusão é da IP Watchlist 2011, um levantamento sobre direito autoral e propriedade intelectual feita pela Consumers Internacional – federação que congrega entidades de defesa do consumidor em todo o mundo [...] O trabalho leva em conta questões como as possibilidades trazidas pela legislação autoral para o acesso dos consumidores a serviços e produtos culturais, exceções e limitações para usos educacionais das obras, preservação do patrimônio cultural, acessibilidade, adaptação da lei aos novos modelos digitais e utilização privada dos bens culturais.” (Instituto Brasileiro de Defesa do Consumidor, Idec, 2011).

[11] “a LDA não permite a cópia nem a digitalização de obras. Assim, livros raros, não mais editados, podem apodrecer em estantes de bibliotecas sem que nada possa ser feito. O mesmo vale para as cinematecas. Filmes antigos, livros importantes, que compõem o patrimônio cultural e educacional brasileiro, podem se perder por inconsistência dessa lei.” (idem).

[12] <http://www.cultura.gov.br/consultadireitoautoral/>

[13] http://www.gpopai.usp.br/wiki/index.php/P%C3%A1gina_principal

[14] <http://diretorio.fgv.br/cts/>

[15] <http://www.ecad.org.br/viewcontroller/publico/Home.aspx>

[16] Esta regulação era feita pelo Conselho Nacional de Direito Autoral (CNDA), criado juntamente com o ECAD, em 1973, para exercer a função de fiscalização. Sob alegação que o órgão estava corrompido, foi extinto em 1990, no governo Collor, e desde então, não foi criado outro sistema de fiscalização para substituí-lo.

[17] <http://www.cncda.com.br/manifesto.html>

[18] <http://www.abdr.org.br/site/>

[19] Um exemplo foi a ação que ocorreu em setembro de 2010, na Escola de Serviço Social (ESS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), na qual alunos e funcionários foram surpreendidos por uma ação da Polícia Civil. “Motivados por uma denúncia anônima, policiais apreenderam o acervo e equipamentos de uma loja copiadora que funcionava dentro do campus da Praia Vermelha e detiveram seu proprietário.” (LIMA, 2010).

[20] Dentre eles: Ação Educativa; Associação Brasileira dos Estudantes de Educação à Distância; Associação Software Livre; Casa da Cultura Digital; Coletivo Ciberativismo; Coletivo Epidemia; Comunidade Recursos Educacionais Abertos; Conselho Nacional de Cineclubes Brasileiros; CUCA da Une – Circuito Universitário de Cultura e Arte da UNE; GTLivro; Instituto NUPEF; Instituto Paulo Freire; Instituto Sociocultural Overmundo; Intervezes; Laboratório da Cultura Digital; Movimento Mega Não; Música Para Baixar (MPB); Partido Pirata do Brasil; Rede Livre de Compartilhamento da Cultura Digital; União Nacional dos Estudantes. (Rede pela Reforma da Lei do Direito Autoral: <http://www.reformadireitoautoral.org/>).

[21] “Passa pelo enfrentamento que o governo conservador francês de Sarkozy dá as redes P2P, tentando criminalizá-las; pelas tentativas de aplicação da Convenção de Budapeste, que trata do combate aos crimes digitais; pelo processo judicial movido contra o Pirate Bay na Suécia; passa pelo ataque ao princípio da neutralidade na rede nos Estados Unidos; pela vigilância policial das redes sociais na Inglaterra, entre outros exemplos.” (SILVEIRA, 2011, p. 271).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBAGLI, Sarita. & MACIEL, Maria Lucia. **Novas condições de circulação e a apropriação da informação e do conhecimento: Abordagens e questões no debate contemporâneo.** Apresentado no X Encontro Nacional de Pesquisa da ANCIB – ENANCIB, João Pessoa, 2009.

_____. **Informação, Poder e Política: A partir do Sul, para além do Sul.** In: ALBAGLI, S. & MACIEL, M. L. (orgs.) **Informação, conhecimento e poder: mudança tecnológica e inovação social.** Ed. Garamond, Rio de Janeiro, 2011, p. 9-39.

Arranjo Brasil Música: **Terceira via para o Direito Autoral.** Março, 2011. Disponível em: <http://www.overmundo.com.br/overblog/terceira-via-para-o-debate-sobre-direitos-autorais-1>

BISCALCHIN, Ana Carolina Silva. & ALMEIDA, Marco Antonio de. **Direitos autorais, informação e tecnologia: impasses e potencialidades.** *Liinc em Revista*, v.7 n.2, Rio de Janeiro, setembro, 2011, p. 638-652. Disponível em: <http://revista.ibict.br/liinc/index.php/liinc/article/viewFile/424/314>

BRANCO, Sérgio. **A Lei Autoral Brasileira como elemento de restrição à eficácia do direito humano à educação.** *Revista Internacional de Direitos Humanos.* Número 6, vol. 4, 2007, p. 120-141. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sur/v4n6/a07v4n6.pdf>

BRASIL. Instituto Brasileiro de Defesa do Consumidor (IDEC). **Brasil tem um dos piores regimes de direitos autorais do mundo.** Abril, 2011. Disponível em: <http://www.a2kbrasil.org.br/wordpress/lang/pt-br/2011/04/brasil-tem-um-dos-piores-regimes-de-direitos-autorais-do-mundo-2/>

BRASIL. Ministério da Cultura. **Principais mudanças propostas na modernização da legislação,** Brasília, junho, 2010. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/2010/06/14/lei-do-direito-autoral/>

BRASIL, Ministério da Cultura (MinC) & Rede Internacional de Políticas Culturais (RIPC). **Direitos Autorais, Acesso à Cultura e Novas Tecnologias: Desafios em Evolução à Diversidade Cultural.** Rio de Janeiro, novembro, 2006, p. 1-36. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/wp-content/uploads/2008/02/estudo-minc-ripc-port.pdf>

CARBONI, Guilherme. **Os desafios do direito autoral em tempos de internet.** *RETS – Revista do Terceiro Setor*, novembro, 2004.

Carta de representantes da sociedade civil à Presidente Dilma Rouseff e à Ministra da Cultura Ana Buarque de Hollanda. Março, 2011. Disponível em: <http://culturadigital.br/encontrointernacionaldosdireitosdopublico/archives/1411>

ESPÍNDOLA, Heli. **Novo texto da LDA propõe regularizar cópia de livros nas universidades e remunerar o autor.** Comunicação Social/ MinC, Brasília, agosto, 2010. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/consultadireitoautorar/?pid=2694>

GRASSMUCK, Volker Ralf. **Uma exceção ao direito autoral para remunerar pelo compartilhamento de arquivos: Uma proposta para equilibrar a liberdade do usuário e a remuneração do autor na reforma da lei de direito autoral brasileira,** junho, 2010, p. 1-16 Disponível em: http://www.gpopai.usp.br/blogs/files/2010/05/direito-autoral_cf.pdf

LIMA, Christina. **Operação da Polícia Civil fecha copiadora na UFRJ e suscita debate sobre direitos autorais.** Nós da Comunicação, setembro, 2010. Disponível em: http://nosdacomunicacao.com.br/panorama_interna.asp?panorama=386&tipo=R

MACIEL, Marília & MONCAU, Luiz Fernando. **Reforma da Lei de Direito Autoral: um debate de toda a sociedade.** Centro de Tecnologia e Sociedade, FGV, Rio de Janeiro, abril, 2010. Disponível em: <http://www.culturalivre.org.br/wp/pt/2010/04/15/reforma-da-lei-de-direito-autoral-um-debate-de-toda-a-sociedade/>

MIZUKAMI, Pedro Nicoletti; LEMOS, Ronaldo; MAGRANI, Bruno. & SOUZA, Carlos Affonso Pereira de. **Exceptions and limitations to copyright in Brazil: a call for reform.** In: SHAVER, L. (Org.) **Access to knowledge in Brazil: New Research on Intellectual property, innovation, and development.** Yale, 2008, p. 67-122 Disponível em: <http://virtualbib.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/2674/Access%20to%20knowledge%20oin%20Brazil.pdf?sequence=1>

PAVAM, Rosane. **A voz dos Artistas.** Carta Capital, março, 2011. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/cultura/a-voz-dos-artistas-2/>

Rede pela reforma da Lei dos Direitos Autorais.
<<http://www.reformadireitoautorar.org/>>

RENÁ, Paulo. **Trajatória da Reforma da Lei de Direito Autoral**. Blog Hiperfície, março, 2011. Disponível em: <http://hiperficie.wordpress.com/2011/03/02/trajetoria-da-reforma-da-lei-de-direito-autoral/>

RIGOTTI, Eleonora. A importância do Xerox na vida universitária. Blog Vida Universitária, maio, 2010. Disponível em: <http://www.vidauniversitaria.com.br/blog/?p=61006>

SILVEIRA, Sérgio Amadeu. **Ambivalência e confrontos no cenário informacional: o avanço dos commons**. In: ALBAGLI, S. & MACIEL, M. L. (orgs.) **Informação, conhecimento e poder: mudança tecnológica e inovação social**. Ed. Garamond, Rio de Janeiro, 2011, p. 261-274.

SIMON, Imre. **A propriedade intelectual na era da Internet**. *DataGramZero - Revista de Ciência da Informação* - v.1 n.3, junho, 2000. Disponível em: http://www.dgz.org.br/jun00/Art_03.htm

SOUZA, Allan Rocha de. **Direitos autorais e acesso à cultura**. Liinc em Revista, v.7, n.2, Rio de Janeiro, setembro, 2011, p. 416-436 Disponível em: <http://revista.ibict.br/liinc/index.php/liinc/article/viewFile/438/329>

UCHOAS, Leandro. **A distribuição por Amostragem**. Brasil de Fato, Rio de Janeiro, maio, 2011. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/node/6252>

_____. **Quais os interesses por trás do ECAD?** Brasil de Fato, Rio de Janeiro, maio, 2011. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/node/6251>

VARON, Joana. **Governo Dilma começa mal na questão do acesso ao conhecimento**. Blog a2k Brasil, janeiro, 2011. Disponível em: <http://www.a2kbrasil.org.br/wordpress/lang/pt-br/2011/01/governo-dilma-comeca-critico-na-questao-do-acesso-ao-conhecimento/>

A ARTE DA FOTOGRAFIA NA ANTROPOLOGIA: O USO DE IMAGENS COMO INSTRUMENTO DE PESQUISA SOCIAL

THE ART OF PHOTOGRAPHY IN ANTHROPOLOGY:
THE USE OF IMAGES AS A SOCIAL RESEARCH TOOL

*Andressa Nunes Soilo**

Cite este artigo: SOILO, Andressa Nunes. A Arte da Fotografia na Antropologia: o Uso de Imagens como Instrumentos de Pesquisa Social. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.72-79, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: < www.habitus.ifcs.ufrj.br >. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

Resumo: O presente artigo visa construir, brevemente, uma aproximação entre antropologia e fotografia. A fim de compreender as interações do homem com o espaço no qual habita, a antropologia pode se utilizar de recursos imagéticos para alcançar diferentes perspectivas acerca de estudos sociais. A fotografia pode se apresentar de modo conjunto com o trabalho de campo produzindo sentidos que superam a perspectiva meramente imagética ou textual integrando significações.

Abstract: This article aims to briefly construct an approach between anthropology and photography. In order to comprehend the human interactions with the inhabited space, anthropology can use image resources to reach different perspectives about social studies. Photography can present itself blended with field work, producing meanings that overrule the perspective that is simply imagistic or textual, integrating significations.

Palavras-chave: Antropologia, Fotografia, Instrumento de Pesquisa, Arte.

Keywords: Anthropology, Photography, Research Instrument, Art.

1. Introdução

Você não fotografa com sua máquina. Você fotografa com toda sua cultura.

Sebastião Salgado

O presente trabalho é fruto de estudos vinculados ao Núcleo de Antropologia Visual da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (NAVISUAL/UFRGS) e visa apresentar breves considerações acerca dos usos da fotografia como instrumento de pesquisa social, especialmente antropológica. Considera-se neste artigo a fotografia não apenas como expressão artística capaz de demonstrar objetos com precisão, mas também com potencial de estabelecer novas formas de conhecimento científico.

A tradicional forma de abordar por meio da escrita o conhecimento, atualmente vem dando espaço às novas possibilidades de versar sobre a ciência através de recursos imagéticos. Se a cultura material, gestos, práticas, rituais podem ser descritos textualmente, também são passíveis de estampar fotografias, estas muitas vezes apresentando características não suscetíveis de revelação através da escrita.

A estrutura do artigo consiste em, primeiramente, abordar a fotografia como arte e demonstrar sua capacidade comunicativa que acaba por interferir na organização social, após mostrar-se-à um breve relato sobre as características deste recurso imagético, sua objetividade - ou falta dela - além de sua introdução deste recurso no país. Por fim, este trabalho trará um breve apanhado bibliográfico acerca da utilização da fotografia como instrumento de pesquisa social com enfoque antropológico.

2. Intersecção entre Antropologia e Arte

Neste trabalho, a fotografia, ao ofertar novos rumos à arte, é apresentada como expressão artística (RAMOS, 2009). O diálogo entre antropologia e arte se torna relevante a partir da revelação dessas áreas sobre as diferentes formas de manifestação do homem com o meio, este expresso tanto pela natureza quanto por relações sociais. De acordo com Samain (1995) não há sociedade e cultura sem meios de comunicação, estes se relacionam com o modo de organização do homem em sociedade, suas crenças, suas práticas, além de formas de interações com o todo - homem e natureza. Neste sentido, tanto a arte quanto a antropologia estabelecem um diálogo no qual a expressão da experiência de mundo do homem é um dos objetivos primordiais.

Caracterizamos a arte como uma linguagem, uma estrutura, um sistema, um ato, um símbolo, um padrão de sentimento: buscamos metáforas científicas, espirituais, tecnológicas, políticas; e se nada disso dá certo, juntamos várias frases incompreensíveis na expectativa de que alguém nos ajudará tornando-as mais inteligíveis (GEERTZ, 1997, p.147).

A arte, conforme Goldstein (2008), assume historicamente a característica de mecanismo de distinção entre os atores sociais em seus processos de identificações - como ocorriam com as representações de linhagens aristocráticas onde apenas a parcela de estratos elevados tinha acesso a pinturas de seus retratos - e conseqüentemente como expressão da dominação. Temas dessa ordem trazem à tona discussões a respeito da arte “primitiva”, que carrega em si o etnocentrismo da consideração da linguagem técnica como a “verdadeira” arte em detrimento da arte expressa por meio de uma linguagem não técnica (GOLDSTEIN, 2008).

O meio social está intimamente relacionado com a expressão do indivíduo a partir das influências que recebe da sociedade, portanto, a arte acaba por ser um resultado cultural. Os valores de uma determinada época, seu contexto social, histórico, político e cultural repercutem na maneira de reflexão sobre o tempo vivido. Para Geertz (1997) a arte não se torna um “espelho” dos acontecimentos, nem uma forma de manter e definir as relações sociais, mas a

materialização de como se pensa, de uma forma de viver construída a partir do sentimento que o social proporciona. Conforme o autor:

A participação no sistema particular que chamamos de arte só se torna possível através da participação no sistema geral de formas simbólicas que chamamos de cultura, pois o primeiro nada mais é que um setor do segundo. Uma teoria da arte, portanto, é, ao mesmo tempo, uma teoria da cultura e não um empreendimento autônomo (GEERTZ, 1997, p.165).

De acordo com Baxandall (1991) os fatos sociais influenciam o olhar de modo que este adquire o hábito de reconhecer algumas formas em detrimentos de outras não compartilhadas coletivamente. O gosto assim como o estilo na arte é de grande importância histórica e antropológica por permitir o reconhecimento de formas de convívio humano, suas percepções, sensibilidades, modos de pensar em cada período no tempo.

3. Características da imagem fotográfica

A evocação da memória é uma das características mais fortes da fotografia, esta, conforme Kossoy (2001) pode despertar paixões ou servir como meio de conhecimento. Durante muito tempo houve resistências à aceitação da imagem como um documento, devido à tradição documental em nossa sociedade. Para Boris Kossoy (2001), a “Revolução Documental” da década de 90 do século XX veio relativizar a posição de resistência e considerar a foto como um documento relevante. Hoje uma mesma fotografia pode ser bem valorizada como objeto de estudo em diferentes áreas específicas das ciências e das artes.

Captando a aparência de parcelas do mundo visível, a fotografia tem sido compulsivamente utilizada para o registro do entorno da vasta comunidade mundial dos fotógrafos. Das excursões daguerreanas às primeiras tentativas de conquista do espaço sideral, por onde quer que o homem tenha se aventurado nos últimos cento e sessenta anos, a câmara o tem acompanhado, comprovando sua trajetória, suas realizações. Seja como meio de recordação e documentação da vida familiar, seja como meio de informação e divulgação dos fatos, seja como forma de expressão artística, ou mesmo enquanto instrumento de pesquisa científica, a fotografia tem feito parte indissociável da experiência humana (KOSSOY, 2001, p. 155).

O fotógrafo constrói suas imagens operando a cultura na qual aquele foi constituído, cultura esta que influenciará no produto final desde o momento da seleção do fragmento imagético até sua materialização (KOSSOY, 2001). A visão de mundo do fotógrafo, de acordo com Boris Kossoy (2001), será registrada independentemente do assunto proposto para a fotografia.

A avaliação do conteúdo fotográfico dependerá não somente da descrição dos elementos que o constituem, mas também do conhecimento do contexto cultural, político e social para que a interpretação seja possível:

Uma única imagem contém em si um inventário de informações acerca de um determinado momento passado, ela sintetiza no documento um fragmento do real visível, destacando-o do

contínuo da vida. Monumentos históricos, vestuários, poses e aparências dos personagens estão ali esperando interpretações (KOSSOY, 2001, p.101).

Baxandall (1991) faz referência parecida em seu livro ao considerar o momento histórico como importante instrumento de interpretação da arte:

Quanto ao conhecimento da história, se não se soubesse nada da Anunciação, seria difícil saber exatamente o que se passa na pintura de Piero; como salientou uma vez um crítico, se toda a história cristã fosse um dia perdida, uma pessoa poderia facilmente supor que as duas figuras, o anjo Gabriel e Maria, estavam dedicando uma espécie de devota atenção à coluna que os separa (BAXANDALL, 1991, p. 44).

A veracidade depositada na fotografia é, devido às inclinações culturais na qual é construída, interpretada e reinterpretada, enganosa. Deve-se estar ciente de que o assunto registrado mostra apenas um fragmento da experiência do mundo selecionada pelo fotógrafo que, por sua vez, será interpretada conforme o arcabouço cultural do receptor (RODRIGUES, 2007). Logo, o resultado final de uma foto nada mais é do que consequência de uma negociação entre o fotógrafo e o receptor da imagem (KOSSOY, 2001).

Conforme Mendes (2003), a fotografia no Brasil surge em 1840 e assume a característica de um “não objeto” na esfera cultural, sendo utilizada principalmente para retratos e identificação de documentos oficiais. Neste sentido, Kossoy (2001) explica que o país com configurações de um sistema colonial de produção condicionou uma peculiar expansão da atividade fotográfica concentrada nas maiores cidades da época, e utilizadas por professores, aventureiros e estrangeiros que vinham para as terras brasileiras. As modas fotográficas dos maiores centros industriais mundiais repercutiam no país.

Com a difusão da fotografia, a possibilidade de perpetuação da própria imagem tornou-se, conforme Kossoy (2001) uma necessidade de ordem psicológica. A *carte de visite*, criação gráfica constituída por uma pequena foto geralmente individual a ser oferecida a amigos e parentes (LEITE, 2011), tornou-se moda na segunda metade do século XIX no Brasil (MAYA, 2008). A “civilização da imagem”, conforme Kossoy (2001), já era demonstrada a partir da impressão, de seus cartões postais e publicações ilustradas.

4. A fotografia como instrumento de pesquisa antropológica

A fotografia como uma das formas de expressão artística mais difundida atualmente representa parte da experiência de mundo do fotógrafo a partir de sua percepção inicial, ou de quem o contrata, e assume posteriormente novas interpretações dos receptores da imagem. A fotografia surge no período da Revolução Industrial (RODRIGUES, 2007) e em seu limiar relatava acontecimentos para arquivos históricos. Com a sua disseminação ao longo do tempo acaba por trazer a possibilidade inovadora de servir de instrumento de pesquisa, expressão artística e repassar informações e conhecimentos (FABRIS, 2008).

A aceitação da fotografia no que diz respeito ao consumo teve grande expressão em meados da segunda metade do século XIX gerando comércios lucrativos no ramo. Com isso, o ato de fotografar passou gradualmente a documentar “a expressão cultural dos povos, exteriorizada através de seus costumes, habitação, monumentos, mitos e religiões, fatos sociais e políticos” (KOSSOY, 2001, p.26).

Com a chegada da fotografia, o mundo passou a ser retratado através de imagens registradas em expedições científicas (FABRIS, 2008) e não somente com retratos realizados em estúdios. Neste sentido, Kossoy (2001, p.26-27) explica que o surgimento da fotografia “foi o início de um novo método de aprendizado do real, em função da acessibilidade do homem dos diferentes estratos sociais à informação visual dos hábitos e fatos dos povos distantes”. A imagem utilizada a fim de capturar a cultura das sociedades contribui em termos de informação em diversas áreas do conhecimento, especialmente para a antropologia preocupada em compreender as ações do homem em relação ao meio – homens, grupos humanos e natureza. Conforme Clarice Peixoto (1998), a fotografia na antropologia permite que os limites desta disciplina sejam estendidos de forma a contribuir para as análises nesta área, como será visto a seguir.

Milton Gurhan (1995) aponta para o nascimento simultâneo da fotografia e da antropologia no século XIX, período que marca o encontro dessas duas áreas interessadas pela vida social. De acordo com este autor a fotografia, nessa época, tinha a característica de ser posada e sofrer forte ideologia dos pesquisadores. Algumas expedições “fotográfico-etnográficas” realizadas nesse período retratavam, além de monumentos das civilizações antigas, os costumes e a vida cotidiana dos povos. A partir da década de 1930 a espontaneidade nas fotos era mais recorrente facilitando a representação de interpretação da experiência de mundo. O fotógrafo, como diz Gurhan (1995), se consolidou como autor na medida em que se encontrava livre da boa vontade de pose de seu objeto.

De acordo com Luciana Aguiar Bittencourt (1998), desde sempre os recursos imagéticos foram utilizados por antropólogos para representar o contexto social estudado, a autora traz como exemplos, a grafia de disposições espaciais e representações de peças de cultura matériá. Os recursos imagéticos, conforme Bittencourt (1998) acabam por transcender os limites de representação da escrita, porém não a substitui. A fotografia serviria como um recurso retórico que legitima a credibilidade do texto antropológico, ainda que haja questionamentos sobre esse realismo no que concerne à objetivação de quem a produz. Boris Kossoy (2002) fala sobre a parcialidade inerente a uma imagem fotográfica:

Apesar de sua vinculação documental com o referente, o testemunho que se vê gravado na fotografia se acha fundido ao processo de criação do fotógrafo. O dado do real, registrado fotograficamente, corresponde a um produto documental elaborado cultural, técnica e esteticamente, portanto ideologicamente: registro/criação (KOSSOY, 2002, 34-35).

A importância da fotografia para a antropologia, segundo Bittencourt (1998), é conseguir retratar as experiências do mundo de uma forma mais sensível e detalhada como as

comunicações não verbais, expressões de sentimentos, sistemas de atitudes, padrões de comportamento, processos de mudanças sociais, identidades. Ainda conforme a autora, como a escrita, as fotografias demonstram estilos de vida, gestos e ritos, preservam memórias, além de aprofundarem a compreensão da cultura material e de suas transformações no tempo. Bittencourt (1998) acredita que a imagem na pesquisa de campo não deve ater-se apenas ao seu caráter documental ou à análise de seu conteúdo, mas sim considerar o processo imagético e a atribuição de significados produzidos pelos atores sociais.

Conforme Godolphim (1995), a foto na antropologia deve ter o objetivo de captar uma situação etnográfica e sociológica. Precisa ser capaz de transmitir as peculiaridades dessa situação para uma terceira pessoa ou grupo e comunicar da melhor maneira possível a interpretação que o pesquisador pretende demonstrar. Ainda de acordo com Godolphim (1995), o acréscimo de uma legenda, ou de um texto à imagem não é a única maneira de compreender a interpretação proposta pelo pesquisador, a fotografia em si possui uma linguagem narrativa que une a imagem ao tempo ao exibir uma determinada disposição de elementos que a constituem. Por sua vez, a palavra materializada em legenda ao agregar-se a uma imagem, pode tanto delimitar a interpretação do receptor da fotografia como ampliar seus significados isolados criando uma relação de complementaridade (PIETROFORTE, 2010).

Sobre quais fotografias produzir na pesquisa etnográfica Clarice Peixoto (1998) ensina que o registro de imagens é uma representação do real, contudo, as imagens criadas podem expressar abstração. Neste sentido faz-se prudente a realização de um “roteiro” prévio sobre as imagens que o pesquisador pretende elaborar a fim de evitar fotografias abstratas e incompreensíveis.

Consoante o apresentado neste trabalho, a imagem fotográfica acaba propiciando ao homem, como explanam Eckert & Rocha (2000), novas formas de perceber "mundos sensíveis" (ECKERT & ROCHA, 2000, p. 1) antes não notados. Esta precisão consequente da tecnologia de recursos imagéticos muito tem a ver com o ideário de modernidade e de sua necessidade de "descrevê-la e dominá-la" (ECKERT & ROCHA, 2000, p.1).

A fotografia apresenta inserção recente na esfera do conhecimento atrelada à ciência, contudo, trabalhos como de Achutti (1997) na área da antropologia expressam o potencial fotográfico de transmitir formas de organizações sociais em imagens. As oportunidades dos recursos imagéticos e de sua elevada gama tecnológica podem complementar e contribuir para a pesquisa social, demonstrando a precisão de um cenário coletivo, somando significados e interpretações ao objeto de estudo, narrando práticas e modos de vida de diferentes grupos, suas expressões mais sensíveis não captadas somente pela escrita.

5. Considerações Finais

A fotografia e a antropologia assemelham-se em suas curiosidades acerca do homem e de suas expressões biológicas, psicológicas e sociais. A necessidade de conhecer o mundo e suas

peculiaridades une a fotografia à antropologia ao propiciar ao pesquisador novos recursos para a compreensão de seu objeto de estudo. A imagem como ferramenta de pesquisa, ainda que haja resistência a respeito, vem assumindo espaço não somente na antropologia, mas também nas ciências humanas ao apresentar novas formas de perceber o mundo.

Contudo, a utilização da fotografia não pode ser encarada com objetividade, como a verdade sobre um fato possível de ser retratado pelas lentes mecânicas pois, a subjetividade é inerente à foto desde seu planejamento pelo fotógrafo, ou por quem o contrata, até seu destino final que é a interpretação do receptor, a pessoa que observa a fotografia. A cultura de quem a produz e de quem a observa está intimamente relacionada nesta produção imagética, evitando a característica objetiva e positivista muitas vezes depositada à fotografia.

O pesquisador, ao retratar seu objeto de estudo através da fotografia, constrói visões de mundo dialogando com os atores sociais na produção destas representações imagéticas. Com isso o pesquisador deve ter consciência de que o conteúdo de suas imagens não denota uma verdade pré-existente e sim constrói representações de mundo. Logo, a inserção dos recursos imagéticos à pesquisa científica tem a intenção de ampliar e/ou potencializar a capacidade de compreensão do objeto estudado.

Este artigo teve por objetivo colaborar para a compreensão da utilização da fotografia como instrumento de pesquisa antropológica. Atravessa-se um momento em que os recursos imagéticos são valorizados nas ciências humanas contribuindo para novas formas de apreensão de experiências de mundo. A capacitação dos pesquisadores para a produção e leitura deste tipo de meio de comunicação se faz fundamental em nossa sociedade cada vez mais habituada a transmissão de ideias através de suportes não somente textuais. 🌐

NOTAS

* Aluna de graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Realizou essa pesquisa sob orientação do Professor Dr Marcelo Kunrath Silva no projeto de “Regimes e Repertórios Associativos: oportunidades políticas e organização social no Brasil”. Atualmente, é bolsista da UFRGS. E-mail: andressansoilo@hotmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Fotoetnografia, um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho**. Porto Alegre: Tomo Editorial; Palmarinca, 1997.

BAXANDALL, Michael. *O olhar renascente – Pintura e experiência social na Itália da Renascença*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1991.

BITTENCOURT, Luciana Aguiar. **Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica**. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; LEITE Míriam L. Moreira (orgs.). *Desafios da Imagem: Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas, SP: Papius, 1998.

ECKERT, Conelia, & ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *Imagem recolocada: Pensar a imagem como instrumento de pesquisa e análise do pensamento coletivo*. **Iluminuras: Série do Banco de Imagem e Efeitos Visuais**. Porto Alegre, 2000, 8, p. 1-12.

- FABRIS, Annateresa. A invenção da fotografia: repercussões sociais. In: **Fotografia: usos e funções no século XIX**. São Paulo: Edusp, 1991, p.11-37.
- GEERTZ, Clifford. **A Arte como um sistema cultural**. O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GODOLPHIM, Nuno. **A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica**. In: Horizontes Antropológicos ano 1, n° 2, págs. 125-142. Porto Alegre: 1995.
- GOLDSTEIN, Ilana. Reflexões sobre a Arte “Primitiva”: O Caso do Musée Branly. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 279-314, jan./jun. 2008.
- HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 209-219, jul./set. 1995. **Entrevista com Milton Gurhan**.
- KOSSOY, Boris. A Imagem fotográfica: sua trama, suas realidades. In: **Realidades e ficções na trama fotográfica**. São Paulo, Atelier Editorial, 2002.
- _____. **Fotografia & História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- LEITE, Marcelo Eduardo. As fotografias *cartes de visite* e a construção de individualidades. In: **Interin**, Curitiba, v.11, n.1, jan/jun, p. 1-16.
- MAYA, Eduardo Ewald. Nos passos da história: o surgimento da fotografia na civilização da imagem. In: **Discursos fotográficos, Londrina**, v.4, n.5, p.103-129, jul./dez. 2008.
- MENDES, Ricardo. Once upon a time: uma história da história da fotografia brasileira. In: **Anais do Museu Paulista, USP**, ano/vol. 6/7, n. 7, 2003, p. 183-206.
- PEIXOTO, Clarice Ehlers. Caleidoscópio de imagens: o uso do vídeo e a sua contribuição à análise das relações sociais. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; LEITE Míriam L. Moreira (orgs.). **Desafios da Imagem: Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais**. Campinas, SP: Papirus, 1998.
- PIETROFORTE, Antônio Vicente. **Semiótica Visual: os percursos do olhar**. São Paulo: Editora Contexto, 2010.
- RAMOS, Matheus Mazini. Fotografia e arte: demarcando fronteiras. In: **Contemporânea**, Sorocaba, n.12, p. 129-142, 2009.
- RODRIGUES, Ricardo Crisafulli. Análise e tematização da imagem fotográfica. Análise e tematização da imagem fotográfica. In: **Ciência da Informação**, Brasília, v. 36, n. 3, p. 67 – 76, set./dez. 2007.
- SAMAIN, Etienne: "Ver" e "Dizer" na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. In: **Horizontes Antropológicos**. n. 2, UFRGS, 1995, p. 19-48.
- ZOETTL, Peter Anton, 2009, Braços cortados: o realismo fílmico e a antropologia visual. **Illuminuras**, vol. 10 (23).

COLONIALIDADE NA AMÉRICA LATINA E A DESCOMPARTIMENTALIZAÇÃO DO SABER

Coloniality in Latin America and the decompartmentalization of knowledge

Bernardo Salgado Rodrigues

*Talita Estrella Figueira Figueiredo**

Cite este artigo: RODRIGUES, Bernardo Salgado, FIGUEIREDO, Talita Estrella Figueira. Colonialidade na América Latina e descompartmentalização do saber. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.80-95, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: < www.habitus.ifcs.ufrj.br >. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

Resumo: O modo de pensar e agir na América latina é, ainda hoje, influenciado pelos centros hegemônicos de poder, pela colonialidade. A busca por alternativas locais e regionais que engendrem uma descompartmentalização do saber e um pensamento transdisciplinar compartilhado é um anseio para que a autonomia teórica, prática e científica na região sejam concretizadas. O presente trabalho tem por objetivo mostrar o surgimento da transdisciplinaridade, bem como a necessidade de seu uso no modo de pensar contemporâneo, principalmente na América Latina. Logo, no decorrer do estudo, algumas teorias que abordam tal tema serão sistematizadas para que, ao final, se confirme a emergência de uma mudança no cenário acadêmico.

Abstract: The way of how to think and to act in Latin America is still influenced by the hegemonic centers of power, by the coloniality. The search for local and regional alternatives that provide a decompartmentalization of knowledge and a shared transdisciplinary thinking is a yearning for a theoretical, practical and scientific autonomy in the region. This paper aims to show the emergence of transdisciplinarity, as well as the need for its use in contemporary thinking, mostly in Latin America. Thus, during the study, some theories that address this theme will be systematized, so that in the end, the emergence of a change in the academic setting can be confirmed.

Palavras-chave: ciências sociais, colonialidade, América Latina, saber científico, transdisciplinaridade.

Keywords: social sciences, coloniality, Latin America, scientific knowledge, transdisciplinarity.

Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Aqui a tragédia é que todos fomos

conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. (...) Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida. (...) Conseqüentemente, é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos.

Anibal Quijano. (2005. p.227-280)

1. Introdução

O presente trabalho, na busca de contribuir para os questionamentos da atualidade, se concentra na construção teórica do conceito de colonialidade, buscando apresentar o passado histórico de formação das ciências sociais na contemporaneidade, assim como de sua influência na América Latina; portanto, o intento fundamental se articula a partir de um balanço histórico da constituição das ciências sociais, assim como da influência da colonialidade europeia e, posteriormente, norte-americana, nessa formação e como, até a atualidade, possui influência no modo de pensar e agir na América Latina; logo, algumas alternativas acerca da resistência do pensamento social crítico latino-americano também serão apresentados.

Portanto, se analisará um processo que busca a descompartimentalização do saber, com novas perspectivas para o pensamento social contemporâneo, através de um compartilhamento de saberes, ensejando novos debates metodológicos e epistemológicos, assim como dos desafios que são impostos para uma nova construção epistemológica das ciências. Um balanço teórico de todo o trabalho será realizado, assim como perspectivas para a nova realidade mundial, onde a transdisciplinaridade poderá ser uma alternativa para a criação do pensamento mundial mais compartilhado e integrado, a fim de que se possa pensar realidades, tanto locais, como globais.

2. Formação das ciências sociais

Esta parte do trabalho busca delinear a formação das ciências sociais, as causas e conseqüências do momento histórico de sua criação, assim como as influências hegemônicas – que fizeram com que as ciências sociais, na sua própria formação, possuísem características intrínsecas dos centros hegemônicos de poder – e as possibilidades que os novos acontecimentos estruturais e conjunturais na contemporaneidade ensejam para que uma nova articulação do modo de pensar, agir, fazer e compreender as ciências sociais seja efetivada.

O surgimento de novas disciplinas a partir do século XIX esteve ligado à Revolução Industrial e à vinculação, cada vez maior, entre as ciências e as engenharias com a produção e a divisão progressiva do trabalho manual e intelectual. Assim, se criaram disciplinas no interior de cada especialidade, em uma dinâmica crescente de divisão de campos de estudo e produção de conhecimento. Esta divisão do trabalho intelectual teve efeitos positivos ao permitir alcançar maior rigor e precisão no conhecimento dos fenômenos, com os quais se conseguiu também um

avanço enorme do conhecimento científico, que cresceu como nunca antes na história da humanidade.

A primeira problemática do presente trabalho surge quando a separação disciplinar, apesar de suas virtudes – como uma maior especialização – provoca problemas de falta de comunicação que afetam o conhecimento profundo da própria realidade que pretende compreender e transformar, mascarando suas causas e fazendo com que o intento de novas formulações epistemológicas e teóricas integradas sejam prejudicadas.

Um tipo de colonialismo mental marcou durante muito tempo o pensamento social, o fazer acadêmico e o desenvolvimento das universidades e dos centros de pesquisa científica na região latino-americana, em grande parte encorajado pelas elites dominantes locais das nascentes repúblicas na região durante o século XIX, que renunciaram à possibilidade de produzir conhecimento local. Segundo esta visão, a produção teórica e de conhecimento local era inútil e desnecessária, pois existia um conhecimento universal que se podia importar da Europa e, posteriormente, dos Estados Unidos. Sob esta lógica, as universidades foram concebidas como centros de difusão de teorias alheias às realidades nacionais e regionais latino-americanas, e se constituíram alheias às lutas sociais em diferentes momentos da história da região.

O informe da Comissão Gulbenkian, cujas conclusões e formulações teóricas se encontram no livro *Abrir las ciencias sociales*, de Immanuel Wallerstein (1996, p.3-36), coloca que o fato de que as ciências sociais construídas na Europa e nos Estados Unidos durante o século XIX foram eurocêntricas não é, em si, surpreendente, uma vez que isto ocorreu em um contexto no qual a Europa havia conquistado o mundo política e economicamente, em grande parte, a partir de um enorme avanço tecnológico, que logicamente devia se atribuir à existência de uma ciência superior e a uma visão superior do mundo. Entretanto, na América Latina, a assimilação e validação universal das ciências sociais européias e estadunidenses somente podem ser entendidas caso se analise este processo no contexto de um sistema de poder profundamente colonial e colonialista, no qual o caráter de dependência – primeiramente europeu, e posteriormente estadunidense – busca explicar as causas dessa assimilação científica.

Entretanto, o pensamento crítico latino-americano busca uma ruptura com esta metodologia epistemológica centrada em, basicamente, dois pólos de saber no mundo, uma vez que a nova configuração do sistema-mundo se modificou, ensejando novas oportunidades de compreensão da realidade que não mais sejam centrados nos antigos pólos de poder mundial; não se afirma que esses centros de conhecimento não devam ser utilizados, que não tenham sua devida importância na conjuntura atual; o que se preconiza é que novos centros de pensamento social devem ser incorporados – não somente latino-americanos, mas inclusive orientais, africanos, resgate de correntes históricas milenares – para que uma captação dos diferentes modos de ver o mundo e de pensá-lo possa ser realizada e difundida, discutida e criticada, incorporada e estudada.

Logo, historicamente, a ciência passa a definir-se como a busca de leis naturais universais válidas para qualquer tempo histórico e espaço geográfico, onde o conhecimento é universal e se aplica para todos os fenômenos da natureza, mesmo aqueles que se desconhecem. Logo, o sistema de conhecimento é fechado. Assim, a ciência assume sua condição de conhecimento certo e sistema explicativo universal, inclusive daquilo que não se possui nenhuma base cognoscível. O desconhecido se inclui, por princípio, no campo do conhecido e se explica a partir de suas leis universais. Wallerstein (1996, p.5-8) sustenta que estes princípios continuam marcando profundamente grande parte das ciências sociais contemporâneas, e que, a necessidade de uma mudança nesses parâmetros é imprescindível.

Wallerstein (1996, p.16) afirma que durante o século XIX as ciências sociais se desenvolveram principalmente em cinco locais do Ocidente: França, Alemanha, Grã Bretanha, Itália e os Estados Unidos. Nestes cinco países concentrou-se a maior parte dos estudiosos e universidades nesta área de conhecimento, dedicados principalmente a estudar as suas realidades e, por muitas vezes, ampliá-las a nível mundial de entendimento e compreensão, como se as suas realidades locais pudessem explicar as realidades universais de todo o globo, inutilizando, substituindo e obstruindo a formação de um pensamento das outras localidades.

Nestes cinco países produziu-se grande parte dos estudos que até os dias de hoje fazem parte do repertório acadêmico das universidades nas principais regiões do mundo, assim como na América Latina. Toda a densa produção filosófica e científica fora dos cânones que as ciências sociais ainda dominantes impõem, e fora destes cinco países é, ainda atualmente, um repertório pouco conhecido e estudado. Há a necessidade de mudança deste paradigma, que enseje a abertura a novos saberes localizados em distintas regiões do planeta, no qual um diálogo não coercitivo entre os diversos ramos de saber, de diferentes espaços geográficos, possa inserir-se num debate que viabilize uma maior compreensão das especificidades do mundo contemporâneo, assim como uma maior captação das realidades fora destes centros de poder acadêmicos.

Em uma contextualização histórica da formação das disciplinas, Wallerstein (1996, p.17-23) afirma que todas possuíam um caráter distinto de ação. No que se refere a sociologia, somente a partir da segunda metade do século XIX ela se desenvolve como disciplina independente, relacionada ao positivismo e localizada no campo nomotético. Segundo seu criador, Augusto Comte, a sociologia constituía o fim único e essencial de toda ciência positiva, e junto com a Matemática, Astronomia, Física, Química e Biologia, constituía uma das seis ciências fundamentais.

No mesmo centro de discussão, no texto *O tempo, a duração e o terceiro não excluído: reflexões sobre Braudel e Prigogine*, Wallerstein (2003, p.71-80) realiza uma comparação entre a flecha do tempo de Prigogine, e a longa duração de Braudel, no qual ambos significaram mudanças significativas em suas determinadas áreas de saber, o primeiro na química/física, o segundo no estudo histórico. Discorre, concomitantemente, acerca da problemática que se encontra no centro da divisão entre ciências e humanidades, no qual constata o surgimento histórico das ciências sociais como uma espécie de terceira cultura, em alguns casos mais

próxima das ciências naturais e da postura nomotética, empenhada na busca de leis universais e em outros, como o caso da história, dedicada ao estudo das realidades sociais a partir de uma perspectiva mais ideográfica, preocupada com o estudo das histórias locais.

Logo, até 1945, as disciplinas que hoje em dia constituem as ciências sociais, institucionalizadas na maioria das universidades do mundo, constituíam uma espécie de terceira cultura, entre as ciências naturais que estudavam os sistemas não-humanos, e as humanas que estudavam a produção cultural, mental e espiritual das sociedades humanas chamadas civilizadas. As ciências sociais hoje conhecidas foram, na realidade, uma construção específica que a partir de um forte aparato político e ideológico de dominação e colonização, se apresentou e se impôs como universal e como produto da humanidade como um todo.

O período pós Segunda Guerra Mundial parecia questionar profundamente a ideia da civilização ocidental como panacéia do desenvolvimento da humanidade. Isto produziu condições para mudanças nas práticas e posições intelectuais dos cientistas sociais, gerando brechas com grande potencial de crescimento entre os cientistas sociais e as organizações e instituições formais das ciências sociais. Um novo repertório de objetos de estudo surgiria junto com um esforço teórico e metodológico a partir de uma postura crítica em várias áreas das ciências sociais e da história, como o pensamento social crítico latino-americano.

A parte subsequente busca analisar a colonialidade do saber latino-americano e as perspectivas e alternativas que se encontram presentes para que uma emancipação do conhecimento, do saber e da ciência estejam livres de qualquer imposição, dominação e subordinação.

3. Colonialidade do saber

Uma das análises mais construtivas e originais acerca do tema da colonialidade é a de Aníbal Quijano (1992, p.437-449). Em uma definição do que consistiria o atual padrão de poder mundial, o autor afirma que consiste na articulação entre: 1) a colonialidade do poder, isto é, a idéia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento.

Para o presente trabalho, o eurocentrismo será o único dos quatro elementos focado. Quijano (1992, p.437-449) afirma que ele consiste na perspectiva de conhecimento que foi elaborada sistematicamente a partir do século XVII na Europa, como expressão e como parte do processo de eurocentralização do padrão de poder colonial/moderno/capitalista. Em outros termos, como expressão das experiências de colonialismo e de colonialidade do poder, das necessidades e experiências do capitalismo e da eurocentralização de tal padrão de poder. Foi mundialmente imposta e admitida nos séculos seguintes, como a única racionalidade legítima.

Em todo caso, como a racionalidade hegemônica, o modo dominante de produção de conhecimento.

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie.

Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo – isso não é um privilégio dos europeus – mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder, segundo o autor.

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Em outras palavras, não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica, colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa, como no resto do mundo.

Vale ressaltar que, definitivamente no pós Segunda Guerra Mundial, esse modelo europeu fora transplantado para o novo centro de poder mundial, os Estados Unidos, que buscaram realizar os mesmos ditames de universalidade do pensamento que outrora o eurocentrismo realizara.

Aníbal Quijano (2005, 227-280) alerta, portanto, que a colonialidade é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem político explícito, foi destruído. Para ele, mesmo que o colonialismo político tenha sido eliminado, a relação entre a cultura européia – e a norte-americana, vale frisar – e as outras segue sendo uma relação de dominação colonial, tratando-se de uma colonização das outras culturas, mesmo que em diferente intensidade e profundidade segundo os casos específicos e vicissitudes. Consiste em uma colonização do imaginário dos dominados, atuando na interioridade desse imaginário.

Os colonizadores impuseram também uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimentos e significações. Os colocaram primeiro longe do acesso dos dominados. Mais tarde, os ensinaram de modo parcial e seletivo, para cooptar alguns dominados em algumas instâncias do poder dos dominadores. Então a cultura européia se converteu, além do mais, em uma sedução; dava acesso ao poder. A europeização cultural se converteu, portanto, em uma aspiração, passando a ser um modelo cultural universal, segundo a análise de Quijano. (1992, p.437-449)

Logo, dentro desses marcos, a necessidade seria a de uma reconstrução epistemológica, no qual, o que se refere à descolonização, seria essencial, segundo Quijano, (1992, p.437-449) libertar a produção do conhecimento, da reflexão e da comunicação, tanto da racionalidade, quanto da modernidade européia. Ainda para o autor, a única alternativa viável é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial.

De início, a descolonização epistemológica para dar espaço a uma nova comunicação intelectual, a uma troca de experiências e de significações, como a base de outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, alguma universalidade. Pois nada menos racional, finalmente, que a pretensão de que a específica cosmovisão de uma etnia particular seja imposta como a racionalidade universal, mesmo que tal etnia se chame Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é pretender para um “continentalismo” o título de universalidade.

Para ele, a descolonização é o piso necessário de toda revolução social profunda. Enquanto essas condições não forem removidas, a soberania nacional não pode consistir na defesa dos interesses do Estado. No caso específico da América Latina, o nacionalismo latino-americano foi concebido sob uma perspectiva eurocêntrica de Estado-nação, como uma lealdade a uma identidade estabelecida ou assumida pelos beneficiários da colonialidade do poder, a despeito dos interesses dos explorados/dominados pelo colonialismo.

Entretanto, a resistência intelectual a essa perspectiva histórica não tardou em emergir. Na América Latina, desde fins do século XIX, mas se afirmou, sobretudo, durante o século XX e perdura até os dias atuais, no qual muitos autores latino-americanos se preocupam com essa questão essencial para uma emancipação epistemológica.

Outro autor latino-americano que se aprofundou no assunto foi Edgardo Lander (2005, 21-54). Segundo ele, às sucessivas separações ou partições do mundo “real” que se realizam historicamente na sociedade ocidental – preconizadas pelos europeus e posteriormente pelos norte-americanos – e as formas como se constrói o conhecimento sobre as bases desse processo de sucessivas separações, assim como a forma como se articulam os saberes modernos com a organização do poder, especialmente as relações coloniais/imperiais de poder constitutivas do mundo moderno, constituem dimensões que servem de sustentáculo para uma construção discursiva neutralizadora das ciências sociais e dos saberes sociais modernos.

A conquista ibérica do continente americano desponta como base fundamental, como o momento inaugural dos dois processos que se articulam: a modernidade e a organização colonial do mundo. Com o início do colonialismo na América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo, mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário. Logo, a organização, a dominação, a submissão imposta pelos colonizadores não fora somente de recursos estratégicos ou de aniquilamento das populações locais; se encontra, até a atualidade, presente na forma como o pensamento, o saber é criado, realizado, no modo como as interações entre as pessoas perpassam por uma língua outrora distante, uma memória civilizacional exógena, um imaginário social que não é “nativo”.

Os países europeus, ao constituírem a noção de universalidade a partir da sua experiência particular e realizar a leitura da totalidade do tempo e do espaço da experiência humana do ponto de vista dessa particularidade, instituíram uma universalidade radicalmente excludente, vulgarmente tida como única, universal, no qual todos os demais países deveriam seguir seus paradigmas. O autor afirma ainda que esta é uma construção eurocêntrica, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. Mas é ainda mais que isso. Este metarrelato da modernidade é um dispositivo de conhecimento colonial e imperial em que se articula essa totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo.

Logo, afirmando e ratificando esse caráter universal dos conhecimentos científicos eurocêntricos, os estudos de todas as demais culturas e povos a partir da experiência moderna ocidental contribuíram, desta maneira, para ocultar, negar, subordinar e/ou extirpar toda experiência ou expressão cultural que não corresponda a esse dever ser que fundamenta as ciências sociais

Entretanto, há de ressaltar que movimentos contrários a essa especificidade da subordinação eurocêntrica no pensamento social mundial se encontram ativos na América Latina, assim como é intento deste trabalho uma busca de novos modelos de formação do conhecimento social, livre das amarras homogêneas e universais. No pensamento social latino-americano, seja do interior do continente ou de fora dele, produziu-se uma ampla gama de buscas, de formas alternativas do conhecer, questionando-se o caráter colonial/eurocêntrico dos saberes sociais sobre o continente, o regime de separações que lhes servem de fundamento, e a ideia mesma da modernidade como modelo civilizatório universal.

A análise de Fernando Coronil se pauta em uma investigação dos efeitos da globalização neoliberal no pensamento social. O autor afirma que, (2005, 105-132) “para seus críticos, a globalização neoliberal é implosiva ao invés de expansiva, conecta centros poderosos a periferias subordinadas. Seu modo de integração é fragmentário ao invés de total. Constrói semelhanças sobre uma base de assimetrias. Em suma, unifica dividindo.” Logo, o mundo seria um espaço fragmentado, fraturado e dividido por novas formas de dominação, rechaçando a imagem de uma aldeia global no qual todas as pessoas seriam beneficiadas.

Ao invés do eurocentrismo dos discursos ocidentalistas anteriores, que opera através do estabelecimento de uma diferença assimétrica entre o Ocidente e seus outros, o “globocentrismo” – termo utilizado pelo autor – dos discursos dominantes da globalização neoliberal esconde a presença do Ocidente e oculta a forma pela qual este continua dependendo da submissão tanto de seus outros quanto da natureza; a proliferação deste modelo depende, inexoravelmente, da submissão de outros povos, de outros modos de pensar e agir, o que resulta em discursos dominantes da globalização que oferecem a ilusão de um mundo homogêneo que avança constantemente em direção ao progresso.

Dado que o mercado apresenta-se – no discurso da globalização neoliberal – como uma estrutura de possibilidades e não como um regime de dominação, este cria a ilusão de que a ação humana é livre e não limitada. Resultados como a marginalização, o desemprego e a pobreza aparecem como falhas individuais ou coletivas, e não como efeitos inevitáveis de uma violência estrutural.

Portanto, a globalização deve ser vista como um processo contraditório que inclui novos campos de luta teórica e prática. Diferentemente de outras estratégias de representação ocidentalistas que ressaltam a diferença entre o Ocidente e seus outros, a globalização neoliberal evoca a igualdade potencial e a uniformidade de todas as pessoas e culturas. Na medida em que a globalização funciona reinscrevendo as hierarquias sociais e padronizando as culturas e os hábitos, esta funciona como uma modalidade particularmente perniciosa de dominação imperial; assim como outrora fora constatado a dominação colonial européia, – tanto econômica, política e social, como do pensamento – a dominação imperial da globalização neoliberal em curso desde meados dos anos 1980 também deve ser estudada não somente nos âmbitos da economia, da política e do social, mas também na forma como o conhecimento é doutrinado, uma vez que a forma como as teorias são ensinadas, passadas às pessoas, é de suma importância para avaliar o modo como essas teorias se converterão em práticas sociais; não se pode abandonar a dialética na qual teoria e prática estão em constante diálogo, assim como não se pode relegar ao segundo plano as influências do modelo neoliberal na forma como o conhecimento é criado e disseminado.

O autor Francisco López Segrera realiza uma discussão acerca do tema proposto por Prigogine e Wallerstein, - e que se insere de maneira fundamental na discussão da colonialidade – o primeiro referente as ciências exatas e, o segundo, as sociais. Na visão do autor, “abrir as ciências sociais” significa,

“[...] desconstruir as barreiras disciplinares entre o ideográfico e o nomotético; integrar as disciplinas ideográficas e nomotéticas num método transdisciplinar; promover o desenvolvimento de pesquisas conjuntas, não apenas entre historiadores de um lado e antropólogos, economistas, politólogos e sociólogos de outro, integrando equipes transdisciplinares em torno de um tema de investigação, e além do mais integrar cientistas das ciências naturais e exatas em projetos conjuntos em que participem especialistas das ciências sociais e das ciências duras, e onde portanto o transdisciplinar não se esgote na fusão do ideográfico e do nomotético, e que além do mais também inclua as ciências duras”. (SEGRERA, 2005, p.203-226).

Logo, busca uma integração não somente entre as ciências sociais que outrora foram compartimentalizadas, mas conjuntamente um diálogo entre essas e as ciências naturais, exatas e duras, uma transdisciplinaridade que visa ir além da dos temas propostos por Prigogine e Wallerstein. Defende, portanto, uma integração na análise dos fenômenos sociais do ideográfico e do nomotético, e inclusive desta visão com as ciências duras; vale frisar que não quer dizer que o autor negue o legado das disciplinas autônomas, “mas sim sua menor relevância em análises desintegradas dos conhecimentos que podem oferecer-nos o conjunto delas.” (2005, p.203-226)

Immanuel Wallerstein propõe-nos as seguintes perspectivas no século XXI para as ciências sociais: a) a reunificação epistemológica das denominadas duas culturas, isto é, a das ciências e a das humanidades; b) a reunificação organizacional das ciências sociais; e c) a assunção pelas ciências sociais de um papel de centralidade (que não implica hegemonismos) no mundo do conhecimento. Visão esta que López Segrera (2005, p.203-226) ratifica e endossa sua participação e complementaridade. O fim das certezas de que fala Prigogine (1997, p.7-59) significa que o que realmente existe são certezas parciais que não prevalecem eternamente. Deve-se formular, portanto, previsões e hipóteses tendo em mente esta permanente incerteza.

Logo, propõe-se que as ciências sociais não enfoquem uma perspectiva única e exclusiva de recontagem dos fatos do passado, nem tampouco a simples busca de regularidades com uma visão a-histórica; uma forma diferente de se estudar a sociedade é sugerida, onde sejam consideradas análises que sejam condizentes e coerentes com as “certezas parciais” que não são eternas, que são incertas. Quando um sistema histórico vive sua etapa de desenvolvimento normal, as opções e alternativas para os atores sociais é bastante limitado. No entanto, quando um sistema histórico se encontra em fase de desintegração, o número de opções possíveis se amplia e as possibilidades de mudança são infinitamente maiores.

Para o autor, as duas influências teóricas que predominam nas ciências sociais latino-americanas atualmente – o neoliberalismo e o pós-modernismo– entranham certos perigos. O primeiro tende à reafirmação dogmática das concepções lineares de progresso universal e do imaginário do desenvolvimento e, a segunda, à apoteose do eurocentrismo. Logo, a terceira alternativa que o autor se propõem a realizar no que se refere às influências teóricas na América Latina busca se desvencilhar e propor algo novo para a realização de um pensamento social autônomo e condizente com análises da realidade que sejam transdisciplinares e adequadas a complexidade cada vez mais latente do mundo.

É importante estabelecer um conjunto de prioridades compartilhadas por todos, que dêem resposta às urgências da América, de sua sociedade civil e de suas classes políticas, para coordenadamente estabelecer uma nova agenda das pesquisas em ciências sociais na região. Pois, segundo Segrera,

“[...] se não somos capazes unidos de formular essa agenda, as ciências sociais da região perderão uma identidade conquistada a sangue e fogo, e presenciaremos não uma “crise de paradigmas”, mas a recolonização de nossas ciências sociais por paradigmas e agendas fixadas em função dos interesses do Norte desenvolvido”. (IDEM).

Em suma, López Segrera (2005, p.203-226) afirma que as vanguardas do pensamento científico na atualidade, tanto nas ciências sociais como nas naturais, devem visualizar a importância da transdisciplinaridade.

É necessário eliminar as fronteiras rígidas e artificiais não somente entre disciplinas próprias das ciências sociais, história, economia, direito, ou das ciências duras, física, matemática, biotecnologia, mas mesmo entre ciências sociais e humanas e as exatas e naturais.

Isto não implica, em absoluto, renunciar à especialização própria de cada disciplina, uma vez que a troca de saberes – mesmo que especializados – deve ser instigada.

4. Resistência – o pensamento social crítico latino-americano

De uma perspectiva latino-americana, a construção das ciências sociais ocidentais, e a imposição de sua teoria e seu método para o estudo da realidade social regional significaram um obstáculo para o desenvolvimento do potencial criativo do pensamento social latino-americano. Salvo algumas exceções e exceto alguns momentos especiais da história do pensamento latino-americano, o exercício e o desenvolvimento das ciências sociais na região estiveram profundamente marcados pelo seguimento das bases teórico-metodológicas das ciências sociais européias, criadas para estudar sua própria realidade, como fora discutido anteriormente.

Até meados do século XX, surgiram as principais elaborações teóricas de um pensamento social orientado para estudar e compreender as particularidades da realidade social latino-americana, principalmente, fora do âmbito acadêmico e da universidade. Quando o pensamento crítico surge a partir de uma articulação com a academia, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, pode-se constatar também tentativas sistemáticas de isolamento destas correntes de pensamento, de tentativas de desacreditar, de engendrar um desprestígio científico de sua produção, de obstáculos para o apoio financeiro a suas investigações e estudos, e até de perseguição política, principalmente no período no qual a América Latina esteve sob o domínio das ditaduras militares.

A partir da década de 1980, um novo cerco se estende ao redor do pensamento crítico latino-americano, com a hegemonia do pensamento neoliberal. Atualmente, vive-se na América Latina um novo momento de abertura das ciências sociais, marcado por uma emergência vigorosa do pensamento crítico que vem ganhando as novas gerações de pesquisadores e intelectuais. A riqueza e o potencial transformador dos processos sociais em curso estão obrigando a repensar as ferramentas teórico-metodológicas para o estudo e a análise da realidade social. Para avançar cientificamente, é necessário superar a visão do pensamento hegemônico, mais preocupado com a tarefa política de universalizar experiências particulares e as impor a partir de fortes estruturas de dominação.

As ciências sociais contemporâneas passam por profundas mudanças, durante pelo menos as duas últimas décadas, desde que o pensamento neoliberal começou a evidenciar sua crescente incapacidade explicativa e suas enormes limitações teórico-metodológicas para estudar, compreender e transformar o capitalismo complexo. Críticas profundas começam a ser formuladas, não apenas a partir do pensamento crítico, mas no interior do próprio pensamento dominante. Logo, há a oportunidade de avançar em direção a um desenvolvimento de uma historiografia das ciências mais inclusiva, que seja capaz de dar conta das contribuições das civilizações americanas, orientais e africanas às formas de produzir conhecimento e ao próprio conhecimento acumulado da humanidade como um todo, sem imposições ideológicas.

É indispensável desenvolver uma perspectiva de análise transdisciplinar, pois é necessário realizar uma crítica profunda da segmentação das ciências sociais que isolaram o conhecimento, desconectando-o uns dos outros, no qual não se possui uma visão de totalidade e globalidade, onde a complexidade dos processos sociais, econômicos e políticos contemporâneos é cada vez mais difícil de ser compreendida nesses marcos. Há, em conjunto, uma necessidade de aproximação teórica e metodológica que incorpore elementos-chaves de outros campos das ciências sociais e humanas que ajudem a dar conta desta complexidade.

A complexidade do mundo contemporâneo e a aceleração crescente do tempo histórico exigem respostas cada vez mais rápidas para a condução dos processos em curso, a partir da perspectiva dos elaboradores de políticas públicas ou para orientar as estratégias dos Estados, nações, grupos de interesses ou forças sociais e movimentos populares no contexto de suas lutas. O mundo que se apresenta é um mundo complexo, cujas análises simplistas são descaracterizadas e desacreditadas. A complexidade e um estudo integrado das disciplinas devem ser pontos cruciais nas novas diretrizes da formação, difusão e produção de conhecimento; não se busca anular ou desqualificar certa especialização disciplinar, e sim uma especialização que dialogue, interaja, que se integre com outras formas de pensar, outros campos de saber, para que o mundo complexo e as complexidades do mundo possam ser desbravadas e descobertas pelos pesquisadores e cientistas.

Logo, a realidade atual enseja que, através de múltiplos estudos, dos mais variados ramos de saber, a integração do conhecimento seja uma ferramenta fundamental para se analisar a complexidade do mundo contemporâneo. Não é mais possível a realização de um estudo – seja ele qual for – que não integre distintos ramos do saber, de maneira isolada e sem interferência. A necessidade de realização de um diálogo das disciplinas é condição *sine qua non* para que se possa buscar alternativas viáveis na busca de um conhecimento que possa compreender a realidade altamente dinâmica da atualidade.

5. A descompartmentalização do saber

Este é o ponto central ao qual foi exposto todo o debate acima. Realizou-se um esforço de sistematizar teorias para se chegar a uma conclusão inevitável: há a necessidade de uma descompartmentalização do saber no pensamento social mundial contemporâneo, com uma reapropriação do conhecimento para novas formulações teóricas transdisciplinares, com um pensamento mundial compartilhado, sem imposições ideológicas e hegemônicas.

Sucintamente, o que se buscou detalhar até o presente momento foi a possibilidade de uma nova forma de lidar com as ciências sociais na atualidade. A “nova ciência social” identificada com os sistemas complexos, implicam não somente novas zonas de interação entre diferentes disciplinas, mas novos pressupostos teórico-metodológicos que levem à reformulação do trabalho disciplinar e das investigações avançadas em ciências e humanidades.

Logo, serão expostos alguns autores que confrontam essas ideias do pensamento único – muito estimuladas pelo neoliberalismo – , assim como contrários as idéias da colonialidade,

mesmo que não utilizem a terminologia, e apontam novas formas de lidar com a ciência na atualidade.

Wallerstein (1996, p.35-36) já apontava para a reconstrução do pensamento científico, em *Abrir as ciências sociais*, afirmando que o desafio maior está em superar o legado científico do liberalismo, partindo de forças teóricas que apresentam uma história e uma trajetória de confrontação a ele.

Afirma também que a hegemonia estabeleceu o pensamento universalista-particularista – incorporado posteriormente pela hegemonia norte americana – ,baseado em duas premissas: de que o conhecimento se move do particular ao abstrato, e que o conhecimento deveria ser compartimentalizado em disciplinas particulares, tendo essas premissas implicações radicais para a organização e produção do conhecimento social mundial.

Autores como Wallerstein, Arrighi, e até mesmo Karl Marx, em seu tempo, apesar de serem taxados de economicistas por alguns, possuem um pensamento transdisciplinar por excelência, no qual articulam história, economia, ciência política, sociologia, geografia e relações internacionais como disciplinas distintas e inter-relacionadas em uma única ciência, influenciando diversos ramos do saber, segundo a visão de Carlos Eduardo Martins (2010, p.131-138).

Segundo Jean Piaget (1973, p.17-31) – o primeiro a fazer uso do termo, durante um congresso sobre interdisciplinaridade, no qual o prefixo “trans”, proposto pelo autor, significaria estar entre, através e além das disciplinas – a definição de transdisciplinar seria um estágio superior das relações interdisciplinares que não se contentaria em atingir as interações ou reciprocidades entre pesquisas especializadas, mas situaria essas ligações no interior de um sistema total sem fronteiras estáveis entre as disciplinas. Sendo assim, o que se busca é transcender este universo fechado pela ciência, estando a solução para além das fronteiras que cada disciplina se preocupa em estabelecer em torno de si mesma. O que o presente trabalho se propõe a utilizar diante do resultado obtido por esse entrelaçamento de disciplinas é justamente o “não-dito”, as subjetividades produzidas pela junção de cada disciplina específica.

Para Carlos Eduardo Martins (2004, p.85-105), a transdisciplinaridade é necessária para se pensar, principalmente, a relação do local com o mundial, sendo ela, inclusive, um diferencial e uma contribuição do pensamento social latino-americano em relação ao pensamento liberal norte-americano e europeu. Para ele, o neoliberalismo – focando-se no caso brasileiro – separou as disciplinas nas universidades brasileiras, a fim de criar saberes puros, restringindo o saber a determinado assunto. A proposta liberal foi, portanto, de dividir áreas de conhecimento em saberes específicos, apartados, em compartimentos específicos.

Logo, há de se ressaltar as limitações da universalização de um conhecimento histórico colocado a partir de uma perspectiva histórica que lhe atribui validade universal, imutabilidade e pertinência para o estudo de qualquer realidade social do planeta. Não se pode ver o desenvolvimento das ciências em geral, nem muito menos das ciências sociais, à margem do contexto político e do momento histórico em que surgem e se desenvolvem, se contradizem e se

superam, se apropriam e reapropriam. Logo, o conceito de verdades absolutas para qualquer tempo e espaço históricos deve ser descartado, no qual poder-se-ia realizar construções de “verdades relativas” – e ainda assim passíveis de serem contestadas – com a conjuntura que se delinea no tempo presente. Agrega-se ainda nessa discussão o fator da complexidade das mudanças econômicas, sociais e políticas, que obrigam a uma redefinição da própria teoria, sobretudo quando essa teoria pretende ser também um instrumento de ação política e social. A própria problemática metodológica de estudo tem que sofrer modificações para dar conta do objeto que pretende estudar.

Assim como a transdisciplinaridade, a interdisciplinaridade, entendida como a relação entre as várias disciplinas em que se divide o saber e a ação humana, é uma das soluções para um problema muito mais profundo, que tem relação com a unidade do ser e do saber, a unidade das ciências, das técnicas, das artes e das humanidades como um conjunto cognoscível sobre o qual se constrói a vida e o universo. Logo, deve-se ressaltar a importância da interdisciplinaridade para a reformulação epistemológica das ciências e das humanidades, sendo vista como fator fundamental, como base para uma nova construção metodológica e epistemológica das ciências como um todo.

6. Conclusão

Portanto, o intento do trabalho foi de procurar desenraizar-se desta corrente de pensamento liberal que busca inviabilizar uma comunicação entre os diversos ramos do saber, tornando-os segregados. Em outras palavras, pode-se concluir que a transdisciplinaridade nasce como alternativa para sair desta crise de fragmentação em que se encontra o conhecimento humano atualmente, conjuntamente com o exercício da descompartmentalização do saber, visando a troca de conhecimento sem uma imposição ideológica, cultural ou econômica por nenhuma das partes, a partir de uma perspectiva que busque romper com a colonialidade do saber, que trabalharia com leituras que não se limitariam aos campos disciplinares, colocando todos os saberes, sejam eles acadêmicos ou não, em paridade e igualdade, com as mesmas possibilidades de traduzir o mundo.

Coloca-se em questão também o exercício do questionamento e da realização de uma interpretação particular que seja condizente com uma bagagem individual abarcada em diversos saberes. A ideia central é que, pelo emprego de uma metodologia dialética, seria possível destruir e desmistificar rupturas e criar novos paradigmas metodológicos e epistemológicos, novos debates, que ensejem estas revisões buscando uma maior amplitude científica transdisciplinar que não se atém apenas ao que já está posto, e sim ao que pode surgir nos espaços vazios, nas “entrelinhas”, no “não-dito”.

Para que a plena realização de um pensamento social mundial – integrado, dialético, não coercitivo – seja alcançado, deve-se realizar uma negação do processo de homogeneização do pensamento, para que seja viável um projeto de civilização planetária, onde a hierarquia entre as disciplinas, assim como seu lugar no espaço e no tempo, não se faria presente e todos os pensamentos e a diversidade seriam passíveis de importância, consistindo um mundo que caibam todos os mundos.

A tarefa proposta para o pensamento social crítico latino-americano é de uma complexidade hercúlea; entretanto, a história dos povos desse continente nunca foi composta de facilidades. Pode-se até mesmo dizer que os desafios os incitam a romper barreiras, a superar os desafios, pois, se em mais de 500 anos de imposição hegemônica, de colonialidade, todavia surgem correntes contrárias a essa coerção, que buscam alternativas viáveis para seus projetos civilizacionais, os reptos que são apresentados são passíveis de serem superados pelo sentimento e pela paixão que o povo latino-americano possui por suas raízes, pela sua história.

O desafio que o pensamento social crítico latino-americano encontra é o de realizar uma descompartmentalização desse saber. O presente trabalho, ao longo dos tópicos apresentados, buscou sintetizar e apresentar um pequeno esboço, ainda que embrionário e que necessita de uma discussão maior, acerca das alternativas e dos esforços até agora realizados nessa direção, sendo que é preciso um esforço ainda maior para que esse objetivo de desalojar os diversos saberes de caixas hermeticamente fechadas seja alcançado, uma vez que uma relação dialética dos diversos saberes conjuntos em direção a conhecimentos que busquem lidar com a complexidade do mundo contemporâneo deveria se perpetuar como a base sólida da produção científica do século XXI. 🌐

NOTAS

* Alunos de Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ). E-mail: bernardo_salgado_@hotmail.com e talita.estrella@gmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Perry. Algumas notas históricas sobre hegemonia. **Margem esquerda, ensaios marxistas**, volume 14, Boitempo Editorial, [S.l.]. 2010.

BRUCKMANN, Monica. Ou inventamos ou erramos: a nova conjuntura latino-americana e o pensamento crítico. **Tese de Doutorado de Monica Bruckmann**, Departamento de Ciência Política – UFF, Niterói, 28 de fevereiro de 2011.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

LÓPEZ SEGRERA, Francisco. Abrir, “impensar” e redimensionar as ciências sociais na América Latina e Caribe. É possível uma ciência social não eurocêntrica em nossa região?. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

MARTINS, Carlos Eduardo. As ciências sociais e os desafios da globalização. **Revista de La Facultad de Economía**, BUAP, año IX, Número 27, Septiembre-Diciembre de 2004.

MARTINS, Carlos Eduardo. Giovanni Arrighi: um pensamento para o século XXI. **Margem esquerda, ensaios marxistas**, volume 14, Boitempo Editorial, [S.l.].2010.

PIAGET, Jean. **A Situação das Ciências do Homem no Sistema das Ciências**. Ed. Livraria Bertrand, 1973.

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas**. Editora UNESP, [S.l.]. 1997.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad-racionalidad". BONILLO, Heraclio (comp.). **Losconquistados**. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. 1992.

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

SANTOS, Theotonio dos. **A teoria da dependência: balanços e perspectivas**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2000.

SANTOS, Theotonio dos (Coord.); MARTINS, Carlos Eduardo; BRUCKMANN, Monica (org.) – **Países emergentes e os novos caminhos da modernidade**. Brasília: UNESCO, 2008.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Abrir las ciencias sociales – Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales**. Coordenado por Immanuel Wallerstein. Siglo XXI editores, [S.l.]. 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel. The Heritage of Sociology. The Promise of Social Science **Presidential Address** (Montreal) 26 de julho, **XIV Congresso Mundial de Sociologia**. 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel. O tempo, a duração e o terceiro não excluído: reflexões sobre Braudel e Prigogine. **Fernand Braudel – Tempo e história**. Organizador: Marcos Antônio Lopes, Editora FGV. 2003.

PONTO DE JONGO: CULTURA, MEMÓRIAS E IDENTIDADES DE UMA COMUNIDADE JONGUEIRA.

PONTO DE JONGO: CULTURE, MEMOIRS AND IDENTITIES OF A JONGUEIRA'S COMMUNITY

*Debora Simões de Souza**

Cite este artigo: SOUZA, Debora Simões. Ponto de jongo: Cultura, Memória e Identidades de uma Comunidade Jongueira. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais-IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v.10, n°2, p. 96-112, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: < www.habitus.ifcs.ufrj.br >. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

Resumo: O presente artigo tratará do Jongo como uma manifestação cultural oriunda dos escravos do tronco-linguístico banto que chegaram ao Brasil no século XIX. Salientando um elemento dessa manifestação: o ponto, que pode ser definido como expressão oral entoada nas rodas de jongo. Será destacado o processo de valorização desta manifestação e o recebimento desta do título de Patrimônio Cultural do Brasil em 2005. Foram utilizadas fontes orais, bibliografia historiografia e documentos do processo patrimonial.

Abstract: This paper will treat the Jongo as a cultural manifestation of the slaves of the Banto's linguistic branch that arrived in Brazil in the nineteenth century. Pointing an element of this manifestation: the ponto, that can be defined as an oral expression sung in the roda's of jongo. Will be highlighted the valuation process of this manifestation and the reception of the title of Cultural Patrimony of Brazil in 2005. Were used oral sources, bibliography, historiography and documents of the patrimonial process.

Palavras-chave: Ponto; Jongo; Patrimônio Cultural do Brasil.

Keywords: Ponto; Jongo; Cultural Patrimony of Brazil.

Eu vou abrir meu Cangoê
Eu vou abrir meu Cangoá
Primeiro eu peço a licença
A rainha lá do mar
Pra salvar a povaria
Eu vou abrir meu Cangoê

Jongo do Tamandaré. In: Feiticeiros da palavra, 2001

Neste texto será apresentado o ponto de jongo e como este pode ser analisado como fonte histórica salientando sua importância para manifestação cultural: o jongo. Os pontos de jongo são narrativas que podem revelar certos elementos que auxiliam na

compreensão da história do grupo do jogueiro e que relacionando memórias individuais e coletivas. Terá uma exposição conceitual destacando os campos da História Social e da História Cultural na qual este texto é baseado, apontando autores que trabalharam com a História das Mentalidades e com a Nova História Cultural e a relação entre estas. Outra questão, que será trabalhada é a utilização de fontes ligadas diretamente à memória de um grupo social: os pontos de jongo para as comunidades jogueiras no sudeste brasileiro, cabendo amparar tal análise em autores, como, por exemplo: Maurice Halbwachs e Michel Pollack.

O jongo pode receber outros nomes, o mais corrente é caxambu. De acordo com Nei Lopes (2003) caxambu é definido como “grande tambor, de procedência africana, usado na dança do mesmo nome” (LOPES, 2003: 75) e de raiz “banta”. Cabendo salientar que há outras definições referentes a jongo/caxambu, tal como outros nomes que denominam esta manifestação, são eles: tambu, tambor, batuque e os dois citados anteriormente, as características e as denominações variam de região para região (BRASIL, 2007: 12).

O Dossiê 5, “Jongo no Sudeste” [1] apresenta outra definição: “O jongo é uma forma de expressão que integra percussão de tambores, dança coletiva e elementos mágico-poéticos. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos” (BRASIL, 2007: 12). Dentre tantos elementos que cercam a prática do jongo será destacado o ponto de jongo, analisando o aspecto teórico da ligação do jongo com a memória.

Nesta análise terá uma menção ao processo de obtenção do jongo do título de Patrimônio Cultural do Brasil, o processo de indicação e titulação do jongo resultou em inúmeras fontes que foram fundamentais para o desenvolvimento deste artigo. Deve-se pontuar a importância das ações da União, principalmente as promovidas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e dos agentes da sociedade civil que se relacionaram e levaram ao título de Patrimônio Imaterial Brasileiro que protege e promove essa manifestação: o jongo praticado no sudeste do Brasil.

Com o intuito de aprofundar a análise empreendida aqui, ocorrerá a apresentação de uma comunidade jogueira: Comunidade São José da Serra. Destacando a maneira como vivem seus integrantes: economicamente, socialmente e culturalmente. Para isso, serão utilizados trechos de depoimentos de integrantes da Comunidade São José da Serra, fontes orais pesquisadas no acervo do Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense (Labhoi-UFF).

1. Comunidade São José da Serra

Nas terras que compreendem a Comunidade São José da Serra moram cerca de 150 a 180 pessoas, estes dados foram adquiridos na minha última visita ao campo, em maio de 2011. No ano de 1998, moravam 77 pessoas em 16 casas, em sua maioria, “feitas de estuque (pau-a-pique e barro), com cobertura de sapé e chão de terra batida” (MATTOS, 2005: 261). As terras da fazenda, que recebe o nome do santo católico São José, ficam localizadas no Distrito de Santa Izabel do Rio Preto, em Valença, estado do Rio de Janeiro. O local possui energia elétrica, mas o

transporte ainda é precário. Nos últimos dois anos duas novas construções foram feitas na Comunidade, já em alvenaria [2].

Uma parte essencial para conhecer esta comunidade quilombola são os depoimentos que abordam os seguintes assuntos: o jongo para a Comunidade e o “mito de origem”, principalmente através do depoimento de Manoel que foi entrevistado por Lídia Meirelles e Hebe Mattos no ano de 1998, em visita destas pesquisadoras a Comunidade São José da Serra. (RIOS & MATTOS, 2005: 262-264).

Segundo Manoel Seabra, seu avô paterno era escravo vindo da África, já no Brasil foi levado para uma fazenda onde o mesmo sofria muito, foi então que resolveu fugir para a “fazenda do Ferraz”, nome do fazendeiro da fazenda São José da Serra. Ainda segundo o depoimento de Seabra: seu avô ficou trabalhando para Ferraz a vida inteira e lá na fazenda fixou família (RIOS & MATTOS, 2005: 263-264). O avô de Manoel Seabra, chama-se Pedro, veio da África “e era da nação dos Cabinda” (RIOS & MATTOS, 2005: 262- 263).

O fazendeiro Ferraz, na época da abolição da escravidão, conferiu aos seus escravos o usufruto das terras da fazenda e tornou-se acoitador de escravos fugidos (RIOS & MATTOS, 2005: 264). A expressão “quilombo” está presente no depoimento de Manoel Seabra contando como seu avô explicava para ele a situação da fazenda: ‘Eles falavam: quilombo é aqui na fazenda São José’ (RIOS & MATTOS, 2005: 264). Manoel Seabra explicou o porque da utilização do termo: “Quilombo era por causa deles fugia né? Ficava num lugar escondido. Vovô falava que aqui era um quilombo. Era um quilombo” (RIOS & MATTOS, 2005: 264).

Segundo Hebe Mattos, a construção da narrativa de Manoel Seabra evidencia o “mito de origem da comunidade” (RIOS & MATTOS, 2005: 264), e, também, legítima a comunidade como quilombo, levando em conta o sentido histórico do termo. Podendo relacionar a origem da Comunidade São José da Serra ao conceito de “negociação e conflito” (SILVA & REIS, 2009:7) onde o escravo vivia em um sistema escravista violento, entretanto, este escravo interagiu com um espaço social em que estava inserido e este espaço era constituído de barganhas, e também, de conflitos.

O depoimento de “Seu Manoel Seabra” é importante para evidenciar a origem e as transições que ocorreram no final do século XIX na sociedade brasileira e como isso repercutia naquela fazenda. Outro fator de importância é idade avançada deste, Manoel Seabra é o homem mais velho da Comunidade São José da Serra, ele contém memórias e falas que retomam os últimos anos do pós-abolição no Brasil.

Antônio Nascimento Fernandes é o atual presidente da Comunidade, ele nasceu nesta no ano de 1946 onde passou sua infância e parte da juventude, em um dado momento da sua vida, mudou-se da mesma, serviu o exército e retornou para a Comunidade São José da Serra. Sobre sua trajetória política: no ano de 1995 foi eleito sub-prefeito do Distrito de Santa Isabel; entre 1996 e 2000 foi vereador e articulou-se com líderes do Movimento Negro. Em relação ao jongo e segundo Hebe Mattos: a Comunidade iniciou o processo de apresentações de rodas de jongo na cidade de Santa Isabel – “esse período coincide com o da entrada de Antônio

Nascimento na política local tal como a construção da capela, de São José do Operário e o incentivo ao turismo cultural em datas específicas de festas na Comunidade” (MATTOS, 2007:167). Segundo o calendário oficial há duas festas anuais: 13 de maio, dia de São Benedito, ou pai Benedito, na Umbanda, como informou Antônio Nascimento em conversa (2008); e 20 de novembro, dia de Zumbi, feriado nacional – Dia Nacional da Consciência Negra.

No depoimento abaixo, de Antônio Nascimento Fernandes está presente a importância do jongo para a Comunidade e sua fala, sobre o tempo do cativo, salienta a presença do jongo nesta. Para ele o jongo na sua Comunidade foi criado no período da escravidão (RIOS & MATTOS, 2005: 288-289):

O jongo da Comunidade São José da Serra é uma das coisas que a gente tem consciência [que] é uma das coisas boas, porque o jongo ele foi criado assim: no tempo da escravidão, então o negro vinha lá de fora da África e quando chegava no Brasil eles faziam tudo pra poder trocar, tirar parentesco, grau de parentesco. Cada um levava para um lugar aí até com língua diferente [...] até dialeto não falava o mesmo (...) para poder complicar a convivência deles nas comuni [...] nas fazendas. E no jongo, os negros se organizaram através do cântico. Então começaram a cantar, e cantando eles se conheciam, através do canto e daquilo foi surgindo algum namoro, nas lavouras de café. E passaram a confiar um no outro. E assim foi criado o quilombo também. Porque o jongo, ele é um cântico não decifrável. Porque o cara cantava, combinava quem ia fugir, como ia fugir, quando iria fugir, com quem iria fugir. Mas os feitores, que ficavam o dia todo nas lavouras de café, não tomavam conhecimento daquilo. Aí foi indo, com o passar do tempo, aí foi criando os quilombos. Veio o dos Palmares, depois vieram outros quilombos, como hoje é o de São José da Serra.

Em depoimento para a gravação do Documentário, A Voz dos Quilombos (2002) o presidente da Comunidade Antônio Nascimento diz: “O jongo aqui pra nossa Comunidade é como se fosse uma oração.” Em outra entrevista, ao Documentário, Jongs, Calangos e Folias (2007) o mesmo expõe: “O jongo é a forma que encontramos de manter viva a memória de um povo sofrido mais forte.”

O tempo histórico reconstruído na narrativa de Antônio Nascimento para marcar a criação do Jongo é a escravidão. Tal reconstrução associa-se com o conceito apresentado por Eric Hobsbawm de “tradição inventada” (HOBSBAWN & RANGER, 2002:9-10), esta tradição pode ter dois sentidos: o primeiro é de fato as tradições inventadas, arquitetadas e institucionalizadas; segundo: as “tradições” que nasceram de maneira que localizar esse momento é muito complicado, ou até impossível. Em relação à tradição da prática de jongo, é muito difícil delimitar o momento que surgiu, viajantes estrangeiros, no século XIX, não empregavam a expressão jongo, segundo Martha Abreu estes utilizavam o “termo genérico de batuque” (ABREU, 1994: 190). Para Hobsbawm o importante é pesquisar o modo que essas tradições surgiram e se fixaram, segundo ele a “tradição inventada” (HOBSBAWN & RANGER, 2002: 11) sempre tenta estabelecer uma ligação com um “passado histórico”, no caso do jongo na Comunidade, esse marco é o passado do tempo do cativo.

Em relação as mudanças realizadas na Comunidade a autora Hebe Mattos aponta as modificações que ocorreram nos últimos dez anos na Comunidade que seguiram uma série de transformações nas formas de organização e representação política do grupo, “num processo contínuo de ampliação de aliados, diretamente associado a um reforço da identidade negra, configurando a nova identidade quilombola” (RIOS & MATTOS, 2005: 264).

O Jongo na Comunidade São José é um elemento fundamental para a formação da identidade coletiva. As rodas de jongo da Comunidade, em dia de festa aberta ao público, ocorrem no terreiro em frete à capela de São José do Operário. Os integrantes produzem artesanatos, preparam a tradicional feijoada, utilizam indumentárias específicas – as mulheres de saias e camisas ambas brancas e os homens de roupas do cotidiano, em sua maioria de calça e camisa - havendo uma preparação dos tambores – são ao todo três. O depoimento de Antônio Nascimento, exposto anteriormente, evidência o significado e a importância do jongo para os integrantes da Comunidade, a cultura do grupo.

No ano de 2000, foi criada a Associação de Moradores da “Comunidade Negra Remanescente de Quilombo São José da Serra”, nomeada nestes termos desde 2000, a partir do estatuto da Associação de Moradores registrada no Cartório do 1º Ofício de Notas da Comarca de Valença: “Ficaram estabelecidos, conforme seu artigo quarto, os seguintes objetivos” (ALMEIDA, 2008: 5):

- Par. 1. Promover o turismo cultural próprio das suas tradições na região;
- Par. 2. Revigorar os laços da unidade familiar, introduzindo hábitos alimentares naturais e habitacional;
- Par. 3. Criar progressivamente estrutura própria de distribuição dos produtos de forma a evitar a subjugação de formas injustas de intermediação dos bens produzidos;
- Par. 4. Promover o apoio e a execução de formas de associação de bens e trabalho coletivo entre os lavradores, sob o regime comunitário;

O parágrafo primeiro é pontual na questão do turismo cultural direcionando os integrantes da Comunidade para criarem condições propícias onde o turismo cultural receba destaque. Na festa de 13 de maio é um momento de valorização das tradições na região onde ocorre a venda de bonecas feitas de esponja que lembram certas jongueiras da Comunidade, além de uma significativa arrecadação de renda proveniente das inúmeras barracas espalhadas na comunidade. Segundo Hebe Mattos dos objetivos da associação, é evidente a preferência dada ao turismo cultural, para o qual a prática do jongo representa fator fundamental. Nessa conjuntura, o jongo da Comunidade São José, de certa maneira reinventado, “une tradição e inovação - passado e futuro - nos projetos traçados para a comunidade” (MATTOS, 2006: 180).

O estatuto da Associação de Moradores também delimita as pessoas que poderão morar nas terras da Comunidade, sendo exigida a comprovação de laços familiares com os já integrantes da Comunidade. Segundo o depoimento de Antônio Nascimento, sobre a Associação:

Ao criar o estatuto [da comunidade] nós dissemos que só pode permanecer na comunidade filho da comunidade, parente da comunidade, mas através da associação. A pessoa de fora, para voltar para a comunidade, tem que passar pela associação. Então se alguém mudar da comunidade, aquela casa fica para a associação. Então é a associação que vai cuidar daquilo.

Esta parte deste texto foi desenvolvida para uma melhor compreensão do que será abordado nas próximas páginas. As fontes utilizadas aproximaram os significados do que é ser quilombola nos dias de hoje. Um panorama histórico do que foi o tempo do cativo para os descendentes da Comunidade São José e as mudanças que ocorrem na mesma. E, por fim, buscou-se uma apresentação do significado do jongo para o grupo, com suas mudanças e continuidades, além da organização física da Comunidade.

2. Ponto de Jongo

Ponto de jongo é uma expressão oral entoada nas rodas de jongo por um jongueiro ou jongueira. Tal expressão vocal é poética e cifrada, com metáforas, há muitos relatos que os pontos eram uma maneira de os escravos conversarem e não serem entendidos pelos senhores e feitores. O Ponto de Jongo é praticado em forma de canto, não é uma canção propriamente dita, mais sim, os versos entoados ritmicamente pelo jongueiro ou jongueira na roda de Jongo, pode também ser acompanhado por um coro e contém um refrão forte, repetido sucessivas vezes. Segundo Robert Slenes os pontos são definidos como “versos” como sinônimo de “pontos”, e interpreta-os, de forma literal, “pontos” como “fios e laçadas de costura” (SLENES, 2007, p. 109-110).

Os pontos recebem denominações, ou classificações que estão ligadas as suas finalidades, segundo Edir Gandra (1995) um ponto de *demanda* têm a finalidade “desafiar, brigar” e até mesmo “enfeitiçar”, a finalidade depende do jongueiro que “risca o ponto”. Na umbanda os seguidores utilizavam o termo ponto para designar os cantos dirigidos às entidades. Ainda em relação a umbanda, os pontos também estão ligados as “expressões gráficas - são os pontos riscados que representam entidades” (BRASIL, 2007: 60).

O ponto de jongo (BRASIL, 2007: 31) apresentado abaixo, cantado pelos integrantes da Comunidade São José da Serra, faz referência ao trabalho dos negros escravizados. Sendo uma marca nesse povo que teve seus parentes escravizados, outra característica que está presente no ponto é o Treze de Maio ele é comemorado como marco para o fim da escravidão.

Oi negro, que tá fazendo
Oi, na fazenda do senhor?
Sinhozinho mandou embora
Pra quê que negro voltou?
Dia treze de maio
Cativeiro acabou
E os escravos gritavam
Liberdade, senhor!

Dentre as características deste ponto a serem destacadas estão: a presença da memória do cativo e a continuação da agricultura na região do Vale do Paraíba. Os pontos podem narrar à trajetória da Comunidade Jongueira e, também, todo o processo de construção identitária. Neste caso, destaca-se não apenas a memória individual, do jongueiro que expressa o ponto, mas também, a memória coletiva que segundo Maurice Halbwachs deve ser compreendida, sobretudo, como um “fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes” (HALBWACHS, 2006: 58)

Ainda sobre este ponto, o jongueiro que o expressa não viveu o cativo e nem presenciou o treze de maio de 1888, mas este o narra como se fosse uma história muito próxima, seria o que Pollak denomina de processo de socialização onde ocorre uma identificação com um passado específico, neste caso, o fim do tempo do cativo. Para Michel Pollak: “É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorre um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada” (POLLAK, 1992: 201). A construção de uma memória coletiva de uma Comunidade que pratica o jongo seria uma memória herdada dos seus parentes próximos, geralmente, avôs e bisavôs, que realizavam as rodas de jongo ainda no tempo da escravidão e também, nos anos que se seguiram o fim da escravidão.

O ponto apresentado abaixo foi transcrito, no decorrer da pesquisa, retirado do acervo áudio-visual do Museu do Folclore do documentário *A Voz dos Quilombolas* onde há relatos dos moradores da Comunidade São José da Serra e rodas de jongo. O ponto a seguir é entoado por Manoel Seabra, o senhor mais idoso da Comunidade, fazendo a voz principal junto com um grupo de mulheres do próprio grupo.

Na senzala tem um velho
Esse Velho canta assim
Caminho que tem espinho
Mais na frente tem Jardim
(Manoel Seabra)

È um jardim de flores
È um jardim de luz
A flor é o amor
A luz do caminho é Jesus
(Coro de Mulheres)

Este ponto foi apresentado no mesmo documentário que apresentava uma Comunidade Jongueira cuja opção religiosa é o Protestantismo. Esse grupo cantava o jongo, com letras relacionadas a devoção a Deus. Nesse texto, não cabe discutir tal diferença, apenas indicar como a identidade quilombola ultrapassa a esfera do religioso, no discurso do grupo protestante

estava presente as tensões que estes enfrentaram para cantarem o jongo dessa forma, mas estava presente também a disposição de se reconhecerem como quilombolas.

Como em outros pontos, este também faz uma alusão ao tempo do cativo, o espaço social do homem, o “velho”, é a “senzala” espaço por excelência do negro no período da escravidão, local marcado pelas relações do sistema escravista. Mais uma vez, era apresentada a dor do cativo “caminho que tem espinhos”, dor física, ou psicológica, dores causadas por toda uma condição social, ser escravo. O trecho “na frente tem jardim” poderia fazer alusão ao fim da escravidão, as possibilidades de novas oportunidades de viver. Nesse contexto, esse ponto pode ser denominado de ponto de *visaria* ou *bizarria*, segundo Edir Gandra (1995).

Tal como este ponto pode indicar a memória do tempo do cativo, ele também pode apresentar as dificuldades presentes na vida dessa geração liberta, como é o caso da geração do jogueiro Manoel Seabra, que tinha o avô escravo vinda da África para trabalhar em fazenda de café no Brasil, no século XIX, como já foi apresentado no início deste artigo.

O ponto de Jongo é a expressão vocal do jongo esta é indissociável da memória do indivíduo que expressa o jongo, o jogueiro, e da comunidade jogueira que este indivíduo pertence. Os pontos de Jongo são fundamentais na roda, pois direcionam e expressam os sentimentos dos jogueiros, são pequenos versos ritmados e acompanhados de um refrão. Em muitos casos, os versos possuem um sentido metafórico. Os sentimentos do jogueiro não podem ser entendidos como apenas sentimentos de um indivíduo, mas sim, a relação entre a memória individual e a memória coletiva deste. Segundo Maurice Halbwachs pessoas de um mesmo grupo, com pensamentos comuns em relação a determinados assuntos, e que continuam a fazerem parte deste grupo por um longo tempo criam um sentimento de identificação, uma relação identitária e podendo confundir o passado do grupo com o passado do indivíduo.

Para Halbwachs definindo a relação entre memória individual e coletiva: “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que este mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes” (HALBWACHS, 2006: 69). Por tanto fica esclarecido que o jogueiro, no momento em que ele expressa um ponto, ele não está ali só como pessoa, mas ele também está ali como parte de grupo.

No ponto, apresentado anteriormente o jogueiro faz alusão ao período do fim do sistema escravista no Brasil, não foi um acontecimento vivenciado pela pessoa que canta, mas foi um acontecimento que repercutiu na vida de seus antepassados e que influencia até hoje no modo de viver nessas comunidades que praticam o jongo. O jogueiro apropria-se de uma memória que não é a memória individual, é a memória coletiva. A relação apresentada entre esses dois tipos de memória e como uma interfere na outra, e, sobretudo, onde se apoiam, em que tempo, são questões apresentadas por Halbwachs como: “a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes de um grupo” (HALBWACHS, 2006: 69).

Os pontos dois pontos que serão apresentadas a seguir foram transcritos do livro *Jongos do Brasil* um projeto da empresa de produtos de beleza *Natura*. Neste livro estão reunidas as comunidades jogueiras do sudeste brasileiro identificadas no processo de Registro do Jongo como Patrimônio. Nesta obra há informações relevantes que direcionam um contato maior com estas comunidades, pois apresenta o nome completo da comunidade, sua localização, o presidente, contatos de telefone e endereço eletrônico. Os pontos, presentes no livro e no CD deste, foram fruto de duas apresentações das comunidades: uma apresentação no SESC (Serviço Social do Comércio) Tijuca, o 9º e 10º Encontro de Jogueiros, no período entre os anos de 2003 e 2005.

O primeiro é um ponto de louvação e foi utilizado para dar início a apresentação da roda de jongo, foi entoado por Jorge Maria e acompanhado por um coro masculino:

Vimos de longe chegamos aqui
Em homenagem a Clementina
Saravá Zumbi
(Comunidade São José da Serra)

Neste ponto ocorre uma menção e homenagem a Clementina, supondo-se que seja a sambista negra Clementina de Jesus e a Zumbi, um dos líderes do Quilombo dos Palmares.

No ponto a seguir é entoado pelo mesmo jogueiro estabelece a relação do Brasil com países africanos, como “Angola” e “Moçambique”. Como se fosse o jogueiro um escravo angolano aqui no Brasil, que canta com saudade de sua terra, mas não a nascida mais saudade de todo o continente africano. Este ponto também reafirma a identidade negra, com a convicção e o desejo do homem auto denomina-se “negro”.

Nasci n’Angola
Angola que me criou
Eu sou filha de Moçambique
Eu sou negro sim senhor
(Comunidade São José da Serra)

A Certidão do Jongo no Sudeste, na qual fica estabelecido o Jongo como: Patrimônio Cultural do Brasil apresenta a importância do ponto, sendo este: “um dos elementos mais marcantes do jongo é o ponto, que expressa um denso arsenal mito-poético contido na prática jogueira.” (BRASIL, 2005, p. 1). Segundo o Dossiê IPHAN 5, Jongo no Sudeste na sua descrição sobre características do ponto e sobre a conduta do jogueiro : “o ponto pode ser lançado pelo solista como uma espécie de recitativo, numa modalidade próxima da fala. Diz-se, aliás, que o jogueiro reza um ponto ou tira um ponto de jongo” (BRASIL, 2007: 51). Esta definição apresenta como o ponto trás consigo características de toda uma prática social vivida por escravos africanos no vale do Paraíba no Brasil, um incrível arsenal que compreende: modos de vida, formas de trabalho, práticas religiosas, conflitos diversos, entre outros elementos, que são tratados nos pontos de jongo. Os jogueiros expressam experiências partilhadas, relacionam-se acontecimentos do passado com os do presente. Para Jacques Le Goff

apresentando concepções de Pierre Nora onde o que fica do tempo passado no modo de viver dos grupos, ou que os grupos praticam do passado é denominado como “memória coletiva” (GOFF, 2003: 467).

Jacques Le Goff ao analisar as pesquisas de diferentes áreas que se detém numa investigação ligada à memória em suas diferentes perspectivas aponta para o trabalho de exaltação da memória coletiva que ocorre nos dias de hoje. Segundo ele há um trabalho de pesquisa no caminho de exaltar a memória coletiva por meio: do tempo longo, nas palavras, “nas imagens, nos gestões, nos ritos e nas festas” (GOFF, 2003: 466) sendo este trabalho uma “conversão do olhar histórico” (GOFF, 2003: 466).

No intuito de apresentar, o reconhecimento atual, dos pontos de jongo como fontes históricas o trabalho de campo de Stanley Stein oferece suporte. Segundo Silva Hunold Lara o primeiro historiador a analisar historicamente os pontos de jongo utilizando-os como “fontes para uma análise histórica” (LARA, 2007: 64) foi Stanley Stein. Para Silva Lara o livro *Vassourras: um município brasileiro do café* publicado pela primeira vez no Brasil em 1961, foi a pesquisa incipiente nessa temática dentro do campo da História. Segundo ela antes do trabalho de Stein os jongs só tinham sido tratados por folcloristas, estes registravam os pontos de jongo a procura de características tradicionais da cultura brasileira. O livro de Stanley Stein valorizava-se pela utilização de depoimentos de escravos e ex-escravos e dos jongs (ou caxambu) como meios para alcançar um caminho crítico associados com as informações dos relatos dos viajantes e pelos manuais de donos de fazendas.

Este historiador analisou a sociedade do Vale do Paraíba, buscando, sobretudo, aspectos econômicos vestígios da economia do século XIX no século XX, seu trabalho de campo foi realizado nos anos de 1948 e 1949. As fontes destacadas por ele foi o diferencial para que outros historiadores pensassem os pontos de jongo como fonte que amparasse uma análise das formas de vida dos escravos no sudeste brasileiro. É no jongo, na roda de jongo com os pontos que os negros cantam suas vivências, seus anseios, suas angústias, alegrias e até seus planos. Há nessas fontes, uma sequência de histórias que marcaram a vida do indivíduo que expressa o ponto, nesta expressão oral pode-se reconhecer características plurais de uma Comunidade Jongueira.

Em outro trabalho, o artigo: *Memória, Esquecimento, Silêncio* Michel Pollak retoma a questão da memória coletiva e realiza uma análise de outros tipos de memória e os processos de cada tipo, expondo os problemas, ao longo prazo, de memórias que foram silenciadas por um poder político. O que ele chama de “memórias clandestinas” (POLLAK, 1989: 9) que podem em algum momento aproveitar certa ocasião para “invadir o espaço público e passar do ‘não dito’ à contestação e à reivindicação” (POLLAK, 1989: 9).

Retomando a questão da memória coletiva o autor realiza uma análise da função desta, sobretudo, sua característica de definir e reforçar sentimento de pertencimento. No caso de uma Comunidade Jongueira a memória coletiva é essencial e ela sempre retoma a um passado histórico específico. No contexto brasileiro, a chegada de inúmeros escravos oriundos da África Centro Ocidental no sudeste brasileiro, no século XIX, para serem utilizados como mão-de-obra

escrava nas fazendas de café ou/e açúcar. E para Michel Pollak: “A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade” (POLLAK, 1989: 9). E complementando, serve também para “manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território” (POLLAK, 1989: 9).

3. Discussão Conceitual

O livro *Domínios da História* (1997) organizado por Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas é muito importante para embasar conceitualmente este artigo, tal obra reuniu artigos de diferentes autores, sendo os mais expressivos aqui: *História Social* de Hebe Mattos e *História das Mentalidades e História Cultural* de Ronaldo Vainfas. Neste último, Vainfas aponta três características da história cultural, destacando: renúncia ao conceito de mentalidades; afeto ao popular; valorização das relações estratificadas e conflitantes no âmbito sociocultural como objeto de pesquisa (VAINFAS, 1997: 150).

Este autor delimita os pontos abordados em seu artigo, a obra possui apresentação de quatro temas centrais:

(1) a contextualização da história das mentalidades no quadro maior da historiografia francesa filiada ao movimento dos Annales; (2) o exame dos pressupostos conceituais da história das mentalidades [...] (3) a delimitação dos campos que, em certo sentido, sucederam a história das mentalidades [...] (4) uma avaliação sumária da doação das mentalidades e da história cultural pela historiografia brasileira a partir dos anos 80 (VAINFAS, 1997: 128-129).

A história cultural relaciona-se diretamente com a história das mentalidades, uma relação de proximidade e de afastamento, pois a história cultural rejeita o conceito de mentalidades e também, se distancia da antiga história cultural apresentando-se como “Nova História cultural” (VAINFAS, 1997: 148).

A Nova História cultural não renuncia as expressões culturais oriundas das elites, mas expõem importante estima pelas manifestações das “massas anônimas: as festas, as resistências, as crenças heterodoxas” (VAINFAS, 1997: 149). O “informal” e o “popular” recebem especial atenção na Nova História cultural sendo esta: uma história plural que oferece caminhos “alternativos para a investigação histórica” (VAINFAS, 1997: 149). Enquadrando este estudo na Nova História cultural, pois foram apresentadas formas de investigação de pesquisa ligadas as tradições orais de um grupo que praticavam e praticam o jongo, os pequenos versos entoados nas rodas de jongo, os chamados pontos de jongo, que representam um caráter informal e evidência as relações estratificadas e conflitantes no campo sociocultural brasileiro.

Assim, como Ronaldo Vainfas aborda os Annales na sua análise sobre a História cultural Hebe Mattos também faz uso desta referência. Segundo ela o movimento dos Annales é: “um marco, real ou simbólico, de constituição de uma nova história, em oposição às abordagens ditas rankianas” (MATTOS, 1997: 45). Segundo a autora mudou-se para uma história-problema, por meio de uma ampliação de objetos e aprimoramento metodológico viabilizado pela “abertura da

disciplina às temáticas e métodos das demais ciências humanas” (MATTOS, 1997: 45-46). Para ela a relação recíproca entre história e antropologia possibilitou converter mitos, imagens e rituais em ricas fontes históricas, no caso deste texto os depoimentos e os mitos contados em forma de versos são as fontes principais. (MATTOS, 1997: 51).

Para esta autora a história social, basicamente, nasceria como abordagem que procurava formular problemas históricos específicos em relação ao comportamento e as relações entre diversos grupos sociais. Hebe Mattos apresenta três grandes áreas que têm concentrado um elevado número de pesquisas, na perspectiva da história social, nos últimos anos, no Brasil: história social da família, história social do trabalho e a história social do Brasil Colonial e da escravidão.

A partir da década de 1980 definiu-se a história da família como temática específica em estudos desenvolvidos no Brasil. Destacavam-se as abordagens ligadas as técnicas francesas e também, as ligadas aos sociólogos e antropólogos, tendo um lugar central as fontes demográficas para estas pesquisas. Tal como, sua ligação com a constituição das famílias de escravos no Brasil, como salientou Mattos.

As pesquisas em história social do trabalho atentam-se para análise das relações de tensão do processo de modernização do Brasil a partir do século XIX, principalmente em relação a aspectos da vida urbana. As temáticas viram em torno das seguintes questões: “movimento operário e sindical, suas relações com o Estado, o cotidiano operário e o controle social nas fabricas e fora delas” (MATTOS, 1997: 58).

As pesquisas em história social do Brasil e da escravidão desenvolvidas pela historiografia brasileira possuem uma relação direta com historiografia internacional sobre a Afro-América. São fundamentais as várias vertentes de análise, podendo citar: história das mentalidades de acordo com Le Goff, a história social francesa conforme Labrousse ou a tradição anglo-saxônica marxista conforme Thompson.

Hebe Mattos apresenta a perspectiva de Clifford Geertz onde a ação humana é culturalmente apoiada para que faça sentido num certo contexto social. A cultura compartilhada que define a possibilidade de sociabilidade nos grupos e oferece inteligibilidade aos procedimentos sociais. Desta forma, não só as “representações, mas também as ações sociais são ‘textos’, passíveis de serem culturalmente interpretados, o que determinam um especial interesse do ponto de vista da análise social” (MATTOS, 1997: 52). Na perspectiva da análise dos pontos de jongo esta não é tida apenas como uma manifestação cultural, mas sim, como uma possibilidade de sociabilidade dos grupos de jongueiros que trocam experiências e lutam por questões de necessidades básicas buscando o reconhecimento da riqueza dessa herança cultural: o jongo.

3.1. Os conceitos e as derivações de cultura

Os conceitos que embasaram este texto foram os de: “cultura”, “cultura costumeira”, “cultura popular”, e outros. Por isso, serão empregadas, nesta parte do artigo, as idéias do

historiador inglês Edward Thompson em sua obra *Costumes em Comum*. Onde o autor analisa as relações sociais e os campos de conflito entre a “cultura patriciana e da plebe” no século de XVIII e nas primeiras décadas do XIX, um contexto histórico de intensas transformações. Thompson valorizará a resistência social e a luta entre as classes vinculadas com as tradições, os ritos do cotidiano das classes populares. Desenvolvendo uma análise de conceitos, como: “cultura” “cultura costumeira”, “cultura popular” (THOMPSON, 1990: 17-21).

Os conceitos de “cultura popular” e “circularidade popular” utilizados pelo historiador italiano Carlos Ginzburg e com inspiração teórica de Mikail Bakhtin, são fundamentais. Os integrantes da Comunidade São José da Serra professam o Catolicismo, possuem uma capela, entre as características desta capela: há uma pintura na parede do menino Jesus e de São José ambos negros, e o último trabalhando. E também, a utilização dos mesmos tambores durante as missas e durante as rodas de jongo e a repetição de cantos, tanto nas missas, como nas rodas de jongo.

A relação apontada, no parágrafo anterior, relaciona-se com o conceito de “circularidade cultural” presente na obra, *O queijo e os Vermes* de Carlos Ginzburg, sendo sua definição do termo: “um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se moviam de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (GINZBURG, 2006: 10). O conceito de circularidade seria uma referência teórica ao passo que há certa circularidade entre a igreja católica romana – “classe dominante” e as práticas dos integrantes da comunidade – “culturas da classe subalterna” (GINZBURG, 2006: 11). Estabelecendo um relacionamento de trocas recíprocas, tanto na incorporação de elementos culturais negros na missa como a própria presença de um Padre – enviado da Paróquia de Santa Izabel - para a celebração de missas na própria Comunidade.

Carlos Ginzburg realiza uma ponderação referente à utilização do termo cultura definindo-o como: “conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamentos próprios da classe subalterna num certo período histórico” (GINZBURG, 2006: 12). No sentido de “período histórico” a definição de cultura popular utilizada por Ginzburg dialoga com a definição de Thompson, pois para este essa cultura popular é situada “no lugar material que lhe corresponde” (THOMPSON, 1998:17).

Para Edward Thompson o termo cultura popular deve ser utilizado de forma consciente, o uso indiscriminado deste termo pode levar a uma perigosa homogeneidade, um consenso entre agentes sociais atuantes. Para Thompson cultura popular é: “sistema de atitudes, valores e significados compartilhados, e as formas simbólicas (desempenhos e artefatos) em que se acham incorporados”. (THOMPSON, 1998: 17). E complementa:

Mas uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre escrito e oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos, que somente sobre uma pressão imperiosa [...] assume a forma de um sistema (THOMPSON, 1998: 17).

Sobre o conceito de cultural, Alfredo Bosi apresenta cultura como um processo do trabalho, e não o objeto adquirido com o trabalho. Segundo Bosi, o conceito de cultura deve ser compreendido enquanto expressão de homens em um grupo, e principalmente, os significados dessas manifestações para o grupo, nesse caso o jongo e tudo que nele há são as “manifestações” e o grupo é a Comunidade São José da Serra. O autor complementa apontando a durabilidade da cultura: “Se ela for de fato popular, enquanto existir povo ela não vai morrer. A cultura popular é a cultura que o povo faz no seu cotidiano e nas condições em que ele a pode fazer” (BOSI, 1997: 46-47).

Peter Burke em *Cultura Popular na Idade Moderna* apresenta a complexidade do conceito de cultura onde à diversidade interna e a heterogeneidade são características fundamentais da cultura popular. Concentrando-se na leve linha entre as diversas culturas de uma sociedade, este ainda salienta a importância de analisar as interações entre estas culturas. (BURKE, 1998: 25). Para ele este conceito é amplo e abarca as “ações cotidianas” (BURKE, 1998: 26): costumes, comportamentos e crenças, estas questões serão discutidas em outras obras deste autor.

A obra, *O que é História Cultural* de Peter Burke é uma referência no que cerne a discussão sobre cultura, história cultural e outros conceitos que se relacionam. Segundo Burke o conceito de cultura é vago, o autor apresenta que o historiador suíço, Jakob Burckhardt, no ano de 1882 que expressou que cultura era utilizada para indicar à “alta cultura” e que o conceito foi ampliado “para baixo” (BURKE, 2008: 42), a derivação que começava a incluir a “baixa cultura”, ou então, “cultura popular”. Para o Burke (2008):

O termo cultura costumava se referir às artes e às ciências. Depois, foi empregado para descrever seus equivalentes populares - música folclórica, medicina popular e assim por diante. Na última geração, a palavra passou a se referir a uma ampla gama de artefatos (imagens, ferramentas, casas e assim por diante) e práticas (conversar, ler, jogar). (BURKE, 2008: 43).

Segundo Peter Burke, em 1871, o antropólogo Edward Tylor definiu cultura como um todo complexo que engloba: “conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (BURKE, 2008: 43). Para Peter Burke há uma apropriação de termos tanto por parte dos historiadores da antropologia histórica como dos historiadores da nova história social, as definições expressas em sua obra foram empregadas pelos historiadores culturais e posteriormente, pelos pesquisadores da antropologia histórica e da nova história cultural que se apropriaram e utilizam-nas em seus trabalhos atuais.

De acordo com as definições apresentadas até aqui, os pontos de jongo enquadram-se nas definições do conceito de cultura, pois, nos pontos de jongo podem ser encontrados “conhecimentos” e “crenças”, e também, insere-se no que Burke denomina de práticas, por conter as ações de batuque, canto e dança. Enfim, a cultura popular está presente na Comunidade São José da Serra.

Depois da análise realizada até aqui, pode-se perceber que cultura é o conjunto de atividades de um homem num grupo determinado num tempo determinado. As produções artísticas, os trabalhos manuais, as relações desse homem com o trabalho e, porque não, o próprio trabalho produzido por este homem. Porém, para que este conjunto de atividades seja enquadrado como cultura este indivíduo necessita estar situado num contexto histórico específico e essas atitudes e atividades devem possuir um sentido individual e de grupo. As crenças e conhecimentos são, na minha análise, num certo sentido cultura, pois um conjunto de crenças leva a produção de ações e de objetos comuns a um grupo.

4. Conclusão

Este artigo teve o objetivo de apresentar o jongo do sudeste brasileiro destacando o ponto de jongo como um elemento chave nesta manifestação cultural. Foi escolhida a Comunidade São José da Serra e esta foi apresentada como possuidora de uma memória coletiva rica que fornece base para a construção da identidade do grupo quilombola. Tentou-se destacar como a expressão do ponto de jongo interfere na vida social dos integrantes de uma comunidade jogueira. As riquezas das letras entoadas, os pontos de jongo, nas rodas de jongo marcam a vida dos que expressam e apresentam o contexto social daqueles que vivem nesse grupo. Através das suas características os pontos recebem denominações, ou classificações que estão ligadas as suas finalidades: desafiar, louvar, saldar, pedir licença, apresentar, entre outras.

Os pontos de jongo estão intimamente relacionados com a memória daqueles que os expressam, portanto a apresentação dos pontos de uma comunidade específica leva ao conhecimento do cotidiano dos integrantes desta, e também, ao conhecimento da história desse povo, pois muita da tradição de origem africana tem suas bases na oralidade (SILVA, 2008: 62).

Buscando identificar, nos pontos de jongo, expressões de origem bantu ligadas a uma “herança cultural vinda da África- Centro Ocidental” (SLENES, 2007: 114). Essa herança só pode ser entendida se for pensada a partir das relações conflitantes que os descendentes dos escravos viveram, a relação entre uma cultura vinda da África e o estabelecimento de práticas ligadas ao catolicismo romano e as práticas das religiões de origem africana [3].

Dentre as características que nortearam este artigo esta a confirmação da riqueza presente na prática de Jongo, como uma manifestação que expressa um sincretismo entre as práticas do catolicismo romano e os divertimentos, sobretudo na Comunidade São José da Serra onde há a constituição de uma capela e o terreiro onde é realizada a roda de Jongo. Salientando o caráter de herança cultural na constituição do Brasil de escravos oriundos do tronco-linguístico banto, a chamada “proto-Nação bantu” (SLENES, 1995:11).

Para salientar a importância de herança cultural para a formação da nação brasileira foram utilizadas fontes referentes às políticas públicas de preservação de patrimônio histórico artístico cultural brasileiro. No processo de indicação e titulação do jongo no sudeste como Patrimônio Imaterial do Brasil houve a articulação de diferentes esferas da sociedade. Tendo

articulações entre: os próprios jongueiros e estes com diferentes pesquisadores de diversas áreas e a criação do Encontro dos Jongueiros e da Rede de Memória do Jongo.

Como foi citado no início, no ano de 2005 o jongo recebeu o título de: Patrimônio Cultural do Brasil, este processo evidencia a importância desta manifestação cultural na identidade da população brasileira e coloca, em discussão, a importância de comunidades como a Comunidade São José da Serra. O nome do título: Jongo no Sudeste indica a diversidade de grupos praticantes de jongo na região sudeste, predominantemente no Estado do Rio de Janeiro. Sobre sua importância, o jongo pode ser considerado uma das maiores contribuições dos negros para a cultura do Brasil e influenciou a formação dessa população. 🌐

NOTAS

* Aluna de graduação em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Realizou essa pesquisa sob orientação dos professores Luiz Reznik e Rui Fernandes no projeto “História e Memória do Município de São Gonçalo”. E-mail: debora.simoess@gmail.com

[1] O “Dossiê IPHAN 5 Jongo no Sudeste” é uma documentação que organizou e sistematizou as diversas comunidades jongueiras e apresenta a História dessa manifestação cultural. Esta documentação foi desenvolvida por: pesquisadores de diferentes áreas e liderados pelo presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

[2] Certos apontamentos, feitos neste texto, foram decorrentes de observações feitas em Campo, em duas visitas a Comunidade São José da Serra, uma em 2008 e outra em 2011.

[3] Ver: STEIN, Stanley J. Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. Capítulo VIII: Religiões e Festividades na Fazenda.

Para Stanley Stein existiam duas correntes religiosas fortes: uma que aceitava a igreja católica oficial ligada ao catolicismo romano, e outra que aceitava as tradições religiosas africanas. As duas eram forças poderosas e às vezes andavam juntas, mas havia conflitos, destaca que algumas dessas práticas africanas deveriam ser praticadas em secreto.

REFERÊNCIAS

ABREU, Marta. Cultura imaterial e patrimônio histórico nacional. In: **Cultura Política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BOSI, Alfredo. Cultura como tradição. In: BORHEIM, Gerd et alli. **Cultura Brasileira: tradição e contradição**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; 1997.

BRASIL. **Certidão IPHAN**. Jongo no Sudeste com Titulação de Patrimônio Cultural do Brasil, Brasília, DF, 15 dezembro de 2005.

BRASIL. **Jongo no sudeste**. Brasília, DF: IPHAN, 2007.

BURKE, P. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **O que é História Cultural?** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

ENCONTRO DE HISTÓRIA ANPUH/RIO - IDENTIDADES, XIII, 2008, Rio de Janeiro. **Anais**. Rio de Janeiro: ANPHU, 2008.

GANDRA, Edir. **Jongo da Serrinha do Terreiro aos Palcos**. Rio de Janeiro: Giorgio Gráfica e Editora, Uni-Rio, 1995.

GINZBURG, Carlos. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva**. São Paulo: Ed. Vértice, 1990.

HOBBSAWM, E, RANGER, T. **A Invenção das Tradições**; tradução de Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

MATTOS, Hebe. **Políticas de Reparação e Identidade Coletiva no meio rural: Antônio Nascimento Fernandes e o Quilombo São José da Serra**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n° 37, janeiro-junho. p. 167- 172.

_____. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

LARA, Silva Hunold, PACHECO, Gustavo. (Org.) **Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein Vassouras**, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP:CECULT, 2007.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário houaiss**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

GOFF, Le Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão. 5ª edição. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2003.

POLLAK, Michel. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n°. 3, 1989, p. 3-15.

_____. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n°. 10, 1992, p. 200-212.

RIOS, Ana Lugão, MATTOS, Hebe Maria. **Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SLENES, Robert W. **Malungo, Ngoma vem: África coberta e descoberta no Brasil**. Revista USP, São Paulo, n° 12, 1995.

STEIN, Stanley J. **Vassouras: Um Município Brasileiro do Café, 1850-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

THOMPSON, Edward P. **Costumes Em Comum**; tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

O PLANO AGACHE E O RIO DE JANEIRO: PROPOSTAS PARA UMA CIDADE JARDIM-DESIGUAL

THE AGACHE PLAN AND THE RIO DE JANEIRO:
PROPOSALS FOR A UNEQUAL GARDEN CITY

José Teles Mendes*

Cite este artigo: MENDES, José Teles. O Plano Agache: Propostas para uma Cidade-Jardim Desigual. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.113-124, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

Resumo: O texto que se segue visa analisar algumas propostas mais gerais do Plano Agache para a cidade do Rio de Janeiro no que diz respeito à distribuição socioespacial de sua população, bem como traçar um rápido perfil da atuação do arquiteto francês no país. Por fim, são feitas algumas comparações entre o projeto de Agache e o modelo urbanístico da cidade-jardim. A fonte por excelência do estudo é o projeto do urbanista. Soma-se a isso a leitura de diversas análises acerca do contexto histórico da época na capital carioca e do plano em si, além de contribuições mais teóricas sobre o conceito de cidade-jardim.

Abstract: The following paper aims to analyze some general proposals made by the Agache Plan for the city of Rio de Janeiro regarding its population social distribution according to geographical areas. At the same time, the article draws a quick profile of the French architect's work in the country. Finally, some comparisons are made between Agache's project and the urban model of the Garden City. The main source of data used is the plan itself. In addition, we have included information gathered through the reading of several reviews about that historical context in Rio and about the project, as well as theoretical contributions on the concept of Garden City.

Palavras-chave: Plano Agache, Rio de Janeiro, segregação socioespacial, favela, subúrbio.

Keywords: Agache Plan, Rio de Janeiro, social inequality, favela, periphery

1. Introdução

Até 1930, a cidade do Rio de Janeiro, então capital da República e maior metrópole do Brasil, carecia de qualquer tentativa mais elaborada de projeção de um plano urbanístico geral que servisse como guia para o seu crescimento posterior. A

demanda por um projeto desse tipo começou a tornar-se mais evidente quando, conforme nos conta Abreu (2008, p. 72), as contradições do desenvolvimento urbano carioca acentuaram-se. De um lado temos uma Zona Sul em construção que, cada vez mais, assume a forma de região de habitação por excelência das classes médias e altas da cidade; no outro extremo, um subúrbio, principalmente em torno das linhas de trem da Central e da Leopoldina, carente de serviços públicos básicos e sendo ocupado por populações de baixa renda. Esta parte da cidade sofreria com uma total ausência do Estado, mais preocupado com as regiões centrais e ao sul da urbe.

Para complementar a hipótese de Abreu, temos a proposição de Rezende (2002, p. 260). Para esta autora:

O plano [Agache] responde à necessidade de adequar a cidade à existência de um setor industrial, que se tornara realidade a partir da Primeira Guerra Mundial e reclamava por infraestrutura, além de prever obras de remodelação em resposta às expectativas de uma burguesia urbana inspiradas em um modelo europeu de cidade.

Em sua formulação, são levantadas novas variáveis para tentar explicar a decisão política de contratar-se um especialista para a criação de um Plano Diretor para a cidade. Em primeiro lugar, a autora dá ênfase ao aspecto da modernização econômica: a industrialização criaria uma maior demanda por planejamento, visando a uma reprodução mais eficiente do capital. Em segundo lugar, enfatiza uma espécie de desejo das classes abastadas cariocas por uma remodelação da urbe nos moldes europeus ou, mais especificamente, parisienses.

Ambas as opções me parecem razoáveis. Ao final deste texto, acredito que não haverá dúvida de que o Plano Agache operava um verdadeiro reforço dos processos de expansão industrial então em vigor no Rio de Janeiro, a despeito de redirecioná-la em direção à Baixada Fluminense (OLIVEIRA, 2009, p. 58-59). Por outro lado, as propostas de embelezamento de Agache e as suas próprias condições de arquiteto e de francês levam a crer que sua escolha foi, sim, baseada em um desejo de remodelamento *à la Paris*.

Além disso, Pereira (1996, p. 364) defende que a Reforma Passos, levada a cabo entre 1902 e 1906, já teria nascido desatualizada. “(...) o novo Rio de Janeiro, que havia surgido da prancheta dos engenheiros à época, nascera, por assim dizer, *velho, obsoleto*”. Tratava-se da construção “atrasada” de um Rio *à la belle-époque*. Ao mesmo tempo, nos Estados Unidos e notavelmente na Europa, começava a ganhar força uma nova forma de abordar a questão urbana, relacionada à engenharia e à arquitetura, mas constituindo uma disciplina à parte: surgia o urbanismo. A França era um dos palcos centrais desses debates. A figura de Alfred Donat Agache, por sua vez, estava diretamente envolvida neles, sendo, sem dúvida, um expositor desse novo campo do conhecimento que então se solidificava.

Sua escolha, portanto, não foi aleatória. Não deve se pensar, contudo, que se tratava de uma opção óbvia ou natural. Houve uma série de embates políticos até a seleção de Agache. Neste estudo, me proponho a mapear tais debates, identificando os atores envolvidos mais centrais. Isso completará a primeira parte do *paper*, iniciada por uma exposição mais detida do

contexto histórico imediatamente anterior à confecção do Plano. Em seguida, me dedicarei a resumir as atividades do arquiteto francês no país até a conclusão de seu trabalho em 1930. Finalmente, realizarei uma discussão de suas ideias mais gerais sobre a prática do urbanismo, o seu diagnóstico sobre a cidade do Rio de Janeiro e algumas de suas proposições principais, além das bases teóricas nas quais estão pautadas.

O objetivo primeiro de tal exposição é identificar as proposições do Plano Agache para a distribuição socioespacial da cidade do Rio de Janeiro, observando em que medida elas estavam de acordo com os processos de segregação vigentes, radicalizando-os, ou se opunham a eles, propondo soluções alternativas para as questões urbanas enfrentadas pelos cariocas nas primeiras três décadas do século XX. Nesse sentido, identificar, no plano, a localização proposta para os bairros operários, industriais e residenciais é importantíssimo.

Como desdobramento teórico de tal empreitada, espero deixar evidente algumas peculiaridades dessa apropriação de modelos urbanísticos europeus por parte de realidades distintas cujos desenvolvimentos na contemporaneidade se deram de maneira muito excludente, como é o caso brasileiro e, mais especificamente, carioca. Em meu texto, isso se daria por meio do estudo da confecção do Plano Agache que é, como defenderei, influenciado pelo modelo da cidade-jardim (OTTONI, 1996), sendo, ao mesmo tempo, voltado a uma realidade completamente diferente da europeia.

2. O urbanista e o Rio: um breve olhar sobre a conjuntura urbana carioca anterior ao Plano Agache e sobre as disputas em torno do projeto

A administração Carlos Sampaio [1918-1922] teve como objetivo principal preparar o Rio para as comemorações do 1º Centenário da Independência do Brasil. Neste sentido, era preciso lutar contra o tempo para que a cidade pudesse acolher o grande número de turistas, personalidades nacionais e estrangeiras que a ela acorreriam para participar dos festejos (...) (ABREU, 2008, p. 76).

É assim que Abreu descreve, de forma resumida, a prefeitura de Carlos Sampaio. Tratava-se de preparar a cidade para um momento de exposição nacional e internacional muito forte, onde ela apareceria para o restante do Brasil e do mundo de forma intensa. Nesse sentido, era crucial abrir espaços no antigo Centro, não somente em nome da higiene e da boa circulação do ar, mas também para acomodar os turistas. E é justamente nesse momento que inicia-se o processo de derrubada do Morro do Castelo e de destruição do Bairro da Misericórdia, regiões ocupadas por populações de baixa renda. Mais uma vez, aproveita-se uma situação política favorável – a proximidade das comemorações – para emplacar um projeto de afastamento de pobres das partes centrais da cidade. Isso viria se repetir, não de forma muito rara, nas administrações posteriores. A demolição do morro, contudo, viria a ser terminada somente em outra administração.

Nas palavras de Abreu (2008, p. 78), “o período Carlos Sampaio nada mais é do que uma outra etapa do processo de depuração da área nobre da cidade de usos e populações não desejadas”. Isso se verificou não somente no Centro, mas também na Zona Sul carioca. Carlos Sampaio teve um papel crucial no sentido de avançar na construção da atual área nobre da cidade, contribuindo fortemente para a incorporação das regiões da Lagoa e da Gávea no bloco já formado por Glória, Catete, Flamengo, Botafogo e Copacabana. O que existia até então na região era um número muito grande de favelas e conjuntos habitacionais proletários, quase todos construídos de forma irregular. Existia um aglomerado deles às margens da Lagoa. Estes foram completamente destruídos para dar lugar à Av. Epitácio Pessoa, cuja construção foi efetivada por Sampaio. A Av. Maracanã e a Av. Portugal, além de uma reconstrução da Atlântica e de um alargamento da Niemeyer foram também efetivados por tal prefeito, muito preocupado em construir esse novo vetor de expansão das classes médias e altas cariocas (ABREU, 2008, p. 76-79).

No que diz respeito ao Plano Agache, a administração de Sampaio foi a primeira a levantar a necessidade urgente de elaborar-se um Plano Diretor para a cidade. Entretanto, nesse primeiro momento, a discussão ficou muito mais concentrada nas instituições de classe de arquitetos e engenheiros, como o Clube de Engenharia e o Instituto Central de Arquitetura (ICA). Ademais, devido às acusações de corrupção nas diversas obras realizadas, Sampaio não teve o capital político necessário para avançar mais nas discussões em torno da criação do Plano (SILVA, 1996, p. 398-399). Tudo isso, todavia, não muda o fato de que foi em seu governo que, pela primeira vez, tal interesse surgiu.

Ele seria continuado de forma muito mais decidida na gestão Alaor Prata (1922-1926). Por um lado, tal prefeito não teve a mesma atuação de seu antecessor, realizando muito poucas obras públicas na cidade; por outro, continuou e intensificou as empreitadas de Sampaio, principalmente no que diz respeito à fomentação do debate em torno da confecção de um Plano Diretor. Um grupo diretamente responsável por tal questão foi criado, chamado de Nova Comissão da Carta Cadastral. Com ele, nasceu o consenso, dentro das áreas técnicas de engenheiros e arquitetos, de que era necessário um projeto de remodelamento para a cidade. É de tal comissão que surge, também, uma outra encarregada diretamente de discutir tal reestruturação da cidade. Com a posterior incorporação de outros setores da sociedade no debate, como o *Rotary Club*[1], a questão tomaria outra dimensão (SILVA, 1996, p. 400-401).

Em 1925, as discussões passam a ter lugar nos jornais cariocas e as classes dominantes, principalmente a partir do *Rotary Club*, entram diretamente nos debates. Os engenheiros e arquitetos se polarizam disputando que tipo de profissional deveria ser encarregado da elaboração do projeto. Ao mesmo tempo, outros embates, como aquele em torno da nacionalidade do profissional – deveria ele ser brasileiro ou estrangeiro? – ganham notoriedade.

É nesse contexto que assume Prado Júnior (1926-1930), responsável pela contratação do francês Alfred Agache. Em janeiro de 1927, ele é convidado pelo prefeito para vir ao país. Inicialmente, seria somente para fazer algumas palestras sobre urbanismo. Terminadas essas

palestras, porém, o arquiteto viaja para Recife. E é nesse momento que, como já era esperado pela imprensa carioca, Prado Júnior entra com um pedido de financiamento para a confecção do Plano à Câmara Municipal. Pedido este que, em novembro, é finalmente aprovado. O urbanista, então, retorna para a capital da República e inicia seus trabalhos, montando sua equipe, que contava com diversos arquitetos e engenheiros, dentre estrangeiros e nacionais.

Seu trabalho, considerado muito caro por diversos setores da sociedade carioca, foi cercado de polêmicas. Primeiramente, houve a acusação de plágio feita pelos arquitetos brasileiros Cortez e Bhruns. Afirmavam que a solução dada por Agache para a ocupação do espaço ocioso da esplanada do Castelo e região do Calabouço havia sido uma verdadeira cópia de seus projetos de 1921. Não confirmada essa acusação, os problemas do arquiteto francês se intensificaram com a crescente pressão da opinião pública em torno da demora e falta de transparência de Agache na confecção do Plano. Os arquitetos do Instituto Central de Arquitetura (ICA), desde o início contrários à contratação de Agache, pois era estrangeiro, passaram a opor-se de forma ainda mais marcante. O legislativo, em 1929, manifesta-se em nota oficial devido à demora na entrega do Plano e à falta de notificações oficiais a seu respeito. Em 1930, o urbanista retorna à França, concluindo seu projeto lá e enviando-o, então, à Prefeitura (SILVA, 1996, p. 405-407).

No entanto, a conclusão do Plano não terminou com os debates a seu respeito. Muito pelo contrário: a administração seguinte criou uma comissão encarregada de verificar a qualidade do projeto. Mesmo aprovado, o Plano de Agache jamais saiu completamente do papel. Algumas de suas obras foram realizadas, mas nada que chegasse próximo ao conjunto daquilo que havia sido proposto. As hipóteses para isso são inúmeras: como ressaltam diversos autores (ABREU, 2008, PEREIRA, 1996, SILVA, 1996) tratava-se de um plano muitíssimo caro com diversas obras vistas como “cenográficas” por parte de setores importantes da sociedade carioca. Abreu resalta ainda a importância da Revolução de 30 para tal rejeição ao Plano, afirmando que, preocupado em destruir tudo aquilo que fosse originário da Primeira República, o governo varguista teria “arquivado” o projeto de Agache (2008, p. 86 e 90).

A despeito de tudo isso, o Plano Agache ainda deixou fortes influências para o urbanismo brasileiro e a prática administrativa carioca. O arquiteto morou no Brasil de 1939 a 1959, quando retornou brevemente à França e faleceu. Aqui, trabalhou no instituto de arquitetura Coimbra Bueno, tendo participação em diversas obras, principalmente no antigo estado do Rio. Em 1941, foi convidado de honra do Primeiro Congresso Brasileiro de Urbanismo, o que deixa claro o seu prestígio dentre as fileiras dessa nascente disciplina em nosso país (SILVA, 1996). Ademais, seu Plano Diretor para o Rio de Janeiro serviu de referência para os planejadores cariocas até finais do século XX. No campo legislativo, o primeiro Código de Obras do Distrito Federal (1937) foi largamente influenciado por suas ideias acerca do zoneamento. Outras proposições foram colocadas em prática, e algumas serviram como base para projetos urbanísticos posteriores. Um destes casos é o da Av. Presidente Vargas, baseada em um eixo leste-oeste de uma grande via projetada por Agache visando à ligação do Centro

com os subúrbios e implementada na gestão Henrique Dodsworth (1937-1945) (PEREIRA, 1996).

Não há dúvidas, portanto, acerca da importância da contribuição de Agache para o debate carioca e brasileiro acerca da questão urbana. O abortamento do Plano não constituiria nenhuma exceção, pois outros Planos Diretores feitos posteriormente também jamais seriam implantados na íntegra (REZENDE, 2002). A seguir, analisarei os principais pontos do projeto, bem como dos pressupostos teóricos que os embasavam. Os dois objetivos centrais dessa segunda parte do texto são identificar as ressonâncias do modelo da cidade-jardim no Rio de Janeiro planejado por Agache e encontrar e analisar as propostas do arquiteto francês para a solução do problema habitacional das classes proletárias e mais pobres da então capital federal, assim como o zoneamento feito por ele para a cidade. Com isso, busco contribuir para a compreensão de propostas alternativas ou paralelas à segregação socioespacial carioca que foi construída ao longo do século XX. Nesse sentido, minha hipótese é a de que Alfred Agache teria formulado uma saída, em alguns aspectos, bastante distinta daquela que o desenvolvimento urbano carioca consagrou – por defender a construção de vilas operárias dotadas de infraestrutura e serviços públicos – e, em outros, muito similar a ela – por efetivar um zoneamento bastante segregador entre as diversas áreas da cidade.

3. O Plano Agache: o urbanismo como ciência e prática de intervenção na vida social

O urbanismo, além de ciência e arte, é, sobretudo uma filosofia social, sendo definido como o conjunto de regras aplicadas ao melhoramento da edificação, do arruamento, da circulação e do descongestionamento das artérias públicas, constituindo-se, portanto, a “remodelação, a extensão e o embelezamento de uma cidade, levados a efeito mediante um estudo metódico da geografia humana e da topografia urbana, sem descurar das soluções financeiras” (AGACHE, 1930, p.1 *apud* OLIVEIRA, 2009, p.30).

O trecho citado nos permite iniciar uma série de reflexões acerca da concepção de Agache sobre o urbanismo e de suas implicações para o Plano por ele escrito para a cidade do Rio de Janeiro. Em primeiro lugar, deve reiterar-se o seu caráter científico. Para o arquiteto francês, o urbanismo é um campo do conhecimento que caracteriza-se, sobretudo, por um método empírico bem definido. Para entender o ente urbano, é necessário estudá-lo profundamente. Isso deve ser feito a partir do estudo de sua “geografia humana e da topografia urbana” e, também, de sua história. O aspecto artístico não é ignorado, tendo a busca da beleza lugar central no trabalho de Agache. As intervenções urbanas, entretanto, não podem ser concebidas como atividade meramente artística ou poética: um trabalho metódico de levantamento de dados e estudo do lugar em questão, tanto em seus aspectos físicos, quanto naqueles de caráter sociológico, é essencial (BERDOULAY, 2003, OLIVEIRA, 2009, PEREIRA, 1996).

Foi exatamente assim que Agache procedeu no seu plano de remodelamento para o Rio de Janeiro, dedicando toda a primeira parte de seu estudo a uma meticulosa análise das mais

diversas características da antiga capital federal. Começa por sua história, estudando o seu desenvolvimento desde os períodos de sua fundação até meados da década de 20. A topografia da cidade tem atenção central, e percebe Agache a sua peculiaridade devido à grande presença de montanhas. As estatísticas, é claro, são importantíssimas. O arquiteto utilizará largamente os dados do Censo de 1920 no sentido de planejar o zoneamento e a construção das chamadas vilas operárias (OLIVEIRA, 2009).

Com base nesses estudos, é que a ciência do urbano de Alfred Donat Agache pode tomar forma de ação política de intervenção direta no meio social. Compartilhando os pressupostos dominantes no urbanismo da época e muito influenciado pela sociologia, o arquiteto francês acreditava que, por meio das cirurgias a serem executadas na cidade, era possível alterar o funcionamento da vida em sociedade. E era isso que buscava realizar no Rio de Janeiro, organismo urbano que, em sua opinião, padecia de uma grave moléstia de crescimento (BERDOULAY, 2003, OLIVEIRA, 2009). Utilizando diversas metáforas biológicas, o urbanista afirma que é o médico que irá tratar a “Senhorita Carioca”, doente que está devido à ausência de um planejamento eficiente para o crescimento absurdo que vivenciou em finais do século XIX e início do XX. Suas funções vitais, quais sejam, sua respiração, sua circulação e a sua digestão [2] estariam gravemente ameaçadas. O médico, então, “precisa lhe prescrever um regime severo, uma norma de progresso e de disciplina, e dar-lhe com urgência um plano regulador que lhe permita desabrochar favoravelmente” (AGACHE, 1930, p. 20-25 *apud* BERDOULAY, 2003, p. 126).

Como já observamos, a doença da “Senhorita Carioca” se verificaria na maior parte de seus sintomas nos chamados subúrbios. É lá que, devido ao descaso do Estado apontado por Abreu (2008) e percebido também por Agache (OLIVEIRA, 2009, AGACHE, 1930), temos as funções vitais da cidade mais prejudicadas. Nas palavras do arquiteto:

Até a hora atual, os subúrbios operários da Leopoldina e da Central do Brasil desenvolveram-se sem plano de conjunto e a maior parte deles são a justaposição de loteamentos ao acaso de propriedades particulares. Eles se assinalam pela falta de ossatura de vias principais que permitam comunicações fáceis e transportes rápidos para o centro urbano ou os lugares de trabalho, a ausência de jardins, largos ou espaços livres para jogos; afora algumas ruas mais importantes, a maior parte das calçadas não tem revestimento e cada chuva de alguma intensidade as transforma em barrancos; o abastecimento de água é insuficiente e os esgotos, totalmente inexistentes desde que nos afastamos do centro (AGACHE, 1930, p. 188 *apud* OLIVEIRA, 2009, p. 60).

O autor, então, propõe um plano de melhoramento dessas condições, com a construção de vias rápidas de ligação com o Centro, a criação de um Código de Obras e Construções que estabeleça regras racionais para a expansão da região, obras de saneamento, a construção de parques e áreas verdes para o lazer e melhoria do ar dessas localidades, etc. É bastante enfático na necessidade da ação estatal direta no sentido de evitar a especulação imobiliária e a ocupação do território completamente à mercê da iniciativa privada, pois isso prejudicaria as populações

de menor renda e afetaria a cidade como um todo (OLIVEIRA, 2009). Nesse ponto, portanto, o arquiteto apresenta uma saída alternativa bastante interessante para a crise habitacional na cidade, defendendo a construção de verdadeiras vilas proletárias dotadas de equipamentos públicos e infraestrutura básica, porém, funcional.

Nesse sentido, as propostas de Agache estão em relativo acordo com aquelas de Ebenezer Howard (OTTONI, 1996). O autor clássico inglês também tinha uma preocupação bastante notável com a questão da habitação voltada às camadas mais pobres da população, principalmente os operários. Percebendo as imensas dificuldades enfrentadas por eles nas grandes cidades industriais de finais do século XIX, Howard desenvolve a ideia das cidades-jardins. Seriam verdadeiras urbes basicamente autossuficientes onde os operários gozariam de uma boa qualidade de vida. Teriam acesso a habitações de qualidade a preços módicos, bem diferente da vida insalubre na antiga Londres. Essas cidades não deveriam ultrapassar alguns milhares de habitantes, sendo construídas em uma escala bastante reduzida, inclusive com muitas habitações voltadas para somente uma família.

A grande diferença está que, na verdade, o que Agache projetou para as vilas operárias eram subúrbios-jardins populares, não propriamente cidades-jardins. Compartilhava, no entanto, as preocupações de Howard de fazer construções em escala reduzida, além de notar a importância da presença de grandes áreas verdes, voltadas, principalmente, à melhoria da qualidade do ar e ao lazer de tais populações. Além disso, Ottoni (1996) afirma ainda que Agache havia projetado duas verdadeiras cidades-jardins em seu projeto de 1930 para o Rio: uma na Ilha do Governador, outra em Paquetá.

Entretanto, a despeito de defender uma política de habitação eficiente, o urbanista não altera a lógica essencial da distribuição socioespacial carioca: os bairros suburbanos, reconhecidamente operários, continuariam sendo-o. A política de zoneamento proposta por Agache reserva a esses subúrbios a função essencial de bairros de residência proletária (OLIVEIRA, 2009). Eles ficariam bastante distantes daqueles reservados às elites da cidade, especialmente a Zona Sul. Sua qualidade de vida, embora melhorada com relação ao que existia na época, permaneceria demasiado inferior àquela das regiões de habitantes mais abastados, devido, principalmente, à proximidade maior da Zona Industrial – que seria, aliás, situada na Baixada Fluminense. Logo, nesse sentido, o arquiteto francês opera uma reafirmação de um processo então em andamento na capital federal: a construção de uma segregação socioespacial que se dá no eixo Norte-Sul entre grupos menos favorecidos economicamente frente às classes média e alta.

O zoneamento proposto por Agache, por sua vez, relaciona-se diretamente com uma das facetas da sua concepção de urbanismo. Para ele, a cidade, assim como suas regiões, teriam algumas funções principais. No caso do Rio de Janeiro, elas se concentrariam em dois eixos: um que era político-administrativo, devido à posição da urbe enquanto capital federal; outro que seria muito mais comercial-produtivo, devido à condição da cidade de porto e segundo pólo industrial mais importante do país. A divisão da cidade em zonas e a criação de leis específicas

de desenvolvimento para cada uma delas viria justamente de encontro a essas funções, visando ao melhor desempenho da cidade naqueles que eram seus papéis cruciais no cenário nacional e internacional (BERDOULAY, 2003, OLIVEIRA, 2009).

Há, portanto, uma preocupação central do arquiteto em otimizar as possibilidades de reprodução e expansão do capital na metrópole carioca. O deslocamento das indústrias para a Baixada Fluminense atende diretamente a interesses de diminuição de custos produtivos das indústrias da cidade. Em outro sentido, age de acordo com os projetos das elites dirigentes do Rio de Janeiro, que vinham desde a gestão Pereira Passos (1902-1906) expulsando populações pobres e unidades fabris do Centro e da Zona Sul, respectivamente as zonas comercial e residencial propostas por Agache (ABREU, 2008, OLIVEIRA, 2009, REZENDE, 2002, SILVA, 1996).

No que diz respeito às regiões residenciais “burguesas e abastadas”, definidas como sendo os bairros de Santa Teresa, Grande Tijuca e a atual Zona Sul, o urbanista defende que devem ser criados mecanismos legais de proibição da instalação de novas indústrias na região, além de incentivos à transferência das aí existentes para os subúrbios e a zona industrial a ser instaurada[3]. Seus prédios não poderiam ser muito altos, chegando ao máximo de quatro andares nas ruas principais, enquanto as ruas perpendiculares poderiam ser formadas até mesmo por construções para a habitação de somente uma família (OLIVEIRA, 2009). A preocupação com uma escala reduzida das construções, típica da cidade-jardim de Howard, aparece mais uma vez.

Por fim, é interessante tratar das favelas. Tema de crescente atenção por parte do Estado e da opinião pública carioca, a favelização na capital já havia ganhado alguma força quando Agache traçou seu Plano (ABREU, 2008, SILVA, 2010, VALLADARES, 2005). Não é à toa que o autor trata diretamente delas, definindo-as como um “conjunto de habitações precárias que se desenvolveram nos morros do Rio de Janeiro”. Seu surgimento se daria, principalmente, devido às dificuldades para a ocupação e construção em um lote e à “indiferença manifestada até hoje pelos poderes públicos, relativamente às habitações da população pobre”. Todavia, sua percepção de que a ausência do Estado em termos de política habitacional teria sido o motor central do desenvolvimento desses tipos habitacionais não faz com que o arquiteto tenha uma postura conivente com sua existência: Agache defende a sua “destruição total”. Afirma que “constituem um perigo permanente de incêndio e infecções epidêmicas para todos os bairros através dos quais se infiltram. A sua lepra suja a vizinhança das praias e os bairros mais graciosamente dotados pela natureza (...)” (AGACHE, 1930, p. 189-190 *apud* OLIVEIRA, 2009, p. 61-62).

As favelas se inserem diretamente na questão da habitação das classes mais humildes da população. Conforme nos conta Oliveira (2009), com o extermínio das favelas, Agache pensava em enviar boa parte de seus habitantes para as vilas operárias que seriam construídas nas regiões suburbanas e na Baixada. Tal ação se insere diretamente na política histórica da prefeitura carioca de “depuração” das zonas centrais e ao sul da cidade das populações menos

favorecidas economicamente (ABREU, 2008). Está, também, plenamente de acordo com seu projeto mais amplo de retirada das unidades fabris das regiões comerciais e residenciais de elite.

Nesse sentido, penso que, caso o projeto de Agache tivesse sido colocado completamente em prática, a segregação socioespacial no Rio de Janeiro se tornaria ainda mais aguda do que a configuração que assumiu ao longo do século XX. As favelas, que representam, em um certo aspecto, verdadeiros subúrbios em meio aos bairros mais elitizados da capital carioca (SILVA, 2010), teriam sido completamente varridas dessas regiões e suas populações seriam deslocadas para locais longínquos, reforçando ainda mais o caráter elitizado das zonas centrais. Somado à percepção já mencionada acerca da faceta extremamente segregadora da política de zoneamento do arquiteto, isso leva a uma interessante conclusão: Agache, muito embora tenha uma preocupação central com a ausência de uma política de habitação bem desenvolvida pelo governo brasileiro, faz um Plano Diretor que age justamente no sentido de intensificar os processos de segregação socioespacial na urbe fluminense. Ao mesmo tempo em que enfatiza constantemente a necessidade de constituição de vilas operárias bem servidas de equipamentos públicos, com transporte eficiente e a baixo custo para o Centro, saneamento básico, bom asfaltamento das ruas, parques e áreas verdes para melhoria da qualidade de vida dessas populações, o urbanista francês monta um projeto de cidade que separa de maneira muitíssimo forte esses grupos sociais menos favorecidos daqueles considerados “burgueses e abastados”. As favelas, única forma de contato geográfico mais próximo entre esses dois segmentos sociais aparentemente tão distantes, simplesmente desapareceriam no Rio de Janeiro dos sonhos de Alfred Agache. Em uma cidade já favorecida pela natureza no sentido de criação de verdadeiras muralhas, graças as suas inúmeras cadeias de montanhas, esse acontecimento representaria uma rachadura muitíssimo profunda que dividiria, ainda mais, a urbe em duas.

Os locais onde tais comunidades existiam, muito provavelmente, seriam entregues à especulação imobiliária. Isso aconteceria à revelia dos projetos do autor que, pelo seu amor aos *parkways* e áreas verdes, desejaria que se tornassem parques para a diversão das classes “burguesas e abastadas” dos chamados bairros residenciais cariocas. Eis o Rio de Janeiro que Agache imaginou: verdadeira cidade-jardim desigual.

4. Considerações Finais

O Rio de Janeiro de Alfred Donat Agache seria, em alguns aspectos, bastante diferente do atual; em outros, não tanto. Seu Centro estaria completamente distinto, contando com avenidas atualmente inexistentes e uma obra monumental voltada ao mar chamada Porta do Brasil. Com certeza teria muito mais áreas verdes do que possui. A segregação socioespacial, todavia, se manteria. Talvez fosse ainda mais intensa do que a contemporânea.

Diferente das cidades-jardins em “escala humana” (OTTONI, 1996) de Howard, com suas poucas dezenas de milhares de habitantes, a antiga capital federal possuía, àquela época,

uma população em torno dos dois milhões. Hoje em dia, ela está em torno dos seis. A homogeneidade social relativa imaginada pelo pensador clássico inglês não seria alcançada por aqui. A escala reduzida, por mais que se tentasse, não poderia ser mantida. Mesmo nos bairros para as classes “burguesas e abastadas”, o que possuímos hoje são prédios bastante altos, contando com, em alguns casos, dezenas de apartamentos por andar.

Não existiriam favelas. Os subúrbios talvez gozassem de maiores recursos; entretanto, as populações pobres ficariam mais distantes geograficamente e simbolicamente das populações mais ricas. Com o fim da favela, não teríamos mais um subúrbio nas áreas centrais.

Nossa cidade-jardim carioca seria bastante distinta de Letchworth. Maior e mais caótica. Mais Atlântica e menos *countryside*. Mais desigual, com toda certeza. 🌐

NOTAS

* Graduando em Ciências Sociais pela Fundação Getúlio Vargas. Realizou essa pesquisa sob orientação do professor Paulo Ribeiro Fontes no projeto “A Construção do Patrimônio Industrial do Rio de Janeiro – Moradia, Trabalho, Lazer e Política: Transformações nos usos, representações e apropriações do espaço urbano carioca”. Atualmente, é bolsista pela FAPERJ. E-mail: josemendes@fgvmail.br

[1] O *Rotary Club* é uma associação internacional de indivíduos sem fins lucrativos cujo objetivo é possibilitar uma atuação social de seus membros visando à promoção do desenvolvimento mundial por meio do apoio a iniciativas de melhoria da saúde e da educação, além do combate a pobreza. Para saber mais, acessar o *website* oficial da instituição: <<http://www.rotary.org/pt/AboutUs/TheRotaryFoundation/Pages/ridefault.aspx>>.

[2] Conforme nos conta Berdoulay (2003), a metáfora da circulação corresponderia ao tráfego de pessoas, bens e serviços na malha urbana; a da respiração à boa circulação do ar; e a da digestão à forma de lidar com os dejetos oriundos das atividades diárias.

[3] É importante lembrar que, até meados do século XX, Gávea, Lagoa e Jardim Botânico eram bairros com uma concentração industrial e operária bastante relevante (ABREU, 2008).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maurício de Almeida. **A evolução urbana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPP, 2008.

AGACHE, A. **Cidade do Rio de Janeiro: Extensão – remodelação – embelezamento**. Paris: Foyer Brésilien, 1930.

BERDOULAY, Vincent. Modernimos e espaço público: o Plano Agache do Rio de Janeiro. In: **Revista Território**. Rio de Janeiro, ano VII, n^os 11, 12 e 13. Set/out, 2003.

OLIVEIRA, Sonia Maria Queiroz de (org.). **Planos urbanos do Rio de Janeiro: Plano Agache**. Rio de Janeiro: Centro de Arquitetura e Urbanismo, 2009.

OTTONI, Dácio A. B.. Cidade-jardim: formação e percurso de umeca idéia. in: HOWARD, Ebenezer. **Cidades-jardim do amanhã**. São Paulo: HUCITEC, 1996. p. 11-94

PEREIRA, Margareth da Silva. Pensando a metrópole moderna: os planos de Agache e Le Corbusier para o Rio de Janeiro. In: RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz; PECHMAN, Robert.

Cidade, povo e nação – Gênese do urbanismo moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996. p. 363-376.

REZENDE, Vera F. Planos e regulação urbanística: a dimensão normativa das intervenções na cidade do Rio de Janeiro. In: **Cidade: Histórias e Desafios.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 257-281.

SILVA, Lúcia. A trajetória de Alfred Donat Agache no Brasil. In: RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz; PECHMAN, Robert. **Cidade, povo e nação – Gênese do urbanismo moderno.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996. p. 397-410

SILVA, Maria Lais Pereira da. A favela e o subúrbio: associações e dissociações na expansão suburbana da favela. In: OLIVEIRA, Marcio Piñon de; FERNANDES, Nelson da Nóbrega (orgs.). **150 anos de subúrbio carioca.** Rio de Janeiro: Lamparina, Faperj, EdUFF, 2010. p. 161-186

VALLADARES, Lícia do Prado. **A invenção da favela: do mito de origem à favela.com.** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2005.

REVISITANDO CAMPOS DE OUTRORA: EXERCÍCIOS DE COMPARAÇÃO ETNOGRÁFICA A PARTIR DA OBRA DE C. WAGLEY E E. GALVÃO SOBRE OS TAPIRAPÉ E TENETEHARA (1940-1949)

REVISITING ERSTWHILE FIELDWORKS: ETHNOGRAPHIC COMPARISON EXERCISES STARTING ON C. WAGLEY AND E. GALVÃO'S WORK ON TAPIRAPÉ AND TENETEHARA INDIANS (1940-1949)

*Camila Galan de Paula**

Cite este artigo: PAULA, Camila Galan de. Revisitando Campos de Outrora: Exercícios de Comparação Etnográfica A Partir da Obra de C. Wagley e E. Galvão sobre os Tapirapé e Tenetehara. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.125-140, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: < www.habitus.ifcs.ufrj.br >. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

Resumo: Enfocando as produções textuais de Charles Wagley e de Eduardo Galvão sobre as populações Tapirapé e Tenetehara-Guajajara (1940-1949), busca-se entender como as relações ameríndias com não humanos (animais, plantas, espírito etc.) foram retratadas. Parte-se, portanto, de tema que é importante para a etnologia indígena contemporânea, e reelabora-se o material desses antropólogos dos anos 1940 a fim de se estabelecer uma comparação e possível diálogo entre antropologias de duas épocas distintas.

Abstract: Focusing Charles Wagley's and Eduardo Galvão's work on Tapirapé and Tenetehara-Guajajara groups (1940-1949), this article intends to comprehend how Amerindian relations with non-human beings (animals, plants, spirits etc.) were characterized. The starting point is, therefore, an important theme in contemporary Amerindian ethnology. The material by these 1940s anthropologists was revisited so that a comparison and a dialog between anthropologies of two distinct periods could be established.

Palavras-chave: Charles Wagley; Eduardo Galvão; etnografia; história da antropologia.

Key words: Charles Wagley; Eduardo Galvão; ethnography; history of anthropology

1. Introdução

A partir de produções textuais de Charles Wagley (e de Eduardo Galvão, nos casos de coautoria) sobre as populações Tapirapé e Tenetehara-Guajajara do período 1940-1949, busca-se apresentar uma releitura possível do modo pelo qual o antropólogo retratou as relações ameríndias com não humanos. O recorte adotado no presente artigo tem dupla motivação: por um lado, enfatiza-se parcela da obra de Wagley e Galvão que frequentemente é marginal nas pesquisas sobre a produção intelectual desses antropólogos (SILVA, 2007; ROSA, 1993; FIGUEIREDO, 2004; DOMINGUES, 2010); de outro, parte-se de construções erigidas ao longo das últimas décadas na etnologia sul-americanista que colocam em cheque a universalidade da ontologia naturalista (DESCOLA, 1994; 1996; 2005) nas cosmologias regionais, ao ressaltarem a importância das relações entre humanos e não humanos nas práticas e concepções indígenas, realçando-se que nessas filosofias, os marcadores Natureza e Cultura não operam como entre euro-americanos modernos (id.; *ibid*; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002a).

Os termos da releitura aqui proposta ficam, assim, mais claros: parte-se de temas notadamente caros a certo tipo de reflexão e prática antropológica contemporâneos, em especial no campo do americanismo tropical; trata-se, portanto de um esboço de comparação entre reflexões, questões e descrições contemporâneas e de outrora. Busca-se, assim, apresentar como esses antropólogos retrataram conexões entre humanos e animais, vegetais, espíritos, donos etc. e quais reflexões elaboraram sobre elas. Temas como xamanismo, caça, horticultura ocupam, portanto, lugar privilegiado no tratamento dispensado ao material de campo de Wagley e Galvão. Ressalta-se, porém, que esses temas não tinham a centralidade que têm para a etnologia indígena dos tempos atuais e/ou que, e principalmente, não se elaboravam reflexões e questões antropológicas do mesmo modo.

Para aquela antropologia dos anos 1940, pensar espíritos, animais, plantas, donos como “gente”, não é algo que se coloca como questão ou como reflexão[1]. Pensar, também, que elaborar reflexões e pesquisas nesses termos contemporâneos seja o único modo possível de se compreender o Outro seria, no mínimo, desrespeitoso com os trabalhos dos antropólogos aqui em estudo. Assim, quer-se entender a partir de um exercício comparativo[2] que declaradamente parte de temas contemporâneos, de que modo certa antropologia e certos antropólogos pensaram e elaboraram reflexões que buscavam, talvez de outro modo, a partir de outro referencial teórico e certamente de outras questões, entender as práticas e pensamentos de seus interlocutores indígenas.

Uma vez que se fez um recorte temático no nosso *corpus* de análise, o que se apresenta a seguir não são propriamente as formulações dos antropólogos, e sim uma reelaboração e reorganização – umas das possíveis, e certamente não a única - de seus artigos e monografia com vistas a iluminar o esboço comparativo a que se visa aqui. Wagley e Galvão foram a campo com seus referenciais teóricos, tendo lido certos autores, dialogando com certos antropólogos e tudo isso certamente ressoa na sua relação com seus sujeitos de pesquisa, nas questões que se

colocam e que colocam aos Tapirapé e Tenetehara-Guajajara. De modo semelhante, adentrei a leitura das etnografias desses antropólogos tendo também lido certos autores, tendo também elaborado determinadas reflexões, tendo aprendido um modo de me relacionar com a teoria antropológica e com a leitura de trabalhos de outrora. (Tudo isso, claro, de modo ainda muito incipiente). O que se quer é tão somente destacar a qualidade da etnografia de Galvão e Wagley, a seriedade com que eles, em seu tempo e com suas questões, buscaram entender a alteridade. Na tentativa de comparação – implícita – de modos distintos de se buscar entender pensamentos e práticas indígenas sobre sua relação com “não humanos”, contudo, talvez eu seja mais influenciada pelas sistematizações e reflexões contemporâneas da etnologia indígena sul-americana do que desejável. É possível, assim que eu resvale em anacronismo, ao deixar a sensação para o leitor de que a antropologia dos anos 1940 seja mais incompleta que a atual, ou que esta tenha superado aquela, e descoberto definitivamente como se constitui e organiza o pensamento e a vida indígenas. A intenção não é esta. Passemos, sem mais delongas, à releitura interessada dos trabalhos de Galvão e Wagley.

2. Breve nota sobre o corpus

Recorre-se, para as seções seguintes, a artigos (WAGLEY, 1940; 1942; 1943a; 1943b; WAGLEY, GALVÃO, 1963 [1948]) e monografia (WAGLEY, GALVÃO, 1949) publicados no período entre 1940 e 1949[3]. A opção por esse material se deveu, em primeiro lugar, a sua pequena exploração por outras pesquisas, que em geral – e por motivações diversas, sobretudo por causa dos recortes feitos pelos autores - se ativeram mais ao livro *Amazon Town* (WAGLEY, 1953), estudo de comunidade de Wagley (SILVA, op. cit.; DOMINGUES, op. cit.; FIGUEREDO, op. cit.). Quanto a trabalhos dedicados a Eduardo Galvão, há mais comentários sobre as pesquisas dessa fase inicial de sua carreira (SILVA, op. cit.); no entanto a dimensão etnográfica - as descrições advindas da pesquisa de campo, que se referem às práticas e elaborações indígenas - é preterida em detrimento de discussões acerca das orientações teóricas contidas nesses textos. Em segundo lugar, enfoca-se período em que ambos os autores estiveram dedicados a essas duas populações indígenas de modo mais ou menos contínuo. Ainda que se possa ver, no Quadro I, mudança de interesse de pesquisa por parte de Charles Wagley a partir de meados dos anos 1940, é somente a partir de 1948 que Galvão e Wagley estudam os caboclos de Gurupá e apenas no ano seguinte que o antropólogo norte-americano inicia sua participação no Programa Bahia-Columbia. A partir de 1947, Galvão empreende pesquisas sem a participação de seu mestre. Assim, nosso *corpus* refere-se a publicações dos anos 1940-1949 resultantes de pesquisas de campo realizadas entre 1939-1945.

Ano	Wagley Campo/Visitas	Galvão Campo	Wagley & Galvão Campo
1939			
1940			Campo entre os Tapirapé (fev/maio 1940)
1941			Campo entre os

			Tenetehara (out/1941 a mar/1942)
1942	Visita a Gurupá anterior a planejamento do SESP*.		Campo entre os Tenetehara (out/1941 a mar/1942)
1943			
1944	Visita a Juazeiro		
1945			Campo entre os Tenetehara (fev a maio)
1946			
1947		Expedições ao Alto Rio Xingu (abr/jun), em especial Kamairurá	
1948			Pesquisa no Vale Amazônico (jun-set) para a Organização Cultural, Científica, e Educacional das Nações Unidas para o Instituto Internacional da Hiléia Amazônica. Pesquisa em Gurupá no âmbito do "Gurupá research project"
1949			
1950	Bahia	Expedição ao Alto Rio Xingu (abr/jul)	
1951		Excursão científica ao Alto Rio Negro (set 1951- jan 1952)	

Quadro I - Vistas e Campos de Wagley e Galvão 1939-1951. Fontes: ROSA, 1993; SILVA, 2007; FIGUEIREDO, 2004. *SESP: Serviço Especial de Saúde Pública

Por fim, outro motivo nos levou a restringir nosso material de pesquisa a trabalhos de campo realizados ao longo desses seis anos: trata-se de focar somente os estudos desses antropólogos entre populações indígenas, para assim manter a classificação de nossos “nativos”, uma vez que para esses autores, caboclos e índios são muito diferentes, como se percebe no trecho a seguir e nas discussões empreendidas por Silva (op. cit., p. 287-300) em seu livro sobre Galvão:

Finalmente, deve-se dizer que o *caboclo* brasileiro, até mesmo aqueles da Amazônia cujos modos de vida contêm tantos elementos indígenas, não é um índio. Embora os indivíduos possam obviamente ter descendência ameríndia, eles não se pensam como índios; não têm orgulho nem vergonha da herança indígena. São brasileiros que jogam futebol, apostam no jogo do bicho, discutem política local e nacional e celebram o Carnaval e o Dia da Independência, do mesmo modo que os brasileiros fazem pelo país afora. Apenas os poucos grupos tribais são pensados como índios. Tais grupos tribais são tidos com menosprezo como “selvagens” ou curiosidades pelos caboclos; e as tribos remanescentes estão rapidamente sendo assimiladas. (WAGLEY, 1951, p. 132, tradução nossa)

Aliás, essa divisão operada nos trabalhos desses autores permaneceu por muito na etnologia indígena, ou ainda permanece. Escrevendo nos anos 2000, Marta Amoroso (2006, p. 194), em comentário a livro de Peter Gow, nota que antropólogos com Wagley e Galvão construíram “uma imagem dominante de uma Amazônia nativa perdendo suas culturas e se assimilando à massa não indígena de camponeses rurais”, de caboclos, cujas comunidades, “por meio das transformações sócio-econômicas advindas do sistema dos padrões acabaram por se assimilar a comunidades modernas, baseadas no cristianismo e nas relações de mercado”. São relativamente recentes os trabalhos que enfatizam modos nativos de se pensar esses processos – e o trabalho de Peter Gow comentado pela antropóloga é importante para isso. A partir desse tipo de pesquisa, abre-se a possibilidade de se matizar a diferença radical entre indígenas e caboclos com que Galvão e Wagley trabalharam. Trabalha-se neste artigo, contudo, com a divisão celebrada pelos antropólogos aqui em destaque.

3. Reelaboração das descrições sobre os Tapirapé e os Tenetehara

3.1 Os Tapirapé

Por serem predominantemente agricultores e sedentários os Tapirapé têm uma experiência espacial limitada, mas a ânsia por conhecimentos novos é suprida pelas viagens dos xamãs. O tipo de contato entre homens e sobrenaturais naquela sociedade é feito exclusivamente pelo pajé (WAGLEY, 1942, 285). Leigos podem também sonhar – as viagens dos xamãs são tidas como deslocamentos oníricos –porém sentem medo, uma vez que não detêm os saberes necessários para domesticar e familiarizar os *acúnga* (espíritos) malignos. A força sobrenatural do pajé permite-lhe se mover livremente nesse mundo de espíritos e demônios. Um pajé nunca tem medo em suas viagens de sonho, pois os espíritos são seus amigos e a força de um pajé aumenta à proporção em que ele confraterniza com esses seres (id., 1943b, p. 10-11).

Quando compara os pajés tapirapé aos tenetehara, Wagley (1942, p. 286-288) nota certas diferenças sobre como e onde se dá a sua relação com os sobrenaturais. Os pajés tapirapé não são possuídos por espíritos, como os xamãs tenetehara. Mesmo quando os sobrenaturais entram em seu corpo, no caso de transe da cerimônia do Trovão, as almas (*iungá*) dos pajés tapirapé separam-se do corpo (*eté*) (ibid., p. 10) e viajam, embarcadas em canoas ou transformadas em pássaros, à morada do Trovão.

Um relato do pajé Panteri, que o antropólogo coletou, sobre seu transe-viagem em uma cerimônia do Trovão é o seguinte[4]:

Comi muita fumaça e tornei a fumar ainda. Cantei, vi um grande sol que se aproximou de mim e desapareceu. Vi muitos sóis pequenos. Eles aproximaram-se e distanciaram-se. Eu vi o Trovão. Era pequeno e veio numa pequena canoa. Era um filho do Trovão (*Topi*). Usava um pequeno ornamento de cabeça, feito de penas de arara vermelha. Tinha um pequeno tembetá. Tentei arrancar-lhe o tembetá (deste modo Panteri vencerá o *Topi*), mas ele deixou a casa. Então tudo escureceu (Panteri não derrotara o *Topi*, e conseqüentemente este o havia atingido com uma flecha). Vi muitos sóis. Viajei, cantando enquanto andava. Andei três dias e subi num grande

morro, no outro lado do Araguaia. É de lá que o sol se levanta. Vi o Trovão; é grande; e o seu corpo é coberto de cabelo branco. Tem muitas penas de arara vermelha. Vi muitas almas de pajés e Topi próximo dele. Não falei e voltei depressa. (ibid., p. 34)

O pajé e seus deslocamentos têm importância na vida tapirapé de maneiras diversas: na agricultura, na pesca, na caça, na concepção de crianças. Quanto às atividades agrícolas, o antropólogo relata a função do pajé de purificar alimentos, enfatizando duas cerimônias: a do mel e a do milho. Esse cultivar só pode ser consumido após o pajé o ter purificado. Não apenas proteger os índios dos perigos dos perigos do consumo do milho, mas também assegurar a proteção das roças é algo que deve ser feito pelo xamã. Quando a época de chuvas se inicia, o xamã deve “combater’ o Trovão e seus sobrenaturais” (ibid., p. 22) de modo a proteger as plantações. Quanto à purificação do milho, o autor não apresenta considerações nativas sobre as causas do perigo de se o comer antes da cerimônia. Também não explana em que consiste o ritual, apenas dizendo que o pajé sopra tabaco sobre o milho. Aqui não se relata viagens oníricas, comunicação com espíritos, nada disso. O diálogo dos pajés com vegetais não aparece em nenhum trecho dos artigos; se plantas possuem “espíritos” – é essa a tradução adotada para o que os animais possuem – não se consegue saber a partir das descrições de Wagley. No artigo de 1943, apenas se diz que o pajé experimenta o milho para ver se ele está perigoso. O trecho seguinte mostra isso: “os informantes eram incapazes de lembrar de alguma ocasião em que o milho ou o mel silvestre, provados pelos pajés, tenham sido considerados perigosos para o consumo.” (ibid., p. 22). Mas os pajés purificam o alimento para torná-lo seguro ou atestam a segurança de consumi-lo? Nas duas páginas em que trata do tema, Wagley parece oscilar em sua interpretação. Talvez a dúvida dos antropólogos sobre como tratar o tema decorra de diferentes respostas dadas a suas perguntas; é possível que seus informantes em campo não concordassem quanto ao que acontece. Dada a opção em trabalhar com artigos prontos, não conseguimos identificar a origem da ambiguidade, deixando apenas registrado que não se a compreende como uma falha do trabalho desses etnólogos, mas como algo inerente à pesquisa etnográfica.

Os sonhos-viagens do pajé também têm importância para a caça e a pesca. Nos meses em que os Tapirapé precisam nadar para pescar tartarugas, o xamã precisa protegê-los de jacarés, arraias, piranhas e cobras grandes - que acreditam se esconderem no fundo dos rios – e para tanto se desloca oniricamente e “amarra com cipós as mandíbulas dos jacarés, bate nos dentes das piranhas, de modo que elas não possam morder, e amarra as cobras com nós feitos de suas próprias caudas.” (ibid., p. 20). O controle do xamã sobre as varas de porcos-do-mato é uma possibilidade, ainda que Wagley não tenha conhecido ninguém com essa capacidade enquanto esteve em campo, e a garantia de abundância desses animais para a caça é realizada por meio da ida do xamã às aldeias dos porcos, da cópula com suas fêmeas e do controle sobre os *ampukáya* – “espíritos que choram”, de quem os porcos são xerimbabos (ibid., p. 20). O pajé também consegue informar os caçadores onde encontrar varas de porcos (id., 1940, p. 259). A morada desses animais é num morro, próximo ao rio Tapirapé, denominada *Towaiyawá*, rabo anelado do quati (id., 1943b, p. 20).

Interessante notar que as moradas dos animais e sobrenaturais possuem localização geográfica precisa. A noroeste, “onde a terra acaba e a água começa” (ibid., p. 24), fica *Maratawa*, morada dos deuses, heróis culturais, das almas descorporificadas dos pajés no pós-morte (*pancé-iúnwera*). Ainda sobre esse local, Wagley escreve que

Diversos informantes descreveram Maratawa como uma ilha. Para os Tapirapé, o céu iluminado é circundado por um céu negro e em todos os lados abaixo das bordas do céu iluminado, ‘onde o céu negro começa’, a terra termina e a água principia. Assim, a terra é uma ilha ampla cercada de água por todos os lados. Os Tapirapé estão dispostos a admitir, porém, que para além dessa água pode haver outra terra. (id., 1940, p. 254, tradução nossa)

Além de todos os seres já mencionados, Wagley cita os espíritos (*ancúnga*), divididos em dois tipos principais: (1) *ancúnga iúnwera* – alma ou espíritos descorporificados dos mortos – que vivem apartados dos vivos em aldeias abandonadas e (2) as criaturas malignas, muito diferentes entre si, divididas em “classes e naturezas” (id., 1943b, p. 8) não explicitadas pelo antropólogo.

Os (1) *ancúnga iúnwera* em geral vivem afastados dos vivos, porém às vezes vagueiam pelas aldeias tapirapé, em especial quando sentem frio (ibid., p. 9). Raramente aparecem para os vivos, que quando os vêem, ficam assustados. Já em sonhos – sobretudo nos do pajé – são visitados pelos Tapirapé, que com eles aprendem cantos novos para as cerimônias. Esses espíritos de mortos falecem novamente, se transformando em animais como sapo (se o *ancúnga iúnwera* for de homem prestigiado), pombo, rã, veado, paca. Já os (2) *ancúnga* malignos habitam o interior das florestas, distantes dos índios. Quando esses espíritos encontram os vivos, em geral os matam. Em tempos míticos, um pajé chamado Waré matou muitos deles em guerras e por isso contemporaneamente os espíritos malignos existem em número mais reduzido. Atualmente alguns desses seres são xerimbabos dos Tapirapé e vivem na casa dos homens durante algumas temporadas do ano.

Os xamãs e seu contato com outros seres também são fundamentais na concepção de crianças. Diversas “espécies” (ibid., p. 19) ou entidades – Wagley lista algumas delas: o trovão, a noite, os macacos, porcos-do-mato, jacu, jacamim, tucunaré, pacu, piranha e curimatã - controlam os “espíritos de crianças” (ibid., p. 19) . Cabe ao xamã tomar os espíritos infantis desses seres em suas viagens de sonhos e os trazer aos pais, que lhe haviam ofertado presentes. Assim, consegue-se saber a origem dos filhos, conforme relata o antropólogo:

Um pai contou-me que levou mel ao pajé Urukumú, fazendo-lhe sonhar. Urukumú viajou à casa do Trovão, trazendo-lhe uma criança para sua esposa. Outro presenteou com peixe a um pajé, que lhe trouxe uma criança de um pequeno peixe chamado piau (*Leporinus* sp.), e ainda deu mel a um pajé que lhe trouxe uma criança de mutuca (Tabanidae). (ibid., p. 19)

Quanto ao Trovão, Wagley parece não esclarecer nos artigos a diferença entre o trovão (*Kanawana*), cujo nome próprio seria Pururuka (id., 1940, p. 257), e suas criaturas, os *topü*[5], pois escreve tanto “*topü* cause lightning” quanto “Thunder is angry and make lightning” (ibid.,

p. 257). Apesar dos Tapirapé descreverem os *topü* como xerimbabos do Trovão, Wagley nota certa intercambialidade entre os termos. A morada do Trovão e de suas criaturas é descrita como sendo no topo de um morro próximo a *Maratawa* no artigo de 1940. Já em “Xamanismo Tapirapé” (id., 1943b), o antropólogo escreve que o Trovão vive em *Maratawa*.

As descrições acerca da cerimônia do Trovão são bastante extensas, e aqui apresentaremos apenas um resumo breve. Acontece em mais de um dia, durante o período de chuvas, em dezembro ou em janeiro. Os pajés “chamam o trovão” e desafiam seus sobrenaturais. Sinteticamente, Wagley resume todos os acontecimentos que irá descrever em maior minúcia mais adiante do seguinte modo:

Numa intoxicação frenética, pelo engolir da fumaça do tabaco, constante dançar e cantar, [os pajés] caem em transe durante os quais viajam até a casa do Trovão. Os pajés e corajosos leigos que tomam parte nesta cerimônia, são abatidos pelas flechas dos *Topi*, caindo ao chão em contorções. O comportamento violento é a nota principal dessas cerimônias contra o Trovão e seus seres. (ibid., p. 29)

3.2 Os Tenetehara

Uma vez que dentre os materiais analisados sobre os Tenetehara encontrava-se uma monografia, nossas reelaborações sobre as relações indígenas com “não humanos” puderam ser mais extensas. Dividimo-las em tópicos.

Classes de sobrenaturais

No capítulo de *The Tenetehara Indians of Brazil* dedicado à vida religiosa, os autores identificam quatro classes de seres sobrenaturais (*karowára*, termo genérico) pensadas pelo grupo: (1) criadores ou heróis culturais, (2) donos da água e da floresta; (3) *azang*, espíritos dos mortos e (4) os *piwára*, espíritos dos animais.

Sobre os (1) heróis culturais, os autores escrevem que Maíra é o mais importante. O trecho da *lenda*[6] sobre Maíra é longo, e está transcrito a seguir:

De acordo com a lenda, ele veio à terra em busca da “Terra Bela” (*Ywý poráng*). Uma vez tendo encontrado esse local ideal, ele criou o homem e a mulher. Esse casal original vivia em paz sob condições ideais até que Ywan, deidade da água, sorrateiramente começou a manter relações sexuais com a mulher. O homem era inocente em relação ao sexo até que Maíra lhe contou o que estava acontecendo e o instruiu a matar o espírito da água (ver p.131). Ele ensinou, então, o homem e a mulher a procriar e disse, “Agora vocês farão um filho e morrerão. Mais tarde, quando seu filho tiver um filho, ele morrerá também.” Maíra ensinou o homem a plantar mandioca e como dela fazer farinha. Inicialmente, a mandioca plantava-se sozinha, crescia e amadurecia em um mesmo dia, mas por a humanidade não acreditar em Maíra, ele ficou furioso e fez com que a mandioca crescesse devagar. Agora os homens esperam toda a estação chuvosa entre a plantação e a colheita da mandioca, e devem desempenhar a estafante tarefa de plantar e desenterrar os tubérculos da terra. Maíra também trouxe o algodão e ensinou as pessoas a fazer redes; ele roubou o fogo dos abutres e ensinou os homens a assar a carne ao invés de deixá-la secar ao sol. Maíra

logo cansou-se de viver entre os homens e se retirou para a “Aldeia dos Deuses”; lá ele ainda vive uma existência ideal com abundância de alimentos, que crescem sem serem cultivados. Antes de Maíra vir até nós, dizem os Tenetehara, “Os homens não sabiam nada. Apenas Maíra sabia.” (ibid., p. 100-101, tradução nossa).

Também há *Makwaní*, que roubou a noite da Mulher Velha (*Old Woman*) e *Aruwé*, que “os ensinou a fazer a Festa do Mel de acordo com o ritual que Ele aprendeu quando visitou a aldeia dos jaguares” (ibid., p. 101, tradução nossa). Tupã também é herói cultural nativo. Os antropólogos apontam, baseando-se principalmente nos trabalhos de A. Métraux (1928)[7] sobre os Tupinambá, que entre os Tenetehara ele não é tão importante quanto o tornou os missionários.

Também se escreve sobre demônios da floresta: *Zuruparí*, criador de insetos e répteis incômodos, como mosquitos, cobras, aranhas e centopéias venenosas. Esse demônio é contemporâneo aos heróis, no entanto vive ainda hoje no fundo da floresta ou dos rios.

Outros sobrenaturais são os (2) donos da floresta (*Marana ýwa*) e da água (*Ywan*), considerados maus por punirem, causando doenças e má sorte na caça e pesca. São temidos e respeitados. Esses seres masculinos protegem seus domínios e as criaturas que vivem neles. Suas punições em geral referem-se a excessos cometidos durante a caça ou a pesca, ou à contaminação das águas, conforme o caso descrito no livro atesta:

um rapaz que vivia na aldeia do Jacaré um dia matou um macaco quando estava caçando. Ele já tinha mais carne do que conseguiria usar, mas ele decide assar o macaco e levá-lo a sua aldeia. Ele notou que o macaco pulou e estremeceu enquanto estava sendo cozido. Era algo estranho, mas ele não prestou muita atenção ao fato naquele momento. Ele permaneceu na floresta por muitos dias para caçar e então, repentinamente, foi acometido por um ataque de febre e não conseguia encontrar o caminho de volta à aldeia. Cinco dias depois seus companheiros o encontraram semi-enlouquecido vagando pela floresta e tiveram que o arrastar à força de volta à aldeia. “Marana ýwa coloca um pedaço de folha dentro do corpo de alguém e essa pessoa enlouquece”, explicou-se. “Apenas um xamã consegue trazer essa pessoa de volta a seu juízo.” (ibid, p. 102-103, tradução nossa).

Marana ýwa é em geral associado aos porcos selvagens e às árvores de copaíba (ibid., p. 103). O leitor é remetido ao capítulo sobre “Vida Econômica,” ao trecho em que Wagley e Galvão escreveram sobre a caça (ibid., p. 57).

Tanto humanos quanto animais possuem espíritos, que se distinguem de seus corpos. Os dos humanos são chamados *ekwe*, e vivem após a morte na aldeia dos deuses. No entanto, aqueles que morrem por feitiçaria ou por desobediência das interdições do incesto ou nascimento de filhos tornam-se (3) *azang*, espíritos errantes. Comparando essa cosmologia com a de outras populações Tupi –os autores não explicitam a quais grupos se referem, nem a que etnografias recorreram - Wagley e Galvão chegam a pensar que é possível que, em tempos aborígenes, se acreditasse que apenas o espírito dos xamãs iriam à morada dos deuses e que todos os outros humanos teriam suas almas transformadas em *azang*[8]. Esses sobrenaturais

em geral habitam cemitérios, mas podem ser encontrados na floresta. Há diversos relatos de encontros tenetehara com *azang* transformados em animais, eles só podem ser distintos de outros animais quando uma flecha ou bala de um caçador os atinge. São os donos do milho e o controlam. Uma nota de rodapé na página 105 da monografia (ibid.) indica haver discordância entre os informantes dos antropólogos sobre se os *azang* de fato se metamorfoseiam em veados, tapires ou sapos, ou se, alternativamente, o que se vê são os espíritos desses animais, e não um *azang* transformado.

Esse espírito dos animais é chamado (4) *piwára* e vive após a morte. São considerados malévolos frente aos humanos, pois protegem suas espécies. Quando se quebra os tabus alimentares da gravidez, do pós-parto ou da infância, o *piwára* do animal ingerido pode causar doenças físicas ou mentais às pessoas. Muitas doenças cotidianas são atribuídas a *piwára*, e o xamã descobre qual o animal responsável pelo objeto que foi introduzido no corpo do doente. O *piwára* do jaguar parece ter mais importância no imaginário tenetehara do que os outros. Ele pode entrar nos corpos de outros animais, que passam a adquirir algumas de suas características morfológicas. Nem todos os animais possuem *piwára*, em especial as espécies de menor porte, como alguns peixes e roedores pequenos.

A caça é uma atividade que envolve riscos, pois a maioria dos animais possui *piwára*, conforme se explanou acima. Além disso, porcos selvagens são protegidos pelo sobrenatural *Marana ýwa*, o dono da floresta. Outro risco envolvendo a caça de animais é a possibilidade de se encontrar um *azang*, espírito errante, na floresta. Um homem que enfureceu um sobrenatural é dito *panema*, porém, na realidade, são seus instrumentos de caça e pesca que se tornam “azarados” (*unlucky*).

Roças

Ao escreverem sobre as roças tenetehara os autores são minuciosos e investigam em profundidade e detalhe a questão da produtividade agrícola. Uma vez que uma roça é aberta, não dura mais de três anos e necessita-se de mata virgem para se cortar e queimar, abrindo-se uma nova área de roçado. As regiões de crescimento secundário, capoeiras, têm rendimento inferior para a plantação. As roças são plantadas em áreas de “planalto” (*highlands*) – por causa das chuvas sazonais, que alagam a várzea - o que torna os trechos adequados à abertura de novas plantações ainda mais escassos. Alguns cultivares como o milho são produzidos na várzea, pois podem ser semeados e colhidos durante a estação seca.

Os cultivares tradicionais mencionados por Wagley e Galvão são: milho, feijão, abóbora, pimenta, inhame, melancia, tabaco, amendoim, algodão e mandioca. Também se planta arroz, quiabo, pepino, cebola, cana de açúcar, banana, mamão, mamona e haxixe (ibid., p. 34), hábito adquirido com o contato com brasileiros. A cultura mais importante é a da mandioca, alimento consumido em todas as refeições. Ela é tão significativa na vida tenetehara que seria *refletida* nos mitos. Nas palavras dos autores:

Seu “sustento de vida” e cultivar de base, no entanto, é a mandioca, ou cassava, como por vezes é chamada. Sob uma forma ou outra, a mandioca configura a base de todas as refeições tenetehara. *Isso é refletido na mitologia nativa.* Uma história relata como em tempos legendários os Tenetehara viviam à base de uma fruta silvestre chamada *kamamô (Solanacea)*, coletada pelas mulheres na floresta. Em seguida um importante herói cultural, Maíra, trouxe-lhes a mandioca, que miraculosamente plantava-se sozinha, amadurecia em um dia e era colhida sem nenhum trabalho. Era uma era áurea de lazer e abundância. Mas a esposa de Maíra envelheceu e adoeceu e ele desposou uma jovem. Quando ele lhe disse para ir apanhar a mandioca que ele havia ordenado que se plantasse no dia anterior, ela duvidou de seu marido e se recusou a ir. Maíra enfureceu-se e disse, “Doravante, vocês (pessoas) esperarão durante todo o inverno (estação chuvosa) para a mandioca crescer.” Desde aquele dia, a mandioca cresce lentamente, e os homens tem tido de a plantar, colher e transformar em farinha para comida. (ibid., p. 34, tradução nossa, grifo nosso)

Ao tentar estimar o tempo necessário para a abertura e plantação de uma roça, os antropólogos não conseguiram obter dos informantes dados consistentes ou similares, pois segundo eles os índios não trabalham diariamente ou com a mesma intensidade todos os dias em seus roçados. Os autores ainda mediram as roças (ibid., p. 42-47) buscando averiguar sua capacidade de suprir as necessidades alimentares dos índios. Os Tenetehara mediam a área de suas plantações por *linhas*, o que aprenderam a fazer com a população rural da região. As estimativas indígenas quanto ao tamanho de suas roças e as medidas dos antropólogos mostram certo descompasso. Além disso, os índios, diferentemente dos brasileiros locais, não planejam quanto devem plantar para suprir suas necessidades. Quando questionados, estimam algo como 1,5 linha para sustentar uma família, mas essa informação é tirada da experiência e não de planejamento.

Os autores avaliam que se um homem plantar uma roça desse tamanho a cada ano e continuar plantando na roça antiga, a quantidade de alimento é suficiente para o sustento de sua família, gerando inclusive algum excedente para venda.

Devido à alta do preço do babaçu muitos homens se ocupavam de atividades extrativistas em 1945. Assim, o tamanho das roças naquele ano era menor do que anteriormente, quase não sendo suficientes para alimentar uma família. O importante é notar, contudo, que a despeito da pouca fertilidade da terra e da necessidade freqüente da abertura de novas roças, as plantações indígenas eram capazes de sustentar os habitantes das aldeias.

Trata-se agora de outro aspecto dos roçados, daquilo que os autores denominam roças cooperativas ou comunais (ibid., p. 46) das famílias extensas. Cita-se o caso de um homem que trabalhou no jardim de seu cunhado, e de outro que trocou seu trabalho nas roças de cada um de seus cinco irmãos por comida: “O grande grupo da família extensa oferece ao indivíduo o máximo em termos de segurança econômica e os membros de tais grupos são unidos não apenas pelo parentesco, mas também por fortes laços econômicos.” (ibid., p. 47, tradução nossa). Outro trecho do livro atesta que o caráter da roça tenetehara ultrapassa as fronteiras da esfera econômica[9]. Homens que não trabalham nas roças, mesmo que colem babaçu e ganhem dinheiro o bastante para prover alimentos para sua família, são considerados preguiçosos e

genros malquistos. Além de proverem os índios com alimento, seus roçados criam relações entre as pessoas. Não se pode aprofundar essa hipótese, no entanto, pois essa não era uma questão investigada por Wagley e Galvão.

Interdições alimentares

Quando uma mulher está grávida ela e seu marido devem adotar certas proibições alimentares. As caças interditas são ditas *tapiwára*, carregam espíritos que podem entrar no feto, causando-lhe anormalidade. Os antropólogos listaram os animais tabu e o que a sua caça e ingestão pelos pais causaria aos filhos ainda não nascidos (ibid., p. 65). Exemplo disso é o seguinte: caso ingira-se uma arara vermelha, a criança pode nascer retardada ou com um bico no lugar do nariz. Essas restrições alimentares quanto a animais *tapiwára* continuam até a criança estar dura ou começar a andar; a ligação física entre pai e filho continua nesses primeiros meses do infante.

Uma vez que a criança começou a engatinhar, faz-se um pequeno ritual, *wira o hámo-i* – termo diminutivo de *wira o háwo*, a denominação da cerimônia de puberdade (ibid., p. 73) – para proteger a criança, pois é nesse período que ela começa a comer algumas carnes. Nem todo tipo de caça é permitido à ingestão de uma criança tenetehara. Antes dos ritos de passagem rapazes e moças não podem comer carnes *piwára* (a lista é semelhante à dos tabus alimentares da gravidez e pós-parto). Galvão e Wagley comentam a possibilidade das crianças ficarem insanas. É somente no final das festividades que os jovens comem as carnes outrora interditas, em um festival de carne moqueada. As cerimônias de passagem são descritas como sendo uma das fases da Festa do Milho.

A Festa do Milho e a Festa do Mel

A Festa do Milho é realizada na época das chuvas, quando esse cultivar é plantado e colhido, e tem por objetivo protegê-lo. O pajé chama espíritos familiares – pode ser um *uwan* (dono dos bichos das águas), um espírito de animal (cururu, veado, gambá, rato, anta) ou um *azang* – para auxiliá-lo (WAGLEY, 1943a; 1942, p. 287). Um desses espíritos possui o xamã e é a partir daí que este pode curar. Wagley faz breve comentário acerca desses sobrenaturais: segundo os Guajajara eles possuem um “espírito” e uma parte material, um *umae* (“coisa” é a tradução sugerida). É essa “coisa” que é introduzida pelo feiticeiro (“pajé mau”) e depois retirada pelo xamã nos processos de cura.

Para se atingir o estado de êxtase, em que o espírito familiar o possui, o pajé fuma tabaco “enrolado entre casca de taquari” (id., 1942, p. 286), bate o maracá, e homens e mulheres acompanham seu canto. A intensidade da dança e dos cantos cresce, e quando intoxicado pelo tabaco, sai para dançar fora do grupo e “pula para trás com as mãos chegadas ao peito” (ibid., p. 286), são esses os sinais físicos da incorporação. O pajé pode ainda perder o controle de seus movimentos e cair no chão sem sentidos.

Diferenças físicas e comportamentais do pajé indiciam o tipo de espírito que lhe possuiu. Quando se trata de um *uwan*, “ele dança com os braços abertos” (ibid., p. 287), quando

pelo espírito de um gambá, dança com os joelhos juntos, em saltos curtos. Uma vez possuído por um veado, um xamã, durante uma Festa do Milho observada por Wagley, passou a comer folhas de mandioca, tal qual aquele animal faz. “No mesmo dia um outro [pajé] comeu tapioca crua quando possuído pelo *azang*, espírito de um morto, porque como eles dizem: ‘Azang gosta só tapioca crua’” (ibid., p. 287).

A outra festividade importante na vida guajajara, a Festa do Mel, ocorre na época de seca. O mel é colhido e posto em cabaças, que são colocadas em uma maloca separada. Durante a noite cantos são entoados para “benzer o mel” (id., 1943a) e esse cantos referem-se a animais e pássaros da floresta (WAGLEY, GALVÃO, op. cit., p. 122). Há correlação entre essas festividades e o sucesso na caça.

Ambas as festividades, do mel e do milho, garantem alimentos aos Tenetehara. As técnicas utilizadas nas roças provêem alimento suficiente para o sustento dos índios, mesmo que o solo amazônico e a queima de roçado sejam considerados ruins por Galvão e Wagley. Não só as técnicas, porém, mas também as relações indígenas com outros seres afiançam a regularidade da produção de alimentos.

4. Considerações finais

Assim como abordagens contemporâneas sugerem que os *socius* ameríndios não se limitam às relações entre seres humanos (tomando humanidade nos termos naturalistas) (DESCOLA, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002a), as etnografias aqui estudadas também retratam essas relações dos indígenas com diversos outros seres. Charles Wagley e Eduardo Galvão, contudo, conduziram suas pesquisas e escreveram seus trabalhos nos anos 1940; antropologia do período era outra. A tematização, o tratamento e a centralidade das descrições sobre relações entre humanos e “não humanos” operados por esses antropólogos diferem das reflexões da etnologia indígena contemporânea. Foi necessária uma releitura e reelaboração interessadas dos trabalhos que compõem o *corpus* para que se pudesse realizar uma comparação. A antropologia dos autores aqui em estudo é distinta de uma antropologia renovada que busca partir das questões e esquemas filosóficos próprios às sociedades indígenas para então levar à reflexão antropológica mais ampla os novos conceitos e conexões apreendidos a partir da etnografia. Viveiros de Castro explicita assim a diferença entre essa nova antropologia e outras:

O que estou sugerindo, em poucas palavras, é a incompatibilidade entre duas concepções da antropologia, e a necessidade de escolher entre elas. De um lado, temos uma imagem do conhecimento antropológico como resultando da aplicação de conceitos extrínsecos ao objeto: sabemos de antemão o que são as relações sociais, ou a cognição, o parentesco, a religião, a política etc., e vamos ver como tais entidades se realizam neste ou naquele contexto etnográfico — como elas se realizam, é claro, pelas costas dos interessados. De outro (e este é o jogo aqui proposto), está uma idéia do conhecimento antropológico como envolvendo a pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são *conceitualmente* da mesma ordem que os procedimentos investigados. Tal equivalência no plano dos procedimentos,

sublinhe-se, supõe e produz uma *não*-equivalência radical de tudo o mais. Pois, se a primeira concepção de antropologia imagina cada cultura ou sociedade como encarnando uma solução específica de um problema genérico — ou como preenchendo uma forma universal (o conceito antropológico) com um conteúdo particular —, a segunda, ao contrário, suspeita que os problemas eles mesmos são radicalmente diversos; sobretudo, ela parte do princípio de que o antropólogo não sabe de antemão quais são eles. O que a antropologia, nesse caso, põe em relação são problemas diferentes, não um problema único ('natural') e suas diferentes soluções ('culturais'). A "arte da antropologia" (Gell 1999), penso eu, é a arte de determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa. (Viveiros de Castro 2002: 116-117)

Será que esse modo novo de se fazer antropologia é o único que realmente busca entender com seriedade a alteridade ameríndia? Minha resposta certamente não é negativa, tenho muito respeito pelas questões postas pela antropologia contemporânea, que muito me entusiasma. Antes, contudo, de dar à questão uma resposta afirmativa em definitivo, o que tentei foi exercitar a dúvida, a partir de trabalhos de etnólogos pioneiros, que, a meu ver, preocuparam-se seriamente em compreender o que diziam seus informantes. A antropologia, claro, era outra. Não cobremos dela aquilo que ela nunca se propôs fazer.

Em suma, o intento deste artigo foi modesto: reler trabalhos antropológicos pioneiros sobre populações indígenas das terras baixas sul-americanas, a partir, sobretudo, de suas descrições minuciosas[10] e de um recorte temático que possibilite a comparação (ainda que implícita) com a etnologia indígena contemporânea. Os desdobramentos da antropologia regional desde então foram inúmeros, e são sem dúvidas bastante conhecidos pelo leitor. Menos conhecidas por nós, alunos de graduação em Ciências Sociais, são as produções antropológicas que se dedicaram a populações sul-ameríndias antes dos anos 1980. 🌐

NOTAS

*Aluna de graduação da Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP). Realizou essa pesquisa sob orientação da Professora Marta Rosa Amoroso no projeto do "Centro de Estudos Ameríndios". Atualmente, é bolsista da USP. E-mail: camila.paula@usp.br

[1] Fazendo justiça ao perspectivismo ameríndio, é evidente que quando Viveiros de Castro elabora essa sistematização do pensamento indígena, não diz que certos animais são gente, para os humanos, o tempo todo, mas apenas quando assumem o ponto de vista de sujeito.

[2] Uma comparação, é bem verdade, que apresenta apenas um dos termos que se está comparando. A etnologia indígena contemporânea a qual nos referimos, tomamo-la como já conhecida do leitor. Por limitações de espaço e, sobretudo, de competência, o que fazemos neste artigo é uma comparação mais referida do que de fato feita. O exercício comparativo proposto, porém, está enunciado, mas não completo; fica implícito. Ressalta-se o caráter de esboço de comparação, de início de reflexão que tem este artigo.

[3] A utilização dos diários de campo de Galvão, organizados por equipe dirigida por Marco Antônio Gonçalves (1996) como material de pesquisa poderia ter sido interessante para entender a antropologia "em ação", digamos, parafraseando Bruno Latour. Conforme notou uma das pareceristas em versão anterior deste artigo, o que está nos livros e artigos desses antropólogos são textos que "purificam" muitas das ambiguidades e controvérsias do que se

aprendeu em campo, na interlocução com os indígenas. É necessária a reflexão: o que se aprende em pesquisas antropológicas é fruto de interlocução, não precede a relação intersubjetiva (Cardoso, 2011) entre pesquisador e pesquisado. Assim, o que se apresenta nos textos é fruto de generalizações dos autores, pois tudo o que aprenderam sobre os Tapirapé e Tenetehara, o fizeram a partir de observações e conversas situadas, com determinadas pessoas. Ao ater minha análise em textos que encobrem as ambiguidades da vida indígena e do que os antropólogos puderam dela compreender, assumo o problema que se coloca na homogeneização do entendimento que esses autores tiveram das conexões estabelecidas e vividas por seus sujeitos de pesquisa. Ao leitor fica, portanto, o alerta de que tudo é mais complicado do que aquilo que apresento. A dificuldade em se lidar com essas questões ao mesmo tempo em que se quer situar o debate nas discussões e história da etnologia indígena – e esta era a ideia original – é algo que só recentemente percebi.

[4] Segundo Wagley, trata-se de uma tradução livre (ibid., p. 34).

[5] Os *topü* são descritos assim: “*Topü* are described as small beings about a hand’s length in size, with with hairy down over their bodies, and wearing a small headdress of red parrot feathers, European beads, and a lip plug” (WAGLEY, 1940, p. 257). Mais uma vez, essa aparente incapacidade do antropólogo em descrever de modo coerente e definitivo as relações, nesse caso entre trovão e suas criaturas, decorre das dissensões de seus sujeitos de pesquisa, muito provavelmente, ou ainda do contexto em que os diálogos entre pesquisador e pesquisado ocorreram. Há mesmo uma diferença no que tange ao tratamento desse tema nos dois artigos em que ele aparece.

[6] Mais uma vez, seguimos os termos mobilizados pelos autores pesquisados. Wagley e Galvão usam o termo lenda (*legend*) e não mito.

[7] Em diversos trechos dos artigos de nosso *corpus*, faz-se referência a trabalhos de A. Métraux, sobretudo a *La religion des tupinamba...* (1928). Muitas vezes os comentários de Wagley, em especial no seu artigo de 1940, parecem buscar complementar as comparações traçadas por Métraux entre a religião das diferentes populações tupi-guarani. Não tendo sido esse o foco de nossa pesquisa, no entanto, apenas apontamos a relação entre os trabalhos desses dois antropólogos, sem que seja possível seguirmos essas conexões mais aprofundadamente.

[8] É possível que haja aqui comparação com os Tapirapé, uma vez que as descrições da seção anterior apontam para algo semelhante à hipótese dos autores, mas em relação ao outro grupo indígena. Os Tapirapé estariam em estágio de aculturação anterior ao dos Tenetehara, de acordo com a abordagem de Wagley.

[9] A impossibilidade de delimitação da vida tenetehara em esferas como “economia”, “vida pessoal”, “religião”, “mitos e lendas” é percebida pelos autores, apesar da divisão dos capítulos do livro. Eles seguem as conexões nativas frequentemente, remetendo o leitor a outras páginas.

[10] A qualidade e caráter detalhista dos trabalhos de Wagley foram notados por outros autores. Viveiros de Castro (1986, p. 91), por exemplo, reconhece a qualidade da etnografia desse antropólogo ao comentar seus artigos sobre os Tapirapé e sua monografia sobre o mesmo grupo, que por ser posterior ao recorte adotado neste artigo, não se encontra na nossa bibliografia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMOROSO, Marta. “Etnografia e história na Amazônia, por Peter Gow”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, 2006, pp. 193-195.

CARDOSO, Ruth. “Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método”. In: CALDEIRA, T. P. R. (org.). **Ruth Cardoso: obra reunida**. São Paulo, Mameluco, 2011, p. 210-220.

DESCOLA, Philippe. “The world of gardens”. In: _____. **In the society of nature: A native ecology in Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. pp. 136-220.

_____. “Construyendo Naturalezas: Ecología simbólica y práctica social” In: _____.; Pálsson, Gísli (org.) **Naturaleza y Sociedad: Perspectivas antropológicas**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1996. pp- 101-123.

_____. “L’animisme restaure”; “Les certitudes du naturalisme”. In: _____. **Par-delà nature et culture**. Paris : Gallimard, 2005. pp. 183-202; 241-279.

DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol. “Tradução Cultural na Antropologia dos anos 1930-1950: as expedições de Claude Lévi-Strauss e de Charles Wagley à Amazônia”. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém, vol. 3, n. 1, jan-abr 2008, pp. 31-49. Disponível em: <http://www.museu-goeldi.br/editora> Acesso em: 07 nov. 2010.

FIGUEIREDO, Regina Érika Domingos de. **Cuidando da saúde dos vizinhos: as atividades de antropólogos norte-americanos no Brasil**. Setembro/2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2004.

GONÇALVES, Marco Antonio (org.). **Diários de campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaioá e índios do Xingu**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. 395 p.

MÉTRAUX, Alfred. **La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani**. Paris : E. Leroux, 1928. 260p.

ROSA, Francisco Tadeu Ribas Santos. **A aliança e a diferença: uma leitura do itinerário intelectual de Charles Wagley**. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1993

SILVA, Orlando Sampaio. **Eduardo Galvão: índios e caboclos**. São Paulo: Annablume, 2007. 417 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Pontos e linhas: teoria e tupinologia”. In: _____. **Araweté. Os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, pp. 81-127.

_____. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 2, 1996, pp. 115-144.

_____. **A inconstância da alma selvagem** e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2 ed, 2002a, 552 p.

_____. “O nativo relativo”. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 1, 2002b, pp. 113-148.

WAGLEY, Charles. Word view of the Tapirape Indians. **The Journal of American Folklore**. Vol. 53, n. 210, out./dez; 1940, p. 252-260

_____. O estado de êxtase do pagé tupi. **Sociologia**, IV, 1942, pp. 285-292.

_____. Notas Sobre Aculturação entre os Guajajara (Tenetehara). **Boletim do Museu Nacional**, Nova Série, Antropologia, Rio de Janeiro n. 2, 1943a, pp.1-11.

_____. Xamanismo Tapirapé. **Boletim do Museu Nacional**, Nova Série, Antropologia, n. 3, pp. 1-55, set. 1943b, Rio de Janeiro.

_____. “The Indian Heritage of Brazil” in: SMITH, T. L. **Brazil: Portrait of Half a Continent**. Nova York: Dryden, 1951, pp. 104-124;

_____. **Amazon Town: a study of man in the tropics**. New York: Macmillan, 1953, 305 p.

WAGLEY, C; GALVÃO, E. “The Tapirapé” “The Tenetehara” in: STEWARD, J. H. (ed.) **Handbook of the South American Indians: the tropical forest tribes**. New York: Coopersquare, 1963 [1948] (vol. 3) pp. 167-178 e pp. 137-148.

_____; _____. **The Tenetehara Indians: a culture in transition**. New York: Columbia University Press, 1949. 200 p.

RECONHECIMENTO NO ESTADO LAICO

RECOGNITION IN THE SECULAR STATE

*Serge Katenbera Rhukuzage**

Cite este artigo: RHUKUZAGE, Serge Katenbera. Reconhecimento no Estado laico. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.141-161, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em:< www.habitus.ifcs.ufrj.br >. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

Resumo: O artigo traz o debate em torno do conceito de reconhecimento de Charles Taylor, retomado pela Teoria Crítica e que se tornou o centro do confronto teórico entre Axel Honneth e Nancy Fraser. Estes últimos autores são o foco do presente trabalho. O conceito de reconhecimento é retomado e operacionalizado no âmbito da noção de Estado laico. Os avanços das respectivas teorias de Honneth e Fraser são apresentados para, em seguida, serem analisados do ponto de vista de uma teoria dos limites do poder do Estado (Marx, Berlin, Bobbio). Nossa tese sugere que os autores (Honneth e Fraser) deveriam desenvolver uma abordagem do reconhecimento (além daquela baseada na identidade ou na justiça) com eixo na noção de liberdade.

Abstract: This paper brings the debate around the concept of recognition of Charles Taylor resumed by the Critical Theory, which became the center of theoretical confrontation between Axel Honneth and Nancy Fraser. The latter authors are the focus of this work. The concept of recognition is incorporated and operated under the notion of the secular state. The progresses of Honneth's and Fraser's theories are presented and will be analysed from the standpoint of theory limits of state power (Marx, Berlin, Bobbio). Our thesis suggests that the authors (Fraser and Honneth) should develop an approach to recognition (beyond that based on identity or justice) axis with the notion of freedom.

Palavras-chaves: Reconhecimento, laicidade, liberdade.

Keywords: Recognition, secularism, freedom.

Quem hoje refuta totalmente o marxismo como aberração, barbárie, secularização, precisa saber que também deve refutar, se não quiser renunciar à própria coerência, todo o pensamento moderno... chamar de barbárie, aberrante e secularizante a toda a ciência moderna...e percorrer ao revés o caminho até aqui

seguido ao longo de quarto séculos para mergulhar novamente na Idade Média.

Norberto Bobbio. *Nem com Marx nem contra Marx*, 2006

A política de reconhecimento ganhou um destaque particular no âmbito das Ciências Sociais depois do trabalho seminal de Charles Taylor intitulado *O multiculturalismo*. Tendo diferentes leituras, a política de reconhecimento foi o cerne do debate entre vários teóricos de diferentes continentes; entre os mais conhecidos figuram Axel Honneth, Nancy Fraser e, em alguma medida, Jürgen Habermas.

De forma geral, o debate permaneceu restrito à sociologia e à filosofia, tendo somente pouca repercussão na Ciência Política. Na verdade, o texto de Charles Taylor e a contribuição de Fraser são os que mais penetraram o campo da teoria política. Pois, desde o início Taylor quer tratar do reconhecimento como sendo uma dimensão essencial de uma política multiculturalista. Essa política é ao mesmo tempo resultado de uma exigência de luta e uma necessidade do ser humano e dos grupos particulares. Honneth permaneceu centrado no campo da filosofia crítica e também da sociologia visto a influência de George Herbert Mead em seus escritos. É interessante notar as mesmas premissas filosóficas entre Taylor e Honneth que buscam ambos, o nascimento de uma teoria do reconhecimento em Hegel. Isto não quer dizer que os dois pensadores tirem as mesmas conclusões.

Notaremos mais adiante que apesar de suas tradições filosóficas, Taylor, Honneth e Fraser chegam ora a conclusões parecidas, ora a conclusões diferentes. Embora, por exemplo, Taylor e Honneth sejam tributários de Hegel, cada um trata do papel do Estado a seu modo. Taylor entende que o Estado deva ser responsável pela implantação das políticas de reconhecimento – derivadas do multiculturalismo – e ao mesmo tempo tem consciência que não há como garantir a neutralidade ética do Estado de direito. Honneth focaliza-se justamente nessa dimensão ética e parece não se inquietar tanto com o problema da parcialidade do Estado. Num primeiro momento, ele relembra a trajetória conceitual do reconhecimento na filosofia ocidental; para em seguida se debruçar com a construção – e renovação – de uma sociologia (teoria) crítica bastante fragilizada. Finalmente, Honneth se dedica ao problema das ofensas morais e de seus remédios em termos práticos.

Podemos mencionar também a relação entre a perspectiva de Fraser e Honneth. É de se notar que os dois autores discordam em grande parte sobre a forma adequada para tratar das desigualdades e injustiças sociais. Para Fraser, o problema do reconhecimento deve ser separado daquele que diz respeito à redistribuição, e sua fundamentação é moral e não ética como pretende Honneth. Nancy Fraser ainda considera que devemos nos ater a igualar o status dos indivíduos para chegarmos a um conceito moral de justiça. Certamente Axel Honneth contribuiu de maneira determinante no debate sobre reconhecimento ao explicar com bastante clareza a formação dos preconceitos e o enraizamento das ofensas morais no campo da intersubjetividade e que minam a auto-estima dos indivíduos.

O presente trabalho retoma as linhas gerais desse debate estabelecendo relações entre as diferentes variantes teóricas nesse campo. Há também uma evidente vontade de se pensar o tema do reconhecimento no âmbito da teoria política com uma ênfase no conceito de liberdade. Aqui, apoiamos-nos na tradição liberal tendo como principal auxílio teórico os *dois conceitos de liberdade* de Isaiah Berlin, a crítica de Bobbio sobre a extensão do poder do Estado e a necessidade de limitar sua ação. Esboçamos também uma operacionalização da teoria do reconhecimento na sociedade política moderna realizada no Estado laico.

1. A controvérsia teórica

Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser recentemente lançaram um debate com grande repercussão no âmbito acadêmico e político do primeiro e do terceiro mundo; trata-se do debate sobre o reconhecimento. A polêmica entre os autores se define basicamente nos seguintes aspectos: o reconhecimento é a base de fundamentação de todas as lutas sociais (inclusive as de redistribuição)? A política de reconhecimento tem que ser desenvolvida com base na ética ou na moral? [1] A resolução do problema do não-reconhecimento se coloca em termos de identidade ou de status? De justiça ou de boa vida? Essas são algumas dimensões da discórdia entre Honneth e Fraser. A essas perguntas, acrescentaremos uma que acreditamos ser igualmente relevante. Como resolver o problema da parcialidade do Estado? Entendemos, nessa perspectiva que o Estado não é um agente neutro, portanto, as políticas de reconhecimento devem procurar limitar ao máximo a atuação (o poder) do Estado. Nosso trabalho diz respeito ao tema da laicidade a partir do qual pensaremos o papel do Estado para a política do reconhecimento.

Para começar, Axel Honneth situa sua teoria no campo da filosofia prático-moral (2007: 81). O autor procura definir uma nova ordem ética da sociedade capaz de abarcar uma concepção de justiça baseada no reconhecimento enquanto valorização da “dignidade pessoal de todos os indivíduos” (idem: 79). O reconhecimento, segundo esse autor, localiza-se no mercado dos bens não distribuíveis, imateriais que estão na base de todas as formas de luta no âmbito da sociedade: “[...] às três formas de reconhecimento correspondem três tipos de desrespeitos, cuja experiência pode influir no surgimento de conflitos sociais na qualidade de motivo de ação” (HONNETH, 2003: 24). Qualquer forma de discriminação (mesmo aquelas relativas à diferença salarial entre diversas profissões, por exemplo) refere-se ao valor que determinada pessoa (grupo ou profissão) tem para a sociedade. As reivindicações dos trabalhadores por um melhor salário são enquadradas nas lutas por reconhecimento, e estipulam o “valor” de sua profissão para a sobrevivência daquela sociedade. É nesse sentido que numa intervenção sobre o tema Roberto Dutra Torres Júnior afirma,

[...], irei explorar a noção de “agência humana” formulada por Charles Taylor, a fim de demonstrar que uma linguagem moral está sempre presente em qualquer relação de reconhecimento, mesmo que inarticulada, como é o caso da percepção meramente econômico das lutas por redistribuição (DUTRA JÚNIOR, 2005: 99). [2]

A teoria crítica do reconhecimento de Honneth tem suas raízes no conceito de ética elaborado por Hegel (HONNETH, *idem*). A partir dessa perspectiva Honneth identifica cada forma de “desrespeito” e de “degradação” a um determinado tipo de ofensa que impede a auto-realização, sendo assim motivo de um conflito social. Assim, uma agressão física (desrespeito ao princípio de amor) prejudicaria a auto-estima do sujeito. Na opinião de Honneth, uma injúria se torna propriamente moral quando a vítima tem consciência de que seu auto-entendimento não foi reconhecido ou aceito. O autor trata do reconhecimento no âmbito da subjetividade. Esse procedimento será, aliás, alvo de muitas críticas vindas, sobretudo, dos movimentos subalternos, que advertem que a percepção pelas vítimas de que estão em situação de inferioridade nem sempre é dada.

De todas as formas de desrespeitos, somente a primeira que ataca a integridade física da pessoa pode ser universalizado em suas consequências (HONNETH, 2003: 216); não podendo variar segundo os quadros culturais e históricos. Há dois outros tipos de desrespeitos: (a) aquele contra o reconhecimento de certos direitos básicos para a pessoa, nega o *status* (nota-se a semelhança nesse ponto com Fraser) de igual à pessoa lesada. (b) aquele que “rebaixa o valor social de um indivíduo ou de um grupo”, confere um status negativo à pessoa ou ao grupo na qualidade de inferiores ou deficientes (*idem*: 217). Esses dois últimos tipos não podem ser considerados do ponto de vista de uma ética universal: “Mas essa forma de desrespeito representa uma grandeza historicamente variável, visto que o conteúdo semântico do que é considerado como uma pessoa moralmente imputável tem se alterado com o desenvolvimento das relações jurídicas [...]” (HONNETH, *idem*: 217). Porém, o resultado desses desrespeitos é sempre relativo à auto-imagem, ou à auto-realização da pessoa.

Fraser critica esta postura que tenderia a minimizar o dano do ponto de vista da sociedade (FRASER, *idem*: 122). Para ela, Honneth precisa resolver as outras formas de desrespeito como aquela referida à “depreciação do valor social das formas de auto-realização” (FRASER, *idem*: 87). Após definir os três padrões de reconhecimento (amor, ordem legal e solidariedade), Honneth precisa encontrar uma maneira de garantir a “integridade” (reconhecimento social do valor de cada um) da pessoa. Ele tem consciência de que seu conceito de reconhecimento deve poder enquadrar os desrespeitos de direitos básicos e até mesmo aqueles que afetam os sentimentos da pessoa, como a humilhação social do insucesso ou a vergonha social (2003: 214).

Percebemos um movimento nessa direção quando ele pretende ampliar seu conceito de reconhecimento que visa, em última instância, a boa vida para cada um. A solução de Honneth para a boa vida deve ser elaborada com base numa ética fundamentada histórica e formalmente. Por esse motivo, a ética de Honneth, para Fraser, significa um nível limitado em termos de sua potencialidade de vinculação universal. O projeto de Honneth pretende definir uma ordem ética semelhante àquela sociedade

[...] na qual as realizações universalistas de igualdade e individualismo haviam absorvido padrões de interação de tal maneira que todos os sujeitos puderam encontrar o reconhecimento tanto

como pessoas autônomas, porém individualizadas, quanto como pessoas iguais, porém únicas (HONNETH, 2007: 89).

Ao definir os conflitos sociais em torno das lutas por reconhecimento, Honneth mostra uma proximidade teórica com Bourdieu, na medida em que resume todas as lutas sociais em suas dimensões simbólicas. Deste modo, a distribuição equitativa dos recursos tem uma relação com o valor simbólico que determinados bens têm numa sociedade. E então, a distribuição é um dispositivo sociocultural, sugere Honneth (idem: 92).

Em paralelo, Nancy Fraser pretende embasar sua teoria da justiça não mais na identidade, mas no status. Sua teoria não pode ser chamada de teoria de reconhecimento, pois sua concepção de justiça separa e reconhece ambas as questões relativas ao reconhecimento e aquelas relativas à distribuição (a justiça é ao mesmo tempo uma questão de redistribuição justa e de reconhecimento recíproco). A separação radical entre Honneth e Fraser está ligada ao fato do primeiro elaborar uma teoria sobre a política de identidade, e a segunda elaborá-la em torno da política de igualdade de status. A política da igualdade terá sua sustentação no conceito de status, pois, esse garante maior possibilidade de universalização. Além de não colocar a problemática no âmbito da estrutura psíquica (FRASER, idem: 117) como o faria a concepção baseada na identidade. Segundo Nancy Fraser, a justiça diz respeito àquilo que é correto; suas normas são alinhadas com a moralidade (Kant). Elas são universalmente vinculatórias independentemente do compromisso dos atores. Esta concepção contrasta com a de Axel Honneth baseada na ética (Hegel), ou seja, na busca da boa vida e do bem.

Portanto, para Nancy Fraser, existem dois tipos de lutas sociais fundamentais que requerem dois tipos de remédios ou de políticas: existem lutas por redistribuição e lutas por reconhecimento. As lutas de redistribuição requerem políticas de redistribuição e as lutas de reconhecimento requerem políticas de reconhecimento. Por isso justamente, sua teoria é chamada de teoria dual. Para essa autora, é agora mais importante redefinir as bases da perspectiva do reconhecimento. Primeiro, seus remédios não têm fundamentação ética (como sugere Honneth), mas moral. Segundo, o reconhecimento não é uma política de identidade, mas de status. Fraser chama a sua “teoria” do reconhecimento de “modelo de status”. Ela pretende se afastar de uma justificativa ética para o seu problema; por isso propõe o princípio da “paridade participativa” que ela eleva ao nível da *moralität*, e que serve como único princípio normativo para ambos os problemas (FRASER, idem: 104; 2002: 13). Para ela, é absolutamente fundamental evitar o nível da ética que apresentaria certos perigos.

Para Fraser, as reivindicações por reconhecimento são mais restritas, e não podem ser universalizadas. Para os políticos liberais e os filósofos morais deontológicos, o correto e a justiça têm prioridade sobre o bem e estão acima de reivindicações éticas. O modelo de status afirma a superioridade do correto sobre o bem. Fraser se opõe aos comunitaristas que afirmam que a ideia de uma moralidade superior aos critérios éticos de bem, é incoerente. Valores culturais substantivos estão acima de critérios abstratos da razão e de humanidade. A ética é

uma questão de boa vida, é preciso promover as condições qualitativas para o desenvolvimento humano.

Fraser admite que a distribuição pertence ao lado da moralidade dessa disputa. O reconhecimento pertence ao lado da ética, pois exige uma avaliação das culturas com características e identidades variadas (FRASER, 2007: 105). Nesta perspectiva, as reivindicações por reconhecimento são uma violação da neutralidade liberal. Fraser procura construir um modelo da política de reconhecimento que não seja vinculada prematuramente à ética (2007: 105). Em casos extremos, é possível resvalar no campo da ética. Porém, colocar o problema no plano da ética cria para as pessoas dilemas morais: “Enfatizando a elaboração e manifestação de uma identidade coletiva autêntica, autoafirmativa e autopoietica, ele submete os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem a uma cultura de grupo” (FRASER, 2007: 106).

A intenção de Fraser é construir um modelo que impeça que facções dominantes ditem suas regras ao resto da comunidade. O modelo de Fraser procura primeiro, não valorizar identidade de grupos (posturas comunitaristas e sectárias que os liberais criticam) e depois, erradicar a subordinação dos indivíduos. Para Fraser, a paridade participativa é uma norma universalista, portanto, moral. Ela vai além de uma consideração particularista, ou identitária (FRASER, 2007:120). Vale lembrar que para a autora, o reconhecimento não é uma necessidade humana em si como afirma Charles Taylor por exemplo. Fraser dá dois exemplos que esclarecem sua posição teórica em relação à Honneth. No caso das injustiças causadas pela *apartheid* (que eram de ordem a prejudicar direitos universais), foram exigidas correções universalistas e morais. E quando, a injustiça opera de modo a não reconhecer a particularidade de um determinado grupo, a justiça consiste em reconhecer sua especificidade (FRASER, 2007: 121).

O modelo de status de Fraser tem forte inspiração em Thomas Marshall quanto à definição da cidadania. De fato, Fraser tem em mente a possibilidade de estabelecer um status de cidadão pleno para cada indivíduo. Portanto, para ela, o não-reconhecimento significa a subordinação social (ou uma hierarquia de status). Esquemáticamente, pois, o reconhecimento para Honneth significa identidade; ao passo que para Fraser reconhecimento significa paridade participativa (FRASER, idem: 117). A ideia de Fraser é voltar-se para as instituições e igualar as formas de representatividade, de tratamento dos criminosos pela polícia, *etc.* O reconhecimento é compreendido como uma questão de status social (FRASER, 2002: 15). Em outras palavras, a solução dos problemas do não-reconhecimento e da má redistribuição é elaborar uma política de igualação de status através do princípio de paridade. [3]

A perspectiva de Fraser mostra uma tendência institucionalista contra a qual alguém poderia alegar que ela não toma em conta as práticas discriminatórias (ou de racismo) que um Estado poderia articular, conforme denunciado por Foucault (2005). Dito de outra forma necessita-se de mais elaborações teóricas acerca do problema da redução do papel intervencionista do Estado. Parece necessário que os autores encontrem respostas satisfatórias a

esse problema que não ocupa maior importância nesse debate. O que aparece claramente é a vontade de conferir ao Estado a função que consiste em proporcionar os direitos fundamentais necessários a uma política de reconhecimento (MATTOS, 2006: 115) defendida por Charles Taylor. A proposta desse trabalho é mostrar as implicações dessa postura a partir de uma abordagem da Ciência Política.

Cumprido esclarecer também que, o prisma de Fraser considera fundamental a construção teórica em volta de uma noção de justiça. Ao contrário de Honneth que trata de definir as normas para uma “boa vida”, Fraser conclui,

[...], que é injusto que a alguns indivíduos e grupos seja negado status de parceiros plenos na interação social, simplesmente como uma consequência dos padrões institucionalizados do valor cultural, [...]. Ou seja: deve-se dizer que o não-reconhecimento é errado porque ele constitui-se em uma forma de subordinação institucionalizada – sendo uma violação séria à justiça (FRASER, idem: 120)

Essa forma de abordar a justiça resolve dois problemas. Primeiro, separa radicalmente reconhecimento e distribuição como campos analíticos distintos. Segundo, não pretende (ao contrário de Honneth) subordinar a distribuição ao problema de reconhecimento. [4] Todavia, parece igualmente fundamentada a crítica de Dutra Torres Júnior que problematiza o fato de Fraser, implicitamente afirmar que o mercado é moralmente neutro. Essa crítica é fundamental em termos analíticos, pois, chama a atenção para as instituições do mercado e do Estado. Em sua crítica à moralidade do mercado, Dutra Júnior interpela Fraser nesses termos,

[...] instituições fundamentais como o mercado possuem uma interpretação específica sobre seres humanos, esta sim - e não critérios moralmente “neutros” de eficácia, como postula Fraser - responsável por determinar a distribuição diferencial de recompensas econômicas (DUTRA JUNIOR, idem: 105).

Porém, a favor de Fraser, poder-se-ia colocar o argumento de Antiseri (apud. BOBBIO, 2001: 13) segundo o qual “o mercado é sempre inocente”. Mas de forma muito pontual, Fraser admite a parcialidade do mercado e do Estado,

Normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto as desvantagens econômicas impedem participação igual na fabricação da cultura em esferas públicas e no cotidiano. O resultado é frequentemente um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica (FRASER, 2001: 251).

A justiça que Fraser almeja e define em termos de paridade participativa supõe, em teoria, um novo contrato social. Porém, a dificuldade permanece no momento em que a moral se torna o critério da paridade participativa. A arbitragem desse princípio encontra seus limites quando postula que a paridade pode avaliar o funcionamento interno de todas as práticas culturais e religiosas. No caso típico do uso *daburqana* França em espaços públicos como escolas, precisaríamos verificar como essa prática subalterniza a mulher frente ao homem. Caso

a resposta for positiva, é perfeitamente justificável a proibição da *burqa*. Ora, a igualdade entre homens e mulheres não é um valor tipicamente ocidental (inclusive, recente)? Além disso, é preciso ver de que maneira, uma intervenção do Estado nesse assunto não fere as regras da laicidade definidas pelo princípio de neutralidade (RANQUETAT Jr. :2008). De qualquer forma, para Nancy Fraser, o modelo de status baseado no critério normativo de paridade participativa resolve o problema do uso do véu ou da *burqa*, porque elimina a subordinação decorrente desses signos culturais. [5]

Sabemos que as liberdades individuais são valores nascidos no ocidente e somente recentemente (BERLIN, 2002: 235). Neste aspecto, as duas condições postuladas por Fraser esbarram frente ao direito das comunidades religiosas de autogovernarem-se. Em última instância, estaremos avaliando o conjunto cultural muçulmano (tomando o Islã como exemplo) com a ótica ocidental, posto que nas sociedades islâmicas a paridade de gênero não é um valor publicamente aceito. No livro de Honneth encontramos uma pista que sugere que os assuntos políticos (e de direito) sejam resolvidos tomando em conta o ambiente (sociedade) no qual eles surgem (HONNETH, 2003: 263); sobretudo no conceito de “*contrato social implícito*” de Barrington Moore. Esse método normativo – parecido em alguma medida com liberalismo procedimental – já foi contestado por sugerir que adotássemos uma atitude de relativismo absoluto (MATTOS, idem). Digamos, em resposta a essa crítica, que uma mudança de costumes (valores) pode operar-se a partir de um movimento interno de uma determinada sociedade. Assim, observamos indícios claros que indicam transformações do *modus vivendi* e *modus procedendin*os países muçulmanos (ou islâmicos) com vozes libertárias se levantando cada vez mais.

Tendo visto brevemente as abordagens de Honneth e Fraser e as críticas respectivas de um e outro, podemos então abordar o problema da liberdade no debate sobre o reconhecimento.

2. Estado laico e liberdade no debate do reconhecimento

Esta parte do trabalho quer analisar os limites que existem entre a realização de um projeto coletivo de democracia laica com a experiência efetiva de liberdades individuais para os cidadãos. Vale lembrar, antes de tudo, que o princípio de laicidade não é um sinônimo da liberdade religiosa. Como bem frisa César Ranquetat Jr., um país pode adotar a laicidade como método institucionalizado da vida comum, e mesmo assim seus cidadãos não gozarem de liberdades religiosas. Também é possível que os cidadãos tenham todas as suas liberdades religiosas garantidas num Estado que não é laico como é o caso da Inglaterra. Por fim, Ranquetat dá o exemplo dos Estados Unidos, onde a sociedade é profundamente religiosa ao passo que o Estado é laico.

A relação entre a política de reconhecimento, a liberdade e a função do Estado introduz o questionamento seguinte: projeto coletivo e liberdade individual são realidades antinômicas? Há alguma forma de conciliar essas duas perspectivas? Em grande parte esse foi o cerne da divergência teórica entre Habermas e Charles Taylor. O primeiro, mostrando os ganhos

democráticos da tradição liberal e o segundo defendendo as vantagens de um projeto comunitarista dando preeminência à coletividade (MATTOS, idem: 2006).

Recentemente, dirigentes europeus declararam publicamente o fracasso do multiculturalismo no “velho continente”. Adicionado a isto, predomina a ideia da morte anunciada do relativismo cultural. Tentaremos estabelecer um *link* entre as relações interculturais e o debate da diversidade religiosa.

Há uma dificuldade teórica e prática para combinar a liberdade religiosa, a existência pacífica entre correntes religiosas diferentes e o papel do Estado nesses assuntos. Honneth apresenta o dilema do reconhecimento e da liberdade moderna em seu livro (2003: 45) como sendo fundamental desde a época do jovem Hegel.

Na Ciência Política, hoje, e na organização das instituições políticas contemporâneas, o princípio de laicidade se transformou numa sacralidade. A laicidade tende a ser instrumentalizada com a finalidade de discriminar certos grupos minoritários, e por isso perde seu sentido original (cf. RANQUETAT, Jr., idem : 5, 8). Excetuando alguns países asiáticos e africanos nos quais o Islã é religião de Estado, grande maioria dos países seguiram o modelo ocidental de Estado laico. Idealizadores e teóricos da democracia se agarram a este princípio. O estrago histórico causado pelas guerras de religiões ainda está nas memórias. A Ciência Política tem o novo desafio de revisitar o princípio de laicidade neste momento de crise do relativismo, bem como da volta dos conflitos identitários. Para os modernos, a laicidade é também uma forma de garantir a isonomia legal entre os cidadãos.

O problema contemporâneo é equilibrar a liberdade individual, o projeto democrático moderno baseado no Estado-nação e a questão da laicidade. Tentando resolver esse impasse, Patrícia Mattos explica que o conceito de multiculturalismo fundado na política de reconhecimento de Charles Taylor encontra-se num ponto de intercessão entre os projetos comunitarista e liberal (MATTOS, 2006: 119-125). Essas duas concepções não se opõem necessariamente. Retomando os termos de Bobbio, e para mostrar o paradoxo da questão, está na hora de procurar um caminho que reavalie laicismo sem voltar na Idade Média. Questionar este princípio é um desafio para quem se debruça no problema da laicidade. Hoje, porém, isto implica em “olhar” com uma atenção diferente para os direitos dos estrangeiros, das minorias religiosas e grupos culturais fragilizados. **[6]**

Na prática, a liberdade do indivíduo nem sempre redundando na liberdade religiosa; tampouco ela coincide automaticamente com o respeito do princípio de laicidade. A grande crítica de Habermas nesse tema reflete justamente no tocante ao papel do Estado-nação, agora considerado como um obstáculo para a realização das liberdades individuais (MATTOS, idem).

Para Charles Taylor o Estado deveria garantir os meios democráticos para a realização de uma experiência identitária para as pequenas comunidades (MATTOS, idem). Charles Taylor cria uma hierarquia de prioridade entre o indivíduo e a coletividade, optando pelo segundo. Para ele, quando as pessoas acreditam que a realização de suas aspirações individuais é mais

importante que o bem da coletividade, é porque elas se deixam enganar pela ideologia liberal que ofusca a importância da socialização para a formação de tais aspirações.

Entretanto, estimamos que haja necessidade de se pensar sobre os meios de limitar as ações de um Estado muito presente. Por isso, Habermas não adere à ideia de Taylor de interpretar unilateralmente o liberalismo segundo uma perspectiva errada (MATTOS, *idem*). Sabemos que dependendo das tradições políticas um país prioriza a liberdade de culto e de práticas religiosas sem restrições quanto ao local onde se realiza o ritual (é o caso nos Estados Unidos); outro garante apenas a liberdade religiosa em determinados lugares privados (como na França) em nome dos ideais da liberdade, igualdade e fraternidade. Ora, os teóricos da liberdade afirmam, em quase sua maioria, a regra da não-interferência no âmbito dos assuntos religiosos (BERLIN, *idem*: 230). Para Habermas, por exemplo, o modelo francês restringe as liberdades; ao contrário do modelo americano (HABERMAS, 2002: 188). Essa diferença não está totalmente desligada da história da formação desses países como Estado-nação. Em contraste com os Estados Unidos aonde praticamente toda a população vem da imigração, a França convive apenas recentemente com a imigração em massa. Devem igualmente ser considerados os fatores da crise do emprego na Europa para explicar leis fortes e discriminatórias contra estrangeiros. Com isso, chegamos à pergunta: o Estado deve regulamentar assuntos de cunho religioso?

A resposta é clara para a grande tradição liberal: é não! A liberdade religiosa e de opinião não são negociáveis: “[...] no mínimo, a liberdade de religião, opinião, expressão e propriedade tinha de ser garantida contra uma invasão arbitrária” (BERLIN, *idem*: 233). É claro que estamos aqui dentro dos limites de uma tradição filosófica. Nela, a zona da não-interferência se referia certamente à esfera privada, em contraste com a esfera pública. Naturalmente podemos eliminar a dicotomia para os nossos dias. Por outro lado, encontramos igualmente a discussão relativa à primazia das lutas por distribuição ou por reconhecimento nos escritos de Berlin,

De fato, oferecer direitos políticos ou salvaguardas contra a intervenção do Estado a homens semi-nus, analfabetos, subnutridos e doentes é zombar de sua condição: eles precisam de ajuda médica ou educação antes de poderem compreender ou aproveitar um aumento em sua liberdade. O que é a liberdade para aqueles que não a podem empregar? Sem as condições adequadas para o uso da liberdade, qual é o seu valor? [...] As coisas mais essenciais vêm em primeiro lugar [...]; a liberdade individual não é a necessidade primária de todos (BERLIN, *idem*: 231).

Em todo caso, o direito de praticar livremente seus rituais religiosos ou de expressar sua religião deve ser garantido para todos. Mas nem sempre os indivíduos e a sociedade elegem a liberdade como sua prioridade. Ao contrário de Charles Taylor, que critica a liberdade negativa do ponto de vista da política de reconhecimento, parece-nos que tanto na perspectiva da liberdade negativa (não-interferência) ou positiva que consiste no autogoverno individual, o reconhecimento encontra-se num ambiente propício ao seu desenvolvimento. Com isso, a

liberdade religiosa também. A liberdade negativa só pode representar um avanço para a plenitude da cidadania, sobretudo quando a combinamos com a liberdade positiva; e de maneira alguma irá prejudicar um grupo e privilegiar outro. Pois, considera-se que qualquer grupo venha reivindicar o direito de exercer sua liberdade positiva que consiste no autogoverno. [7]

Porém, o Estado moderno possui uma dimensão ambivalente na medida em que garante as liberdades e pode usurpá-las, lembra Francis Fukuyama (2005: 15-16) em um de seus trabalhos mais recentes. O mesmo autor sublinha que depois de 11 de setembro de 2001, operou-se no mundo político uma mudança em relação à administração das questões religiosas. O “crescimento do terrorismo islâmico radical levou vários governos ocidentais a rever suas políticas externas e internas”, afirma o autor no mesmo texto (idem: 127-130). Apesar do crescimento do fundamentalismo em todo o mundo, o autor acredita que o Estado ainda garanta uma gama de liberdade políticas e culturais nos países ocidentais. O Estado pouco intervém para restringir a ação política ou cultural do indivíduo.

A partir de 11 de setembro de 2001, cresceu o preconceito generalizado no âmbito global, contra o Oriente Médio e a religião muçulmana. A religião não é mais um assunto separado da ação estatal. É uma questão (às vezes) de segurança nacional como já indicamos. Para fins de ilustração, vale lembrar que o problema da laicidade foi tratado com bastante atenção por Norberto Bobbio; para o qual esse tema estava estritamente relacionado com o conceito de liberalismo: “o duplo processo de formação de Estado liberal pode ser descrito, de um lado, como emancipação do poder político do poder religioso [Estado laico] e, de outro, como emancipação do poder econômico do poder político [Estado de livre mercado]” (BOBBIO, 2009b: 129).

Revisitar a noção de liberdade contemporânea é um exercício importante para quem aborda o problema da laicidade ou do reconhecimento do ponto de vista da teoria política. Charles Taylor tematizou o conceito de reconhecimento a partir de uma crítica da noção de liberdade (MATTOS, idem: 108) questionando o radicalismo corrente tanto no liberalismo quanto no comunitarismo.

Apesar da crítica de Taylor ser absolutamente relevante, pensamos que seja possível fazer uma reflexão sobre a liberdade negativa tanto do ponto de vista do indivíduo soberano em seus direitos quanto na perspectiva dos direitos de um grupo particular (BOBBIO, 2004: 32). Pois, o que guia a nossa reflexão é a preocupação de buscar os meios de limitar a ação indevida do Estado sobre os indivíduos e os grupos particulares. Para Bobbio, a liberdade, tem que ser pensada em termos de uma concepção clara de solidariedade articulada em leis (BOBBIO, op.cit: 126). Nesse sentido, entendemos que a política de reconhecimento será antes de tudo a arte de distribuir liberdade e igualdade para todas as pessoas (em alguma medida, essa é a meta dos defensores do multiculturalismo).

Concordamos que o Estado tem de ser mínimo em alguns aspectos e ativo em outros. Do ponto de vista político da laicidade é preciso que o Estado se pronuncie o mínimo possível. Será mal visto se o Executivo tomar posições claras sobre temas religiosos que toquem a grupos

minoritários. Bobbio afirma a necessidade de se pensar, lado a lado, a teoria dos limites do poder do Estado com a teoria liberal na medida em que um Estado laico que seja liberal não intervenha em matérias espirituais, ideológicas ou filosóficas. Para este autor (2000), a religião compete à “esfera de não-Estado”, ao passo que a segurança compete à “esfera do Estado”, por exemplo. A liberdade religiosa faz parte da chamada liberdade negativa (BERLIN, idem: 234) e ao mesmo tempo corresponde ao conceito de liberdade positiva.

As democracias contemporâneas tomaram rapidamente feições de democracias de massas baseados em um sistema político de partidos de massas. Os partidos políticos brigam por mais votos; e isto é perfeitamente legítimo num sistema democrático que signifique a seleção de elites (SCHUMPETER: 1961). Contudo, essa lógica faz surgir o problema do interesse particular, pois, os partidos representam esses interesses particulares. Junto com o liberalismo aumentam o particularismo e os riscos para a democracia.

As democracias de massas devem encontrar formas de lidar com os vícios do mercado político. As reivindicações políticas e culturais de reconhecimento também entram na barganha nesse mercado. Segundo Bobbio (2009b), é uma dificuldade para as democracias o fato de obedecerem (em geral) à regra da maioria, na qual “o voto se troca pela vantagem”. Apesar de notar certo fatalismo em Bobbio que vincula (igualmente a Schumpeter nesse aspecto) democracia ao mercado político; a grande pergunta que se coloca é a de saber como proporcionar uma segurança cultural para os grupos minoritários, e para as pessoas sem status de cidadão. O multiculturalismo, como política de governo, tenta responder a esta pergunta.

Segundo Charles Taylor, o multiculturalismo responde à exigência política de reconhecimento (TAYLOR, 1998: 45). Para este autor, o discurso do reconhecimento e da identidade é típico da sociedade moderna e baseia-se na noção da dignidade. Em contraste com o antigo regime que enfatizava a noção da honra, que é também sinônimo de privilégio e desigualdades. A motivação teórica de Taylor está fundada em uma concepção de moral presente em cada ser humano, e que o faz distinguir o bem e o mal. A sociedade moderna interiorizou tal conceito de moralidade. Porém, a adoção da dignidade como valor gerou outro problema na medida em que pressupunha a igualdade universal para todos os cidadãos ocultando suas diferenças (TAYLOR, idem: 58).

O sociólogo francês Patrick Sadivan (2009: 3) afirma que é papel do Estado de oferecer soluções aos problemas decorrentes dos conflitos ligados à diversidade. O autor salienta que o objetivo do multiculturalismo é a promoção da integração política e social. Sabemos, porém, que a história da formação do Estado-nação na Europa contrasta com esta proposição. Segundo o mesmo autor apenas poucos países tiveram que lidar desde a sua fundação com a questão da diversidade, como é o caso do Canadá, dos Estados Unidos, da Nova Zelândia e da Austrália. Esses países seriam exemplos mais ou menos bem sucedidos do multiculturalismo, diz o sociólogo francês.

Sadivan avisa - e nisto ele permanece um pensador consciente dos problemas de seu tempo - que todo esforço de homogeneização num mundo contemporâneo é uma prática de exclusão (SADIVAN, idem: 5).

Para ele, o problema da diversidade definirá o destino do laço político nos Estados democráticos. Segundo o autor, “o objetivo do multiculturalismo é aumentar a liberdade não diminuí-la” (idem: 9). O multiculturalismo “representa uma ideia de humanidade”, diz Sadivan (idem: 24). A concepção de liberdade de Sadivan é diversa da de Taylor que a define em termo de sua implicação para a coletividade. Há, portanto, duas formas de se pensar a liberdade no debate sobre o reconhecimento: do ponto de vista do indivíduo ou, então, no prisma da coletividade.

No âmbito da história da sociologia, o autor lembra ainda que enquanto projetos políticos, nem o liberalismo nem o socialismo se preocuparam com a questão das minorias. E muitos governos relutam em assumir essa responsabilidade. O próprio Sadivan lamenta a insuficiência de teoria sobre o tema. Ele lembra o esforço de Weber que afirmava a impossibilidade de entrar em consenso em termos de valores morais (essa perspectiva é diferente da postura teórica de Fraser).

Ademais, isso que Weber afirma é uma ideia de relativismo. O relativismo (em tese) postula a equivalência dos valores, mas o movimento cultural contemporâneo é outro. As culturas reivindicam cada qual a sua superioridade (isso para Fraser não é uma demanda legítima) e o “direito de existir como diferente”. Em algumas vezes não querem coexistir. Francis Fukuyama (idem: 32-35) explica que apenas no ocidente elas teriam o espaço e o direito de coexistirem. Este é um argumento muito forte. Para que tal projeto seja possível, é preciso que o Estado seja neutro.

A própria noção de neutralidade do Estado é uma ideia que foi formulada pelo liberalismo, explica Patrick Sadivan (idem: 66). A necessidade da neutralidade do Estado se justifica pelo fato de que ele pode muito bem determinar coisas injustas em si (ARAUJO, 2000: 74).

Sadivan reafirma a intenção de Rawls que ressalta uma função do Estado liberal que implica em não favorecer nenhuma cultura em particular. O Estado não deve perder de vista que determinadas culturas podem ser desfavorecidas e marginalizadas socialmente (é o caso dos muçulmanos e romenos na França). De fato, vários séculos de migrações dos povos evidenciaram novos problemas para os Estados nacionais. Eles estão confrontados com a dificuldade de lidar com a diversidade. A noção de “povo” é mais difícil de apreender hoje do que alguns séculos atrás. Na Europa, por exemplo, há mais heterogeneidade cultural do que homogeneidade (HABERMAS, idem: 189).

Os países ocidentais se fortaleceram respondendo positivamente a demandas internas por direitos humanos, políticos e sociais. Portanto, eles criaram instituições capazes de responder a essas demandas. Mas como lembra Fukuyama, outras demandas políticas

apareceram junto com o “choque exógeno” gerando demandas para novas instituições (idem: 54). O dilema é criar medidas institucionais para solucionar os problemas de restrição das liberdades por um lado; e por outro, disponibilizar mecanismos de controle da ação do Estado.

O que se observa é que em assuntos culturais que tangem à questão da imigração, não há demandas nacionais suficientes para buscar soluções integrativas viáveis. A “ideologia do Estado-nação” parece hoje ser um problema para as políticas de reconhecimento (HABERMAS, idem: 187-189).

3. A neutralidade do Estado

Examinemos agora o último aspecto do problema da teoria do reconhecimento que propusemos no início; trata-se, do papel supostamente neutro do Estado.

Antes, faz-se necessário lançar mão da contribuição de Marx no debate sobre a relação entre o Estado e a Religião. De fato, o autor alemão fez uma crítica do Estado laico.

No entanto, algumas leituras de Marx não se sustentam mais, por exemplo, a sua posição radical quanto à superação da religião como estágio a ser almejado por todos os homens. Para Marx, a emancipação humana suponha a emancipação política (separação e superação do Estado da religião). Era necessário ir além da emancipação política.

Com o entendimento moderno da democracia, não se trata mais de exigir dos cidadãos que abandonem suas religiões (MARX, 2010: 37). Tal postura radical contrária à religião é resultado do laicismo, que consiste numa versão mais agressiva da laicidade (RANQUETAT, Jr., idem: 7). Por outro lado, o próprio autor já percebia o problema da “parcialidade da emancipação política”. Isto é, Karl Marx entendia que o Estado não era neutro: “Critizamos a debilidade religiosa do Estado político ao criticar o Estado político em sua construção secular, independentemente de sua debilidade religiosa” (idem: 38). Todavia, a negação da “neutralidade” do Estado pode ser feita além da teoria crítica marxiana do Estado-burguês.

Essa leitura de Marx contrasta bastante com a definição que Bobbio apresenta para o conceito de laicismo que significa que o “Estado impõe limites a sua própria ação” (2009a: 671). E mais, tem o caso de uma sociedade tolerante, cujo Estado é absolutamente conservador; e vice-versa. Nesse caso, o princípio de laicidade se faz mais necessário. Esse princípio exige que a cultura política e as instituições estejam em sintonia.

A ‘doutrina do Estado’ como é apresentada por Bobbio permeia em si a ideia da parcialidade do Estado (BOBBIO, 2011: 56). Em outras palavras, a gênese do Estado é profundamente relacionada com a conquista e hegemonia política de certos grupos. Não é preciso pertencer à tradição marxista para entender isso, pois até Max Weber estava consciente dessa vinculação (BOBBIO, 2011: 57). Se considerarmos os direitos humanos como resultantes de lutas por reconhecimento, será preciso uma instância superior ao Estado para garantir esses direitos. Para Bobbio, cabe à comunidade internacional assumir essa função (2004: 31). A

importância que o pensador italiano confere à comunidade internacional denota a sua preocupação com a necessidade da elaboração de uma teoria dos limites do poder do Estado.

Ademais, Bobbio explica (2011: 98-99) que quando se falava em limites do poder do Estado, pensava-se preliminarmente na forma de controlar a *extensão* do poder dos príncipes (de certa forma, do Estado). Um grande esforço teórico para executar essa tarefa de limitação do poder do Estado foi a formulação de Montesquieu acerca da separação e independência dos três poderes, materializado na forma de governo dos Estados Unidos da América. Para Bobbio, a dupla função do Estado (sobretudo, o Estado liberal) é proteger e respeitar os direitos dos cidadãos. Em sua concepção, portanto, o Estado liberal é o Estado limitado por excelência;

[...], pois bem, o constitucionalismo encontra a sua plena expressão nas constituições que estabelecem limites não só formais mas também materiais ao poder político, bem representados pela barreira que os direitos fundamentais, uma vez reconhecidos e juridicamente protegidos, erguem contra a pretensão do detentor do poder soberano de submeter à regulamentação todas as ações dos indivíduos ou dos grupos (BOBBIO, 2011: 101).

Tentemos estabelecer uma relação entre essa sentença de Bobbio com a visão de Taylor. Parece que ambos os autores concordariam sobre o papel do Estado liberal que consiste em proteger o cidadão e o grupo, mas eles discordariam fundamentalmente no que se refere à confiança de Charles Taylor nas boas intenções do Estado que, aliás, Bobbio suspeita. Taylor considera que o multiculturalismo é a política mais adequada para as sociedades ocidentais cada vez mais multiculturais (MATTOS, idem: 131). A *démarche* de Taylor é institucionalista, pois pretende para a sua política de reconhecimento um governo descentralizado na qual o Estado conservaria seus poderes em matérias de segurança, defesa, relações exteriores; ao passo que os problemas de imigração, meio ambiente caberiam às entidades identitárias específicas. Isto não significa que Taylor acredita cegamente na neutralidade do Estado; pelo contrário, ele percebe que o Estado de direito não é eticamente neutro (MATTOS, idem: 136). Por isso mesmo é preciso que esse Estado liberal assumira políticas multiculturalistas de proteção aos grupos minoritários.

Mostramos sumariamente como, em definitivo, o Estado não é neutro. As ideais de Axel Honneth e Nancy Fraser parecem supor tal neutralidade; e evitam formular uma perspectiva prática sobre o controle da ação do Estado na sociedade. Contudo, algumas pistas para esse procedimentos estão presente na ideia de Habermas sobre a construção de um mundo da vida baseada na ação comunicativa (2002). No caso de Fraser, essa lacuna tem uma justificativa: “Minha preocupação principal nesse artigo é a relação entre o reconhecimento da diferença cultural e a desigualdade social. Não estou preocupada, portanto, com a relação entre reconhecimento de diferenças culturais e liberalismo.” (FRASER, 2001: 247).

A leitura de Arato e Cohen sobre a sociedade civil pode ser uma interpretação para limitar o papel do Estado. Esses dois autores complementam a teoria dualista de Habermas referente à diferenciação social que separa mundo sistêmico e mundo da vida. A perspectiva de

Habermas coloca os dois “mundos” em confronto e oposição em suas respectivas funcionalidades. Além do mais, a teoria da ação comunicativa confere uma dimensão pragmática a tal abordagem (REESE-SCHAFER, 2009: 44-63).

Como forma de pressão à ação do Estado, Arato e Cohen sugerem uma ampliação da teoria dualista da diferenciação social de Habermas. Essa teoria permite, segundo eles, abarcar as novas presenças políticas (movimentos sociais do pós- socialismo, por exemplo), se for sujeita a uma nova interpretação, que confere ao mundo da vida uma postura ofensiva. O mundo sistêmico (dinheiro e poder) e o mundo da vida (lugar de elaboração e reprodução das tradições, da cultura, da solidariedade, das identidades e da linguagem) estão agora numa relação de “equilíbrio de força” com o desenvolvimento da sociedade civil.

Uma forma de evitar os mecanismos de reificação do mundo sistêmico é a tematização sobre a capacidade libertária do mundo da vida. Ou seja, segundo Arato e Cohen, é necessário problematizar a sociedade civil que corresponde também à esfera institucional do mundo da vida (ARATO e COHEN, 1994: 170).

Para os autores, a sociedade civil serve para complementar (em nosso entendimento) as elaborações de Honneth e Fraser em torno dos conceitos de reconhecimento e distribuição, respectivamente. Em sua constituição dual, a sociedade civil está mais preparada para limitar os eventuais procedimentos autoritários do mercado e do Estado,

Em oposição a esta forma, a utopia auto-limitada da democracia radical, baseada no modelo dualista da sociedade civil é capaz de abrir um horizonte utópico para a sociedade civil, no qual as esferas formalmente organizadas de ação da economia e do aparato estatal-burgueses constituam o fundamento do mundo da vida pós-tradicional *dohomme*(esfera privada) e *docitoyen* (a esfera pública). A ancoragem institucional dessa concepção utópica baseia-se na consolidação do Estado moderno e da economia do mercado aos quais o mundo da vida reage de uma “forma específica” (ARATO e COHEN, 1994: 171)

Ampliado dessa forma, o mundo da vida de Arato e Cohen avança em relação ao problema da limitação da ação do Estado ao dar um papel mais ofensivo à sociedade civil. Aos poucos, o problema que colocamos no início, começa a encontrar uma solução. O radicalismo democrático desse sistema consiste em transformar o mundo da vida numa esfera não somente independente politicamente, como também transformá-lo em zona de ‘não-mercadoria’: “[...] a construção de uma esfera pública não estatal e de uma esfera privada não econômica expressa essa reação, assim como a necessidade dos subsistemas de segurar um fundamento institucional no mundo da vida moderno” (ARATO e COHEN, idem: 171).

4. Considerações finais

Uma crítica ao sistema de Fraser, baseada no princípio da paridade participativa, está na tese de Tavolaro (2008) sobre padrões de diferenciação e secularização variados. O autor aborda o tema da construção da cidadania em T. H. Marshall mostrando os limites da visão ordenada e sequencial do historiador inglês. Além disso, Tavolaro critica a definição de padrões

definitivos de modernização devendo servir de modelos para o mundo não ocidental. O autor propõe o conceito de ‘modernidades múltiplas’ diferentes da noção dominante na sociologia. Tal noção define os padrões de modernidade, enquanto estigmatiza ‘os desvios de padrão normativo moderno’. Segundo Tavolaro, ‘modernidades múltiplas’ enfatiza a existência de uma grande variedade de configurações sociais no mundo contemporâneo. Na tradição sociológica ocidental, a modernidade se caracteriza por um triplo processo: *diferenciação/complexificação social, secularização da normatividade e separação entre os âmbitos de ação públicos e os domínios privados*. Tavolaro afirma a importância de uma redefinição (mais justa) do imaginário sociológico, e então, ele propõe a adoção da seguinte terminologia: *padrões variados de diferenciação/complexificação social, padrões variados de secularização e padrões variados de separação entre domínios públicos e privados*.

Referimo-nos ao debate sobre a *burqa*, no qual a paridade participativa (seu duplo princípio) não tem como atuar sem uma dose de unilateralidade (TAVOLARO, 2008: 128), sendo evidente que todas as sociedades não desenvolvem os mesmos valores (MATTOS, idem: 130). Reconhecemos também a hesitação de Fraser em concluir (rapidamente) sobre o caráter injusto de uma tradição islâmica que segundo as autoridades francesas oprime as mulheres muçulmanas.

Na arbitragem ética e/ou moral, a intenção de Dutra Júnior de apelar para o conceito de Bourdieu *dehabitus* é fundamental (DUTRA JUNIOR, idem: 99). Vejamos um exemplo interessante a respeito de como Bourdieu serve para enriquecer o debate sobre reconhecimento. O sociólogo francês explica que

O vínculo, reconhecido em toda parte, entre os movimentos regionalistas e os movimentos feministas (e também ecológicas) prende-se ao fato de que, sendo todos esses movimentos dirigidos contra formas de dominação simbólicas, eles supõem disposições éticas e competências culturais (visíveis nas estratégias empregadas) encontradas sobretudo na intelectualidade e na nova pequena burguesia (BOURDIEU, 1996: 111-112)

Bourdieu está em consonância com Honneth sobre a dimensão ética da política de reconhecimento, e com Fraser, ao entender que os sujeitos são formados com dispositivos sociais que os preparam ou não para o entendimento de uma injúria moral, por exemplo. O preconceito enraizado nos próprios dominados não é evidente na leitura de Fraser; ao contrário de Honneth que acredita na capacidade de percepção (subversiva) do sujeito que quer se auto-realizar. Axel Honneth admite (minimamente) que nem sempre os ofendidos percebem seu prejuízo moral - esta leitura está ensaiada no próprio texto de Honneth (2003: 258).

A política do reconhecimento mostra a exigência de repensar o Estado laico, na medida em que ele se afastou (em diversos casos) de seu ideário liberal que consistia no princípio de não interferência do Estado na esfera privada e no princípio de neutralidade na esfera pública (RANQUETAT, Jr, 2008: 8). O multiculturalismo, enquanto projeto político-cultural dominante das últimas três décadas, foi uma tentativa de promover o direito de todas as culturas de ter seu espaço garantido na esfera pública. O Estado laico é aquele que pratica a neutralidade em

assuntos religiosos. Quando esse Estado, prescreve as regras públicas da vida religiosa através de proibições de determinadas demonstrações religiosas (signos ou símbolos religiosos como a *burqa*, o véu, etc), ele foge das suas características. A teoria crítica do reconhecimento vem colocar esses desvios em evidência. A laicidade é um fenômeno político, um valor republicano que precisa ser preservado mesmo em meio à crise do relativismo, do crescimento dos fundamentalismos, e do oportunismo político. Defendemos que sua plena realização é possível quando o Estado mantém uma postura neutra (em seu duplo sentido, de ‘neutralidade-exclusão’ e ‘neutralidade-imparcialidade’, tal como usado por Ranquetat Jr.) em assuntos religiosos e ao mesmo tempo quando ele promover uma noção de liberdade religiosa calcada nos conceitos de liberdades negativa e positiva.

Em conclusão, para reforçar seu conceito de justiça paritária, Fraser teria que consolidar a importância do indivíduo nas políticas de reconhecimento. Isso porque não pretende se focalizar no auto-entendimento do sujeito quanto ao desrespeito. Ao aplicar seu princípio de paridade participativa, ela abdica (mais cedo ou mais tarde) da liberdade individual em certas situações de conflitos. Quanto a Axel Honneth, é preciso que sua tese seja construída a partir - desta vez - da perspectiva do Estado (essa abordagem cabe aos estudiosos que pretendem seguir nesse debate). O filósofo concentra-se demasiadamente no sujeito: “visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, [...]” (HONNETH, 2003: 213). Ao longo de sua exposição, Honneth vai insistir nessa última consequência do desrespeito, e talvez a mais relevante para ele, que toca na afetação da “autoimagem” do sujeito (2003: 213-224).

A separação do mercado de bens econômicos e culturais (políticos) complica o problema das minorias em Fraser, pois ele deverá ser considerado em duas esferas distintas. Ademais, as lutas por reconhecimento tornam o debate de Honneth e Fraser mais difícil na medida em que precisam conjugar suas teses a uma teoria sobre o papel do Estado sem perder de vista o fato de que; enquanto aparelho de repressão e de punição, ele (o Estado) constitui a base indispensável para a correção dos infratores da norma legal. [8]

NOTAS

* Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Realizou essa pesquisa sob orientação dos professores Rodrigo Freire de Carvalho da Silva e Samir Perrone de Miranda no projeto “Partidos Políticos e Eleições”. E-mail: skatembera@gmail.com

[1] Para uma boa compreensão e distinção dos conceitos de moral e ética, ver Roberto Romano (2001). Roberto Romano lembra que tanto a moral quanto a ética têm origem na mesma realidade: os costumes (2001: 96). A moral é a ciência que prescreve uma conduta sábia e os meios de conformar nossos atos segundo ela (idem: 97). O conhecimento das ideais morais se dá

pelo uso da razão e por isso, seus preceitos são úteis e verdadeiros. Ou seja, os costumes são produtos racionais. A moral indica as tendências da natureza humana. Roberto Romano afirma que a verdade e certeza da moral são independentes da vida dos homens e de um significado temporal (idem: 98). Às vezes, os problemas da vida cotidiana, as circunstâncias particulares se chocam com os preceitos morais sem, contudo, que isso afete a veracidade de tais preceitos. As regras morais definem a conduta do homem em relação aos outros homens bem como seus deveres para manter a sociedade coesa.

[2] A abordagem acima introduz no debate sobre políticas de reconhecimento dois elementos fundamentais para a complementação da teoria de Honneth; um é a filosofia da linguagem de Wittgenstein, retomada por Habermas. Outro que podemos supor é a noção sociológica (de Bourdieu) de *habitus* que completa a teoria de Honneth (em nosso entendimento). Retomaremos esse segundo aspecto mais adiante.

[3] Lembremos (isso é fundamental) que Dahl sugere haver uma diferença entre igualdade e paridade (DAHL, 2005: 96).

[4] Uma das mais importantes críticas de Fraser se dirige justamente contra essa perspectiva psicologizante de Honneth. Contudo, digamos que a mais importante de suas críticas é fundamental, pois não reconhece a “reificação” (que consiste na exacerbação das identidades de grupo, produzindo um risco de separatismo além de ser uma forma de tirania comunitária sobre o indivíduo) do reconhecimento. Tampouco reconhece a “substituição” (que consiste num encobrimento dos problemas de redistribuição substituindo-os pelo conceito reducionista de reconhecimento); que as formulações de Honneth admitem. Para ela, todas as lutas sociais não podem ser consideradas como lutas por reconhecimento. Inclusive, ela afirma a incapacidade dos teóricos dessa tese de demonstrar tal “reificação”, de maneira que sua tese se transforma numa tautologia: tudo é reconhecimento (FRASER, 2002: 10-14).

[5] Segundo Philippe Portier, a regulação estatal da religião se inscreve na continuidade da revolução francesa; o Estado francês mantém uma separação radical entre o religioso e o político. Se dois séculos atrás a oposição era mais marcante com relação ao catolicismo; no século XX, ela se opõe em grande parte aos símbolos religiosos islâmicos na esfera pública. Portier lembra que a laicidade operou segundo três lógicas na história da França: a lógica da separação, que não admite a interferência do religioso na esfera estatal e *vis-versa*; a lógica do reconhecimento, fundamentada no conceito de liberdade (a partir dos anos 1970), na igualdade e no pluralismo e na valorização das identidades; enfim, a lógica da integração a partir dos anos 2000 – esta última mais alinhada com o resto dos países europeus – com o intuito de bloquear a recrudescência das identidades étnico-religiosas. O caráter iluminista da revolução francesa se contrapõe ao catolicismo porque ele não apresentava “a mesma plasticidade que o protestantismo”, afirma Portier. Esse modo de operar caracteriza o Islã. Na década de 1950, uma lei firma a parceria entre escola privada (entre elas, as católicas) que poderão receber subsídios do Estado sem abdicar de seu caráter. Na década de 1960, lembra Portier, os alunos adquiriram o direito a uma orientação religiosa. Na década de 1980, mais concessões do Estado. Os alunos podiam se ausentar por motivos religiosos, e mesmo os muçulmanos tiveram o direito de usar o véu, até 2004. Portier relata que em 2003, o relatório Stasi fez menções relativas à multiplicidade de comportamentos identitários, de violações de direitos das mulheres em decorrência da imigração massiva. Sobre a questão do uso do véu nas escolas públicas, o governo de Sarkozy defendeu a expressão das identidades particulares desde que elas estivessem em convergência com o consenso liberal da sociedade francesa. Philippe Portier conclui que a França perde sua condição de excepcionalidade na questão da laicidade na medida em que o Estado prescreve, do ponto de vista da ética liberal, os comportamentos religiosos na esfera pública. A laicidade se transformou a ponto de adotar o padrão europeu.

[6] Isso foi colocado num grito de Dahl (2005: 48) onde este autor chamou a atenção para o fato que em todas as democracias os estrangeiros recebam um tratamento ainda de subcidadania; e tampouco esse grito ecoou de forma satisfatória na teoria política contemporânea, menos ainda nos programas políticos dos governos.

[7] Norberto Bobbio, ao contrário pensa que aumentar direitos para um grupo significa necessariamente reduzi-los para outros (2004). Nossa opinião é oposta a essa tese, pois consideramos que liberdades negativa e positiva devam ser combinadas; as duas não se excluem mutuamente.

[8] Até agora não temos outras instituições que tenham legitimamente o direito de deter os meios de coerção nas sociedades democráticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARATO, A. & COHEN, J. **Sociedade Civil e teoria social**. P.147-182. In AVRITZER, L. (org.) *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte, MG, Editora Del Rey, 1994

ARAUJO, C. **Legitimidade, justiça e democracia**, Lua Nova, n.57, p. 73-86, São Paulo, 2002.

BERLIN, I. **Estudos sobre a Humanidade**. *Uma antologia de ensaios*. Org. Henry Hardy, Companhia das Letras, Trad. RosauraEichenberg, São Paulo, 2002

BOBBIO, N. & al. *Dicionário de Política*. Editora da UnB, Brasília. Verbete “**Sociedade Civil**”, 2009a

_____. *Dicionário de Política*. Ed. Da UnB, Brasília. Verbete “**Laicismo**”, 2009^a

_____. **Estado, Governo e Sociedade**. *Para uma teoria geral a política*. Paz e Terra, Trad. Marco Aurélio Nogueira, Rio de Janeiro, 2011.

_____. **Nem com Marx nem contra Marx**. Editora Unesp, org. Carlo Violi, Trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo, 2006

_____. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, apresentação de Celso Lafer, Elsevier, Rio de Janeiro, 2004

_____. **Direito e Esquerda**. *Razões e significados de uma distinção política*. Ed. Unesp, 2.ed., trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo, 2001

_____. **O futuro da Democracia**. Paz e Terra, 11.ed., trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo, 2009b

BOURDIEU, P. **A economia das trocas lingüísticas**. *O que Falar Quer Dizer*, pref. Sergio Miceli, Ed. USP. São Paulo, 1996

DAHL, R. A. **Poliarquia**. *Participação e oposição*, pref. Fernando Limongi, trad. Celso Mauro Paciornik, 1.ed., 1. reimpr., Ed. USP, São Paulo, 2005

DUTRA JÚNIOR, R. T. **A moralidade do Mercado**. *Uma intervenção no debate sobre reconhecimento de Nancy Fraser e Axel Honneth*, Revista Política e Trabalho, n. 22, João Pessoa, 2005

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. *Curso no Collège de France (1975 -1976)*, trad. Maria Ermantina Galvão, Martins Fontes, São Paulo, 2005

FRASER, N. **Reconhecimento sem Ética?** P. 133-140. In. Sousa, J. & Mattos, P. (orgs.) *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo, Annablume, 2007

_____. **A justiça social na globalização**. *Redistribuição, reconhecimento e participação*. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, p. 7-20, Outubro de 2002.

_____. **Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista**. P. 245-282. In. Sousa, J. (org.) *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2001

FUKUYAMA, F. **Construção de Estados**. *Governo e organização no século XXI*, Rocco, trad. Nilvaldo Montingelli Jr., Rio de Janeiro, 2005

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. Edições Loyola, São Paulo, 2002.

HONNETH, A. **Reconhecimento ou Redistribuição?** *A mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade*. p.79-93. In Sousa, J. & Mattos, P. (orgs.) *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo, Annablume, 2007

_____. **Luta por Reconhecimento**. *A gramática moral dos conflitos sociais*. Editora 34, Trad. Luiz Repa, São Paulo, 2003.

- MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. ZAHAR, Rio de Janeiro, 1967
- MARX, K. **Sobre a questão judaica**. Boitempo Editorial, trad. Nélio Scheneider, São Paulo, 2010
- MATTOS, P. A **sociologia política do reconhecimento**. *As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*, Annablume, São Paulo, 2006
- PORTIER, P. **Regulação Estatal da Religião na França (1880-2008)**. *Ensaio de periodização*, Trad. Stephanie Mertens, Revisão de Marcelo Carmuça, Revista Rever, São Paulo, 2010
- RANQUETAT, C. A. Jr. **Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos**, Revista Sociais e Humanas, n. 1, Vol. 21, 2008
- REESE-SCHAFER, W. **Compreender Habermas**. Trad. Vilmar Schneider, 2.ed., Editora Vozes, Petrópolis, 2009
- ROMANO, R. **Contra o abuso da ética e da moral**. Educação & Sociedade, ano XXII, n. 76, Outubro de 2001
- SADIVAN, P. **Le multiculturalisme**. Ed. Que Sais-je?/ Puf, 1. Ed., Paris, 2009
- SCHUMPETER, J. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Editora Fundo de Cultura, Trad. Ruy Jungmann, Rio de Janeiro, 1961.
- TAVOLARO, S. **Quando discurso e oportunidades políticas se encontram**. *Para repensar a sociologia da cidadania moderna*. Novos Estudos, CEBRAP, n. 81, julho de 2008
- TAYLOR, C. & al. **Multiculturalismo**. *Examinando a política de reconhecimento*. Instituto Piaget, Epistemologia e Sociedade, Lisboa, 1998

RESENHA DO LIVRO ATRÁS DOS FATOS: DOIS PAÍSES, QUATRO DÉCADAS, UM ANTROPÓLOGO

BOOK REVIEW
AFTER THE FACTS: TWO COUNTRIES,
FOUR DECADES, ONE ANTHROPOLOGIST

Rodrigo Dias*

Referência completa da obra resenhada: GEERTZ, Clifford. **Atrás dos Fatos: Dois Países, Quatro Décadas, Um Antropólogo.** Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

É muito importante que o leitor perceba o contexto de produção de *After the Facts: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* diante da obra de Clifford Geertz como um todo. Publicado originalmente em 1995, vinte e dois anos depois do precursor e imprescindível *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, de 1973, o livro aqui resenhado mantém uma conexão viva com o que foi uma das mais importantes obras de Geertz. Apesar da distância temporal entre essas obras, os ecos conceituais produzidos na década de 1970 se farão efetivos ainda nos escritos de Geertz na década de 1990.

Diante disso, procurarei demonstrar alguns de seus argumentos que foram retomados em *After the Facts*, traduzido para a língua portuguesa neste ano de 2012 sob o título de *Atrás dos Fatos: Dois Países, Quatro Décadas, Um Antropólogo*. Apontando algumas passagens do livro que, no meu entendimento, parecem relevantes, tentarei explicitar um pouco melhor a concepção de *Antropologia Interpretativa* moldada pelos escritos de Clifford Geertz.

O livro tem como pano de fundo parte da trajetória profissional de Geertz como antropólogo atuando em dois países não ocidentais e expõe alguns aspectos que deixam dúvida sobre a soberania do conhecimento alcançada a partir de algumas formas rígidas de atuação antropológica, principalmente aquelas práticas obcecadas por descrever metodicamente todos os rituais de uma sociedade, ainda que não se saiba o significado daquilo. Destarte, o ponto central não é se há ou não a presença de uma faca ou de uma lança em determinada sociedade, como afirma Edward Tylor (TYLOR, 2005). O ponto de Geertz é: qual o sentido da existência de uma faca ou de uma lança em determinada localidade? O que essa lança representa dentro de um contexto local ou mundial?

Geertz ressalta que as concepções presentes neste livro não devem ser seguidas como uma regra metodológica, pois se tratam apenas de suas considerações pessoais, que podem não ser exatas. Para ele, tornar-se um antropólogo não é se inserir em uma profissão já estabelecida, classificada e subdividida, pronta e esperando por um encaixe. A carreira de um antropólogo é construída no decorrer de sua execução, sem receita e, principalmente, sem metodologias engessadas. A carreira antropológica toma consistência mais pelas ocasiões e condições reais da

sua atividade efetivamente realizada do que pelas teorias ou pensamentos abstratos desenvolvidos sobre ela.

O livro também é uma excelente oportunidade para aprofundar os conhecimentos sobre o mundo asiático e norte africano, pois ao usar exemplos de sua estadia na Indonésia e no Marrocos, Geertz nos contempla com explicações categóricas sobre o mundo islâmico, sobre os contornos complicados na relação entre muçulmanos e judeus e sobre como a política é afetada por esses ideais religiosos.

Em determinado momento, Geertz descreve de forma detalhada Sefrou, uma das cidades norte-africanas que visitou no Marrocos. Ele utiliza o conceito de *descrição densa* explicitado em sua obra precursora *A interpretação das Culturas* (GEERTZ, 2008) para contextualizar o seu trabalho de campo e, assim, traduzir todo o esforço intelectual que representa o ofício antropológico que, na opinião dele, vai muito além de levantar genealogias e manter um diário de campo.

Ainda assim, Geertz ressalta que aquelas descrições iniciais sobre as cidades são apenas as suas primeiras impressões, devem ser tratadas apenas como impressões, e nada mais do que impressões particulares, mas isso não significa dizer que devam ser descartadas. Pelo contrário, elas são muito úteis desde que sejam criticadas, desenvolvidas e correlacionadas com experiências mais profundas. Geertz chama a atenção para o próprio termo *fato*, que já é muito delicado, e por este motivo os acontecimentos relatados não podem ser tomados como verdades absolutas, pois os *fatos*, colocados desta maneira, são apenas um produto do relato do antropólogo, construído a partir de imagens encontradas e reunidas pelo caminho por onde este passa. Dessa maneira, representar uma cidade como um drama político ou como uma capital descontraída é uma escolha e define apenas o universo que o antropólogo construiu sobre aquela situação, pois foi ele próprio quem decidiu escrever daquele modo.

O antropólogo é, antes de tudo, um animal amarrado às teias de significado e por isso a descrição antropológica é apenas parte da realidade. É nesse sentido que a cultura pode ser encarada como algo ficcional, pois foi construída e modelada pelo antropólogo que procurou deixá-la coerente no seu relato. Não que a cultura seja falsa, mas o que quer que seja a realidade para além daquilo, esta fica limitada à percepção oriunda de como os relatos foram descritos e pelas palavras que foram escolhidas para a descrição.

Por isso, a crítica de Geertz se concentra na ausência da capacidade de se levar em conta todo um contexto mais amplo. Declarar com exatidão aquilo que um país representa ou caracterizá-lo como uma realidade social a partir de um único relato é muito reducionista. Então o País do Futebol não terá outra prática esportiva? A medicina japonesa será apenas a medicina no âmbito do Japão? Geertz dirá que não. É necessário realizar uma leitura ampliada, penetrável por diversas vias, para suprimir o poder das reduções materiais. Além disso, parece que o antropólogo pode ter chegado tarde demais, assim como também parece ter ido embora muito cedo da sua atividade de campo, sendo capaz de obter apenas visões parciais de um todo muito mais complexo, pois a formação do Marrocos por mais de 11 séculos e os desdobramentos

na Indonésia por outros 15 séculos têm mais a nos dizer sobre a natureza desses dois países do que uma narrativa superficial.

Descrever a cultura não é exibir algum objeto estranho num espaço abstrato e distante da realidade. O problema é que, ao se descrever uma cultura selecionando pequenos trechos reduzidos, de forma a caber numa narrativa, corre-se o risco de realizar um ajustamento dos fatos e acaba-se priorizando a mera descrição quando, na verdade, o desejável era apresentar e contextualizar aquilo que as descrições descrevem. Por exemplo: um antropólogo que observa uma mulher preparando um salmão ao molho de maracujá para o seu marido poderia descrever que a senhora prepara uma refeição para suprir uma das necessidades básicas de sobrevivência de um ser humano e, assim, desconsideraria todo simbolismo amoroso contido na preparação de uma jantar romântico destinado à reconciliação entre os cônjuges, no qual a mulher que prepara o jantar espera agradar infinitamente seu esposo com tal tarefa, e satisfazer a necessidade alimentar pode não ser exatamente o objetivo do ritual.

No exemplo acima, as duas faces da moeda são fatos e podem ser relatados sem problema nenhum, mas é a partir do relato que se cria um sentido para as coisas. No fundo, elas são construções, narrativas sobre narrativas, perspectiva sobre perspectiva. Quando se lê uma etnografia, a leitura realizada é uma leitura de segunda ou até de terceira ordem pois, a rigor, a primeira leitura quem faz é o nativo, pois é a sua cultura. Assim, o que se lê é uma leitura da leitura. Mas esse é um ponto delicado, pois talvez essa ideia de construção não seja bem vista por todos, pois se pode achar que ela impossibilita uma verdade. Mas a cadeira, tal como utilizamos hoje, não é um objeto culturalmente construído ao longo do tempo? Este objeto derivado da madeira ou do minério de ferro, descrito como utensílio destinado a se sentar, não é uma descrição verídica? Pelo menos na sociedade atual, sim. Pode até ser que em algum outro lugar seja apenas um objeto destinado à outra coisa, mas no contexto do século XXI é uma construção verdadeira. As cadeiras servem para se sentar.

Por isso, Geertz enfatiza que é necessário levar em consideração o contexto no desenvolvimento da interpretação antropológica. Para realização da pesquisa de campo não é necessário deixar de lado sua bagagem cultural e ingressar sem configuração em um modo de vida estrangeiro. Na verdade, é uma questão de viver sua existência em duas narrativas de uma só vez. Uma delas como um observador solene e inofensivo em busca de fatos diversos e a outra, menos familiar, de tentar manter-se uma pessoa reduzida e especializada em meio às correntes e contracorrentes mundiais. Você pode tentar se isolar deixando seus interesses dentro de um compartimento hermético, mas isso não será possível. As inquietações não permitem, os contextos precipitam-se sem pedir permissão. Por isso, Geertz ressalta que o importante é o afastamento de uma tentativa de apresentar um modelo de uma história geral sobre a forma pela qual as coisas se desenvolvem. O ideal não é caminhar em direção à verdade ou à *realidade* do fato, mas construí-lo e desconstruí-lo no tempo antropológico.

Por falar em modelo de uma história geral, a ideia de disciplina como um método sistemático ou um conjunto de regras não se encaixa muito bem na Antropologia, de acordo com

Geertz. Sendo ao mesmo tempo tão geral, desenfreadamente ambiciosa e heterogênea, a Antropologia sempre teve uma imagem confusa diante do mundo e até dos próprios antropólogos. De todas as ciências humanas, é a mais dada a questionar a si mesmo, a adiantar respostas que soam mais como visões de mundo em geral ou declarações de fé do que como descrições de um ramo do conhecimento.

Há de se lembrar que os estudos de campo mais clássicos foram realizados em contextos coloniais, onde ser branco e ocidental era algo que conferia certo privilégio. Isso despertou questões sobre o direito dos dominantes de articular as crenças e desejos daqueles que eram os dominados. A etnografia sob este contexto pode ser vista como uma apropriação das vozes dos fracos pelos fortes. Fazendo uma retrospectiva desse drama intercultural, quando determinado Ocidente encontra o Oriente, tornando-se o cerne moral da investigação etnográfica, Geertz se inquieta diante da seguinte questão: “o que dá a nós o direito de estudar a eles?” (2012, p.90).

Se as estruturas de significado das quais dependemos para trilhar nosso próprio caminho na vida estão tão profundamente arraigadas em nós a ponto de influenciar cada percepção, fica difícil perceber como nossos relatos sobre o que os outros sentem, pensam ou falam, não tem como não ser uma imposição orientalista, uma hegemonia cultural, uma dominação simbólica. Descrição é uma forma de poder, pois a representação do outro não é facilmente separável da manipulação do outro.

Assim, é preciso fazer amplas revisões de nossa ideia do que é Antropologia, quais devem ser seus objetivos e o que ela pode realmente alcançar. O centro de massa deve ser a relação entre aquilo que escrevemos e aquilo sobre o que escrevemos. E uma série de possibilidades tem sido sugeridas e contrassugeridas; mas a única coisa que parece certa é que algo mudou. E essas alterações não são meras mudanças conceituais impulsionadas pelo debate teórico. São mudanças no modo como a Antropologia é praticada e impulsionada por alterações concretas em que a pesquisa é conduzida. Pois não só as ideias são as mesmas. O mundo também não é o mesmo. O fim do colonialismo extinguiu aquele privilégio ocidental. Também não se faz mais Antropologia em ambientes resguardados e isolados; pelo contrário: os lugares a serem estudados são intensamente contestáveis. Dentre todas as pressões, exigências, desconfianças existentes nos dias atuais, a mais perniciosa para um possível etnocentrismo se deve ao grande número de especialistas de diversas áreas do conhecimento, que podem desconstruir uma descrição.

O mundo tal como o de hoje permite que haja novas assimetrias decorrentes de tudo, desde a disparidade econômica ao poderio militar mundial. As velhas assimetrias que eram rígidas, fixas, arbitrarias e unilaterais não existem mais. E uma das saídas apresentadas por Geertz para enfrentar esta instabilidade, que se estende a todas as ciências humanas, é aprender a existir num mundo bastante diferente daquele do passado. Só assim será possível dar seguimento às investigações. Ajustar-se a uma confluência de controvérsias engenhosamente concebidas para dificultar a satisfação pessoal é um ótimo meio de se fazer isso.

O ponto de vista que pretende classificar a Antropologia como uma carreira científica, capaz de descobrir as coisas pensadas pelos outros e assim persuadir outras pessoas através de registros passivos dignos de nota, não só não está certo como também é muito limitado. Desde o declínio da crença em um único e soberano método científico, tornou-se difícil separar o que chega à Ciência por parte do investigador daquilo que chega à Ciência por parte do investigado.

A linha-base da *Antropologia Simbólica*, – denominação que, por sinal, não foi atribuída por Geertz e sim por outros e com a qual o próprio Geertz nunca esteve satisfeito, pois sugere que seja apenas uma especialidade ou uma subdisciplina da Antropologia em vez de uma crítica fundamental do campo de si – repousa sobre a redefinição que consiste em situar o estudo sistemático do significado, dos veículos do significado e da compreensão do significado. Consiste em ir mais na direção da abstração científica apresentada por Evans-Pritchard na etnografia sobre os Nuer (EVANS-PRITCHARD, 2007) para articular dados mais complexos do que na direção meramente descritiva presente nos diários de bordo de viajantes ou colonizadores que foi incorporada de forma etnocêntrica por alguns antropólogos.

Fazer da Antropologia uma disciplina hermenêutica ou interpretativa consiste em seguir os fatos num movimento em direção ao significado propriamente dito dos fatos. Essa redefinição provou ser uma revolução abrangente, durável e turbulenta mas, acima de tudo, importante - seja nas relações institucionais e sociais por parte da Antropologia praticada pelos ingleses ou pela valorização das aglomerações de costumes e formas de pensamento focada pela Antropologia americana. A partir desse momento, nenhuma delas tem qualquer relevância, pois as questões não são mais concebidas de uma forma simplista.

Atrás dos Fatos tem um duplo sentido. O primeiro é literal, ao afirmar que se deve perseguir os fatos, algo imperativo para os antropólogos, que devem levar em consideração todo o contexto no difícil exercício de tentar interpretar a grande teia de significados que se constroem. O segundo, por significar uma interpretação posterior, uma análise depois dos fatos.

Geertz coloca as palavras dos subtítulos do livro no plural. Cidades, Países, Culturas, Hegemonias, Disciplinas e Modernidades, foram postas assim, no meu entendimento, para explicitar que não existe algo unitário. Os fatos podem significar coisas bastante diferentes quando aplicados a diferentes questões e por diferentes pessoas em diferentes momentos. *Atrás dos Fatos* é uma obra primordial para a construção de um cientista social. Ela complementa o vasto aporte teórico desenvolvido por Clifford Geertz sobre a importância da interpretação na atividade antropológica. 📌

* Graduando em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ). E-mail: rodias@ufrj.br

REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das intuições políticas de um povo nilota**. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

TYLOR, Edward Burnett. A Ciência da Cultura. In: CASTRO, Celso. **Evolucionismo Cultural. Textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ENTREVISTA COM KARINA KUSCHNIR**Dezembro de 2012*

A entrevistada desta nova edição da Revista Habitus é a professora do Departamento de Antropologia Cultural da UFRJ e coordenadora do Laboratório de Antropologia Urbana (LAU), Karina Kuschmir. Graduada em Comunicação Social pela PUC-Rio e mestre e doutora pelo Museu Nacional, Karina sempre teve uma estreita relação com o uso de imagens em suas pesquisas. Aproveitando esse vínculo, a entrevista tem como foco central o panorama dos estudos audiovisuais no Brasil, bem como os trabalhos realizados e em curso da entrevistada.

Revista Habitus: Karina, gostaríamos de começar pela sua trajetória acadêmica. Você possui graduação em Comunicação Social, mas acabou optando pela Antropologia no mestrado e doutorado. Como foi esse processo de mudança? Algum autor ou professor desempenhou um papel decisivo nessa escolha?

Karina Kuschmir: Na verdade, a primeira vez que eu entrei em uma universidade foi para fazer um curso de fotografia. Eu tinha essa ideia de que eu ia fazer fotografia ou alguma coisa ligada à arte. Também adorava desenhar. Depois fiz vestibular para Desenho Industrial na PUC-Rio, mas me decepcionei um pouco, porque era muito técnico, mais próximo da engenharia do que eu estava imaginando. Mas, na PUC, fiz algumas disciplinas de Comunicação e me apaixonei pelas teóricas. Acabei fazendo outro vestibular para jornalismo. A antropologia chegou nessa época porque o curso de jornalismo era dividido em duas grandes áreas: teórica e prática. Quase todos os professores das áreas teóricas eram ou antropólogos ou doutores em áreas afins, de humanas. Então eu tive aulas com pelo menos quatro ou cinco doutores em antropologia, ou mestrandos ou doutorandos. Tive contato, não com tudo que um graduando em ciências sociais tem, mas com alguma literatura antropológica. Quando terminei a faculdade, queria ter uma experiência de jornalismo. Trabalhei como jornalista por um ano e meio, ainda fazendo a graduação, e fiz a prova para o Museu Nacional para ver se passava – e acabei passando. Ainda tentei conciliar o trabalho com o mestrado. No meu primeiro ano, eu estava contratada pelo Jornal do Brasil, pela antiga rádio JB AM, mas não consegui. Para desespero da minha família, pedi demissão do jornal e fiquei no mestrado!

Revista Habitus: Desde a graduação, você mantém um compromisso com o audiovisual. Mas parece que somente em 2010, com o projeto de História Audiovisual das Ciências Sociais na Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), é que você formulou uma linha de pesquisa que visasse produzir seu próprio conteúdo de mídia. É isso mesmo? Você poderia nos explicar melhor o projeto?

Karina Kuschmir: É interessante a sua pergunta por que, quando fiz o projeto atual, o “Desenhando a Cidade”, fiz uma espécie de autobiografia buscando esse vínculo com o audiovisual ao longo dos meus vinte e poucos anos de formada. Percebi que o audiovisual sempre me acompanhou, embora não fosse central nos meus projetos. Eu tinha um interesse muito grande pela fotografia (cheguei a ser chamada para um estágio no setor de fotógrafos do jornal O Globo, mas não fui porque já estava no JB). Na Comunicação, a presença da imagem como um material de trabalho é constante. Na comunicação de massa, texto e imagem andam juntos em quase todos os veículos (exceto no rádio). Fui professora de Comunicação durante 16 anos na PUC e 1 ano na UERJ. A gente trabalha muito com conteúdo fílmico, fotográfico, publicitário, jornalístico e a imagem está sempre presente. Quando eu oferecia cursos de metodologia de pesquisa, sempre fazíamos um trabalho em cima de imagens. Então é um tema que faz parte da minha trajetória. Como projeto de Ciências Sociais, fiz algumas incursões no universo das imagens anteriores também. Trabalhei com antropologia política nesses anos todos e, em alguns desses trabalhos, escrevi diretamente sobre o uso da imagem na política. A propaganda política e a construção da identidade na imagem dos políticos foi tema de várias pesquisas que fiz, principalmente em um projeto grande em 2002 com várias instituições envolvidas (na época, eu estava na UERJ, na PUC e em parceria com o antigo IUPERJ, atual IESP). Fizemos um projeto integrado cujo tema já vinha de um trabalho anterior sobre televisão e política. Nesse, trabalhamos com televisão, política e a propaganda impressa também, analisando a parte iconográfica. Em 2004, fui chamada por dois diretores de cinema, Eduardo Escorel e José Joffily, para ser consultora de um documentário sobre jovens em campanha para vereador do município do Rio de Janeiro. Esse filme foi uma experiência muito interessante porque eles leram os meus livros, *O cotidiano na política*, e *Eleições e representação no Rio de Janeiro*, e falaram: “a gente quer filmar isso que você pesquisou, na prática, durante um ano eleitoral”. Então foi uma imersão em outra linguagem que é o cinema-documentário, mas ao mesmo tempo com um vínculo muito grande com a minha pesquisa que era de antropologia da política na cidade. Foi uma experiência incrível porque trabalhei muito de perto, vendo as filmagens, acompanhando os cortes do filme, ajudando a equipe em diferentes etapas. Há decisões difíceis a tomar: “como filmar?”, “o que filmar?”, “o que cortar?”. Em 2008, começamos o projeto *Cientistas sociais, histórias de vida*. Acho que foi o primeiro edital do CNPq que visava a cooperação entre países da comunidade de língua portuguesa. No nosso caso, escolhemos a parceria entre Brasil, Portugal e Moçambique. Com Portugal, eu já vinha tendo um contato bastante intenso desde os anos 1990 por conta do meu trabalho com o Gilberto Velho. O projeto é uma parceria entre o Laboratório de Antropologia Urbana, coordenado por mim no Departamento de Antropologia Cultural do IFCS, o CPDOC da Fundação Getúlio Vargas, o Instituto Universitário de Lisboa, de Portugal, e o IIAM, de Moçambique. Trata da história das ciências sociais nesses três países (disponível online em cpdoc.fgv.br/cientistassociais). Ao invés de só gravar as entrevistas, resolvemos, desde o início, filmar o trabalho. Só que não tínhamos um laboratório de audiovisual ainda. Então, o projeto começou como *História das Ciências Sociais* e, paralelamente, pedimos um financiamento para a FAPERJ para montar o Laboratório

de Audiovisual do CPDOC (a equipe de lá elaborou esse projeto, claro). A FAPERJ concedeu esse auxílio da mesma forma que aqui no IFCS, na mesma época, um outro grupo de pesquisa, coordenado pelo professor Marco Antonio Gonçalves, montou um laboratório de audiovisual. Então, quando o projeto foi renovado em 2010, demos o nome *História audiovisual das Ciências Sociais* porque o foco era não só fazer entrevistas filmadas, mas começar um trabalho paralelo de biografar os pesquisadores através de outros recursos audiovisuais. Além das entrevistas, passamos a filmar o ambiente de trabalho, os materiais de pesquisa, além de recuperarmos acervos audiovisuais do pesquisador, como fotos e filmes feitos em campo. A partir do projeto, recuperamos até um filme feito pelo professor Peter Fry, em 1969, cujo material ele estava há 40 anos sem ver. Ele tinha esquecido que tinha feito esse filme. Descobrimos que existia isso nos currículos antigos dele e o filme acabou sendo encontrado. O projeto patrocinou a limpeza dos negativos e a digitalização do material, colocando o filme acessível na internet. Fizemos uma sessão de estreia e tudo. Filmes etnográficos da professora Yvonne Maggie também foram recuperados, assim como fotografias e documentos do acervo do professor Gilberto Velho, da professora Glaucia Villas-Bôas e de outros pesquisadores de Portugal, de Moçambique e aqui do Brasil.

Revista Habitus: Atualmente, no Rio de Janeiro, temos dois núcleos acadêmicos voltados ao estudo da Antropologia Visual: o Núcleo de Antropologia e Imagem (NAI), da UERJ, e o Núcleo de Experimentações em Etnografia e Imagem (NEXTImagem), da UFRJ. Ano passado tivemos, também no Rio de Janeiro, a 15ª Mostra Internacional do Filme Etnográfico. Qual é o panorama da produção audiovisual etnográfica carioca nos últimos anos?

Karina Kuschnir: Acho que não sou uma boa pessoa para te responder porque não tenho acompanhado de perto essa produção. Quando trabalhei como professora visitante na UERJ, de 1999 a 2003, acompanhei a criação da Revista de Antropologia e Imagem que infelizmente não está sendo editada, mas que produziu um acervo fantástico, pioneiríssimo no Brasil. Quem poderia te dar esse panorama é a Patrícia Monte-Mór, uma das coordenadoras do Festival de Filme Etnográfico, junto com André Parente. Pelo que soube, no ano passado, foi grande o número de alunos dos programas de pós-graduação em Sociologia e Antropologia que se inscreveram com filmes de campo num edital de financiamentos do festival. É uma chance para que esses projetos fílmicos/etnográficos consigam recursos para serem produzidos. O próprio festival está criando mecanismos de formar mais etnógrafos que usam ferramentas e técnicas do audiovisual.

Revista Habitus: Quais as perspectivas de trabalho para os profissionais que buscam seguir a área?

Karina Kuschnir: Eu poderia falar de uma forma mais geral que o aluno de graduação que se forma em ciências sociais, como quase todos os alunos da área de humanas, entra para o mercado com uma qualificação muito genérica. Isso tem pontos positivos, porque é um profissional mais adaptável, e pontos negativos, porque às vezes o formado se sente carente de

uma especialização, de uma formação que o qualifique para um determinado papel ou função. Nas nossas pesquisas com essas trajetórias de cientistas sociais, vimos observando que a maioria dos cientistas sociais se adapta àquilo que gosta de fazer utilizando as ferramentas que aprendeu no curso. Há uma infinidade de possibilidades de trabalho. Por exemplo, na pesquisa que estamos desenvolvendo num território da cidade ocupado pela UPP: há lá a criação de museus comunitários, serviços das unidades do Estado social, ou seja, políticas públicas envolvendo transformações na vida social. Antropólogos e cientistas sociais estão espalhados em todos esses locais que envolvem uma ação direta sobre a transformação da sociedade. Há também muitas possibilidades para um profissional com habilidade no uso da câmera fotográfica e na câmera de filmagem. É importante que, na sua trajetória, o aluno busque complementar seus interesses com formações mais técnicas, específicas da sua área de interesse, adquirindo o máximo de experiência possível em estágios, trabalhos voluntários e prestações de serviços avulsas. Tem que ser um fazer continuado, uma busca permanente de autoaperfeiçoamento e cultivo. Ainda não existe um concurso público para “cientista social especialista em audiovisual”. Mas vai existir. As atividades profissionais e o mercado demoram a se atualizar mutuamente. Mas hoje já existem concursos públicos para antropólogos, por exemplo. Aliás, há uma demanda razoável por antropólogos em função de novas leis que foram criadas nos últimos anos pelo governo federal para reconhecimento de territórios e populações quilombolas. A qualificação profissional vai se adaptando a essas demandas, mas demora um tempo para os cursos se adaptarem. Outro exemplo, numa área diferente: quando a Internet começou, nenhum curso de Comunicação tratava de informática! (Eu por acaso estava na PUC e criei a primeira disciplina eletiva sobre o assunto, em 1994.) Hoje é impossível ignorar o tema das mídias eletrônicas e sociais na área de teoria da comunicação. A própria Associação Brasileira de Antropologia (ABA) instaurou há alguns anos o prêmio Pierre Verger, para produções na área do audiovisual. Isso era impensável nos anos 1980 e início dos 1990. Ou seja, agora já existem espaços de antropologia da performance, antropologia da arte e uma série de outras subáreas ligadas ao audiovisual. Isso sinaliza a presença e a força no mercado desse profissional direcionado ao tema e ao uso das tecnologias no processo de pesquisa e produção do conhecimento.

Revista Habitus: Entendemos. Fora do meio acadêmico você poderia citar alguns exemplos de locais onde o mercado acolheria profissionais e estudantes interessados nessa área?

Karina Kuschnir: Um mercado que é muito forte na Comunicação são as produtoras de produtos audiovisuais. Produtoras de comerciais, de programas para a TV a cabo, de filmes institucionais (para empresas públicas ou privadas), de documentários e de material audiovisual para a internet. Quando realizamos entrevistas no nosso projeto de História Audiovisual das Ciências Sociais em São Paulo, tivemos que contratar uma produtora para filmar. Toda essa área de filmagem que tem um apelo documental é um mercado de trabalho em potencial para os cientistas sociais interessados. Há uma carência muito grande de profissionais com esse tipo de formação, habilidade técnica e experiência.

Revista Habitus: Você poderia nos contar como ocorreu o processo de institucionalização da Antropologia Visual no Brasil?

Karina Kuschnir: O que eu tenho visto como parecerista da FAPESP, da FAPERJ e do CNPq é que tem aumentado o pedido de verbas para formação de núcleos de pesquisa na área do audiovisual. A exemplo de núcleos pioneiros, como o Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA), fundado em 1991 na USP, e o Núcleo de Antropologia e Imagem (NAI), criado em 1994 na UERJ, outros estão sendo criados. Já citei os recentes núcleos do IFCS e do CPDOC. Em 2007, foi criado também o VISURB - Grupo de Estudos Visuais e Urbanos da Unifesp, Universidade Federal de São Paulo, no campus de Guarulhos. A proliferação dos núcleos de audiovisual, no Brasil é crescente. O mesmo movimento acontece também no campo das publicações. Acabou de ser lançada, em 2012, a revista de Cadernos de Arte e Antropologia na Universidade Federal da Bahia com parceria com outras universidades. O tema da antropologia da arte, em boa parte, está associado ao da antropologia visual. Na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, temos o Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV), um trabalho importantíssimo de Cornelia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha. É um amplo projeto, que vai desde a elaboração de filmes etnográficos, à manutenção de um arquivo de dados de pesquisas tanto textuais quanto audiovisuais. Se fizermos um levantamento, veremos que todas essas iniciativas foram feitas nos últimos vinte anos. Portanto, é um investimento recente na história das ciências sociais brasileiras. É claro que temos alguns exemplos muito mais antigos, como o trabalho do antropólogo Luís de Castro Faria, do Museu Nacional da UFRJ, que produziu no final dos anos 1930 coleções etnográficas de fotografias importantíssimas. Não é que não existisse o uso de audiovisual – o rico acervo virtual do Núcleo de Experimentações em Etnografia e Imagem (o NextImagem, da UFRJ) mostra muito bem que essa produção já existia – mas o campo não tinha a representação ampla como hoje.

Revista Habitus: Desde a primeira metade do século XX observamos um grande diálogo entre as ciências humanas e os próprios profissionais do meio audiovisual. São grandes nomes como os de Jean Rouch, Eduardo Coutinho e Silvio Tendler, com perfis distintos. Na própria UFRJ tivemos o Núcleo Audiovisual de Documentação, o NAVEDOC, que contava com estudantes de Comunicação social e cientistas sociais. Partindo deste ponto, como se dá, atualmente, esta relação entre estes profissionais no Brasil?

Karina Kuschnir: Há pouco tempo orientei a tese de antropologia da Arbel Griner sobre o trabalho do cineastas e documentaristas Eduardo Coutinho, Eduardo Escorel e João Moreira Salles. Acho que ela mostra que a história da relação entre a antropologia e o audiovisual é muito fértil. Não que uma só exista com a outra, mas que as duas têm se alimentado mutuamente. O Jean Rouch é um exemplo, realmente, perfeito para isso. Mas qual era a sua pergunta mesmo?

Revista Habitus: Como está se dando essa relação atualmente entre esses profissionais?

Karina Kuschnir: É um pouco difícil responder essa pergunta... Mas acho que os festivais de cinema são um ponto de encontro interessante: mostram bem os dois lados da conversa. Em abril, acontece no Rio de Janeiro e em São Paulo o “É tudo verdade”, um festival de filmes de não-ficção, produzido por cineastas, mas que vem atraindo antropólogos e cientistas sociais. No segundo semestre, temos a “Mostra Internacional do Filme Etnográfico”, que também inclui documentaristas. Ou seja, a busca pelo conhecimento e a compreensão da sociedade não é privilégio dos cientistas sociais. Seria uma ideia muito limitadora. Nas ciências sociais, produzimos um tipo de conhecimento da vida social. Estudamos e nos aprofundamos segundo certas teorias, certas técnicas. Mas na literatura, no cinema, na música, na política, nas associações de moradores, enfim, muitas outras pessoas também estão pensando e “falando sobre a sociedade”, como escreveu Howard Becker. Não podemos achar que, por sermos cientistas sociais, somos donos desse tema. Um autor como o Eduardo Coutinho não tem doutorado em antropologia, mas está bem além de um doutorado. É uma pessoa hors-concours no conhecimento da vida social, num conhecimento etnográfico, inclusive.

Revista Habitus: Na virada do século notamos grandes mudanças que partem da ampliação do acesso a equipamentos de captação visual, principalmente em decorrência da transformação digital. Quais os impactos destes processos sobre o perfil da produção audiovisual na Antropologia?

Karina Kuschnir: Uma boa consequência dessa mudança é que mais e mais pessoas estão produzindo seus próprios filmes, fotografias, livros, textos e opiniões. É maravilhoso que esse tipo de conhecimento não esteja mais tão dependente de obtenção de grandes somas e recursos materiais. Projetos como o “Vídeo nas Aldeias” ou os do “Centro de Criação de Imagem Popular” (Cecip) são exemplos fantásticos do potencial de criatividade e ampliação das fronteiras no mundo digital, com consequências políticas importantes. São movimentos que buscam diminuir as desigualdades sociais e também trazem mais pontos de vista – e por isso mesmo, mais complexidade – para o diagnóstico dos problemas a serem enfrentados.

Revista Habitus: Em alguns momentos, por alguns estudiosos, ao longo da constituição da Antropologia, o uso de imagem foi relegado ao uso meramente instrumental, sendo deixada como "pano de fundo" nas pesquisas etnográficas. Atualmente, existe alguma resistência geral da comunidade acadêmica das Ciências Sociais às pesquisas que contam com a imagem como fonte principal de análise?

Karina Kuschnir: Não acho que exista resistência ao uso da imagem e à investigação sobre as imagens nas pesquisas da nossa área. Nos últimos anos, proliferaram trabalhos sobre cinema, fotografia, arte, grafite etc. No entanto, nas ciências sociais, o material textual produzido por diversas fontes (seja do próprio pesquisador, no diário de campo, seja dos pesquisados, nas entrevistas e documentos levantados) tem um lugar central. Da mesma forma, na hora de

apresentar os resultados de uma pesquisa, é preciso entregar um *texto*. Faz parte do nosso modelo acadêmico. A produção de filmes, desenhos ou galerias fotográficas tem quase sempre um lugar complementar. Podemos dizer que ocorre o mesmo com a música. O diálogo do texto com as outras linguagens ainda é um desafio.

Revista Habitus: Algum plano de conciliar a experiência do audiovisual com a Antropologia Urbana, na qual você vem trabalhando há tanto tempo?

Karina Kuschnir: Sim, muitos planos! Meu projeto atual tem tudo a ver com essa conversa entre a antropologia urbana e o audiovisual, ou melhor, por enquanto, só com o “visual”. A pesquisa mais recente chama-se *Desenhando cidades*. É uma experiência onde pretendo explorar quatro eixos de investigação. Em primeiro lugar, quero conhecer mais a relação do desenho com a produção da etnografia. É um trabalho com fontes, de pesquisa bibliográfica, buscando pensar como o desenho pode ser útil na pesquisa de campo antropológica. Em segundo lugar, pretendo dar continuidade ao estudo do universo *Urban Sketchers*, uma rede de pessoas que se formou na internet e onde o desenho das cidades é central. O terceiro e o quarto eixos têm a ver com a cidade do Rio de Janeiro. Vou mapear a representação gráfica da cidade nos últimos anos, através de algumas fontes impressas, e também quero desenvolver uma pesquisa etnográfica com crianças e jovens que desenharam a cidade. Claro que tudo isso é trabalho para muitos e muitos anos! Mas está sendo fantástico experimentar um tema novo, ler autores que eu não conhecia, oferecer cursos diferentes na graduação e abrigar pesquisas afins no Laboratório de Antropologia Urbana (LAU) que coordeno no IFCS. Algumas reflexões iniciais da pesquisa foram publicadas recentemente e estão disponíveis online (na revista *Sociologia & Antropologia*, do PPGSA revistappgsa.ifcs.ufrj.br, e na revista *Vibrant*, www.vibrant.org.br/issues/v8n2/karina-kuschnir-drawing-the-city/). Queria terminar agradecendo à equipe da *Habitus* pela proposta de conversa. Essa entrevista acabou sendo uma ótima oportunidade para fazer um balanço de temas que têm me interessado tanto.

* Entrevista realizada por Bárbara Machado e Bárbara Rossin, integrantes do Comitê Editorial da Revista Habitus e alunas do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ).