

10 ARTIGOS  
ACADÊMICOS

RESENHA  
POR UMA ANTROPOLOGIA  
MAIS INTERSUBJETIVA

ENTREVISTA  
EDUARDO VIVEIROS  
DE CASTRO

VOLUME 12 - Nº 2 - ED. 2014

revista  
**habitus**

ISSN: 1809-7065



[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)



# Volume 12 – Número 2 – Edição 2014

[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://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 [Normas](#).

**Periodicidade: Semestral | ISSN: 1809.-7065 | Contatos: [revistahabitus@gmail.com](mailto:revistahabitus@gmail.com)**

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

## Expediente – Comitê Editorial

Augusto César Rocha de Alencar, Bárbara Lima Machado, Camila Bevilaqua Afonso, Caio César de Azevedo Barros, Ceci Penido da Cunha, Edelson Costa Parnov, Íria de Carvalho e Borges, Isaura de Aguiar Maia, Joyce Barreto de Sá Abbade, Paulo Roberto do Couto Filho, Paulo Leme Gonzalez Büll, Rachel Gomes Barquette, Rodolfo Teixeira Alves.

## Conselho Editorial

Adam Ramey, André Pereira Botelho, Christina Toren, Cristina Buarque de Hollanda, Cybelle Salvador Miranda, Emerson Alessandro Giumbelli, Fernando Rabossi, Kátia Couto, Luís Felipe Miguel, Michael Burawoy, Paula Lenguita, Ruy Braga.

## ÍNDICE / CONTEÚDO

Editorial 2014.....	4
Criação e Espelhamento: pode um saber reflexivo deixar de se refletir?.....	7
Entre luzes e penumbras: Uma etnografia em “cinemões”.....	27
Cidadania e desnaturalização: sentidos atribuídos ao ensino de sociologia na educação básica.....	44
O Consumo no Capitalismo: notas para pensar o mercado, a internet e o individualismo.....	62
Presidencialismo de coalizão: o jeito brasileiro de governar.....	70
O neorrepblicanismo de Skinner e Pettit: Liberdade como não-dominação e a crítica liberal.....	80
Programa Minha Casa Minha Vida: Universalização Ou Focalização? .....	98

Um sonho de pertencimento: O fenômeno comunitário à luz do pensamento de Zygmunt Bauman.....	113
A problemática sociológica ambiental no contexto da modernidade .....	121
“Todos os Policiais são Bastardos”: reflexões sobre o futebol e a Revolução Egípcia.....	129
Resenha: Por uma antropologia mais intersubjetiva: uma resenha d’O Tempo e o outro.....	140
Contra-Antropologia, contra o Estado: Uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro.....	146

## REFLUIR E DILATAR

*“(...) A cidade não é feita disso, mas das recordações entre as medidas de seu espaço e os acontecimentos do passado: a distancia do solo até um lampião e os pés pendentes de um usurpador enforcado; o fio esticado do lampião à balaustrada em frente e os festões que empavesavam o percurso do cortejo nupcial da rainha; a altura daquela balaustrada e o salto do adúltero que foge de madrugada; (...).*

*A cidade se embebe como uma esponja dessa onda que reflui das recordações e se dilata.”*

CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. Companhia das Letras, 1990. 1ª edição. pág. 14 e 15 [Le città invisibili, 1972] Tradução: Diogo Mainardi

É com grande prazer que apresentamos o segundo número da edição de 2014. Nosso último editorial já apontava para o momento que vive a *Habitus*: questionar o seu papel enquanto publicação acadêmica.

Procuramos, neste semestre, estender nossa atuação no âmbito acadêmico para além da edição online e seus respectivos eventos de lançamento. Neste sentido, foi feliz a parceria com o Departamento de Sociologia do IFCS-UFRJ no evento "Reflexividade do conhecimento sociológico e suas interfaces: experiências de pesquisa, ensino e extensão", realizado em setembro, no qual pudemos, através de uma oficina, orientar alunos de graduação sobre os trâmites de publicações de um artigo acadêmico e os pormenores da escrita de um.

A revista passa, no momento, por um processo de renovação significativo de seu corpo editorial. Com a saída de alguns membros veteranos por conta de ingresso no Mestrado, cinco novos membros somam-se à equipe. Este movimento de renovação é condição a uma revista feita por graduandos com uma história como a nossa.

Nosso passado - como diz Marco Polo sobre a cidade de Zaíra em sua descrição ao imperador Kublai Khan, n'As Cidades Invisíveis' de Calvino - constitui-se de todos os seus acontecimentos e suas recordações. Não podemos tomar a *Habitus* somente como o número de edições já publicadas, o número de artigos submetidos ou entrevistas já realizadas. O que a torna uma revista atuante e de importância são as mãos, cabeças e corações que a fazem em toda reunião quinzenal e nas inúmeras trocas de emails com autores e pareceristas. São todos aqueles que por aqui passam – e que passarão, pois, com certeza, ficará o legado –, suas histórias, seus anseios e motivações, que fazem dessa revista bem mais que arquivos na plataforma OJS. Também a *Habitus* “se embebe como uma esponja” de todas as vivências de seus membros ao longo destes anos. Também ela vive. É.

A cada edição, reafirmamos nosso compromisso para com os estudantes de ciências sociais de todo país ao depositarmos no processo editorial nosso empenho. É pela vontade em

ver um espaço construído por todos aqueles que desejam ter seus primeiros esforços publicados – ela nasce, em 2003, desse desejo - que a Revista *Habitus* continua a aprimorar seu trabalho. A presente edição conta com 10 artigos, duas resenhas e uma entrevista.

O artigo de abertura de edição é do autor Pedro Martins de Menezes, em “[Criação e Espelhamento: pode um saber reflexivo deixar de se refletir?](#)”. Pretendendo elencar maneiras de conduzir o exercício sociológico, o autor nos traz a noção de Mimese e Poiese para explicitar possibilidades de autorreflexão nas pesquisas acadêmicas.

Em “[Entre luzes e penumbras: Uma etnografia em “cinemões”](#)”, Matheus França apresenta uma discussão sobre cinemas pornôis da cidade de Goiânia, focando nos processos de constituição de identidade, corporalidade e subjetividade entre sujeitos que procuram sexo com outros homens, condicionando dinâmicas do mercado de lazer e sociabilidades na cidade.

No artigo “[Cidadania e desnaturalização: os sentidos atribuídos ao ensino de sociologia na educação básica](#)”, Manuella Silva analisa quais sentidos os professores de sociologia da rede estadual de ensino do município do Rio de Janeiro atribuem à essa disciplina. A autora percebe que eles giram em torno dos conceitos de “cidadania”, compreendida como a participação na vida política, e “desnaturalização”, entendida como o questionamento do senso comum.

No artigo “[O consumo no capitalismo: notas para pensar o mercado, a internet e o individualismo](#)”, Vinícius Aleixo Gerbasi propõe uma análise teórica do consumo na sociedade contemporânea, caracterizada pelo individualismo, pela segmentação dos mercados e a inserção do mundo virtual, tendo como base os trabalhos de Zigmunt Bauman.

Em “[Presidencialismo de coalizão: o jeito brasileiro de governar](#)”, Eduardo de Figueiredo Santos Barbarela e Oliveira analisa aspectos técnicos do modelo de governança no Brasil, à luz das posições de analistas brasileiros, comparando com modalidades e teóricos norte americanos.

Em “[O neorrepblicanismo de Skinner e Pettit: liberdade como não dominação e a crítica liberal](#)”, o autor Roger Laureano faz uma análise da influência das teorias neorrepblicanas de Quentin Skinner e Philip Pettit, principalmente em cima do conceito de liberdade, na teoria política atual. Além disso, o artigo também destaca as críticas liberais a estas teorias, que as creem parte do liberalismo; ideia desconstruída pelo autor.

Em “[Programa Minha Casa Minha Vida: Universalização Ou Focalização?](#)”, o autor Vitor Matheus Menezes realiza considerações sobre o Programa, observando a perspectiva de segmentação dos beneficiários e a reprodução de desigualdades do direito à cidade e suas distribuições.

No artigo “[Um sonho de pertencimento](#)”, Bruno Santos, graduando de Ciências Sociais pela Universidade Federal de Alfenas, seleciona obras de Zygmunt Bauman para compreensão do fenômeno comunitário contemporâneo. Para Santos, é central nesse debate a discussão sobre a questão identitária realizada por Bauman. Seu objetivo é entender a numerosa emergência de grupos que se auto-intitulam “autênticas comunidades” num contexto social definido como

modernidade líquida (Bauman, 2000). Percebendo a ampla utilização do conceito de "Comunidade" por diversos grupos, Santos também tem como objetivo precisar tal conceito diferenciando-o do que considera como pré-noções do senso comum. O leitor encontrará ainda trechos que debatem identidade e crise de pertencimento no mundo atual, a partir das obras selecionadas.

O artigo de Luiz Felipe Soares, Eduardo Jorge do Nascimento e João Paulo de Azevedo Lima, "A questão ambiental na modernidade", discute o problema ambiental na modernidade em consonância com a constituição da sociologia ambiental.

Em "A revolução que perdura: reflexões sobre o futebol e a Revolução Egípcia", Layssa Bauer Von Kulitz visa trazer contribuições sobre a participação dos *ultras* na "Revolução Egípcia", discutindo como algumas torcidas organizadas egípcias atuaram na dinâmica revolucionária de 2011.

A Revista também tem a satisfação de publicar a entrevista realizada com Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo renomado no Brasil e no exterior e referência obrigatória nos cursos de Antropologia de todo o mundo. Na mesma, o autor faz um balanço geral de sua trajetória acadêmica, seus principais conceitos elaborados, suas inspirações teóricas e pessoais, a visão de sua obra como um todo. Por meio de perguntas e respostas, são discutidas principalmente durante a entrevista, uma contra-antropologia feita do ponto de vista dos índios e também uma antropologia contra o Estado, no sentido clastriano, entre outros tópicos.

Enfim, agradecemos a todos os pareceristas, os quais foram fundamentais para que o resultado final pudesse ser fiel ao nosso compromisso com o leitor. Aos professores do Conselho Editorial, nosso obrigado pelas orientações e sugestões que fazem da revista uma publicação cada vez mais atualizada e preocupada com as necessidades da comunidade acadêmica. Aos autores, - e suas contribuições, sem as quais nossas páginas não seriam tão vivas - nosso agradecimento pela confiança. E a você, caro leitor, por estar sempre conosco, nosso muito obrigado.

A todos uma boa leitura! 🍷

Comitê Editorial | Revista Habitus – IFCS/UFRJ

# criação e espelhamento: pode um saber reflexivo deixar de se refletir?

CREATION AND MIRRORING: CAN A REFLEXIVE KNOWLEDGE STOP REFLECTING ITSELF?

Pedro Martins de Menezes\*

**Cite este artigo:** MENEZES, Pedro Martins de. Criação e Espelhamento: pode um saber reflexivo deixar de se refletir? **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 7-26, dezembro. 2014. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 31 de dezembro. 2014.

**Resumo:** O artigo versa sobre duas maneiras de se conduzir o exercício sociológico: uma em que a sociologia toma o mundo real como pressuposto e intenta se debruçar sobre ele para reproduzir seus sentidos de forma mimética e outra em que a disciplina objetiva se voltar sobre si mesma, abdicando de espelhar sentidos que lhe são exteriores para que instaure os seus próprios. No primeiro caso há uma trajetória retilínea de reprodução (Mimese), no outro, uma metalinguagem oblíqua de criação (Poiese). Esse texto objetiva mostrar as implicações dessa escolha por parte do pesquisador, interrogando se um saber autorreflexivo pode deixar de se refletir.

**Palavras-chave:** Teoria sociológica; Mimese; Poiese.

**Abstract:** This article deals with two manners of conducting the sociological practice. One in which sociology takes the real world for granted and looks at it reproducing its significations in a mimetic way. Another in which the discipline turns on itself and refuses to mirror external significations in order to establish its own. In the first case, there is a rectilinear trajectory of reproduction (Mimesis); in the latter, an oblique metalanguage of creation (Poiesis). This paper aims to show the implications of this social scientist's choice by asking if a self-reflexive knowledge can stop reflecting itself.

**Keywords:** Sociological theory; Mimesis, Poiesis.

*“Sabidamente não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural. A razão é muito simples: não sabemos o que é o universo.”*

Jorge Luis Borges, 1952

**S**abe-se que o ofício sociológico se presta a historicizar verdades, ou seja, a fazer com que estas deixem de ser tais a nossos olhos para que se reconheçam enquanto crenças. Depois que a sociologia debruça seus esforços sobre os objetos elencados, tudo aquilo que parecia eterno, natural e perenemente obrigatório se revela

contextualizado, historicamente construído e facilmente cambiável. As verdades absolutas abandonam sua antiga autonomia para agora serem vistas como crenças apenas experimentadas como verdadeiras. Se antes os objetos eram concretos por eles mesmos, depois do esforço de pesquisa sociológico, a materialidade desses objetos abdica de ser uma potencialidade inerente a eles para que se descubra agora como uma qualidade construída histórica e compreensivamente por aqueles que experimentam tais artefatos. Mas como uma ciência que reduz verdades a crenças (historicizando-as) enuncia suas próprias verdades? De que maneira lida com a naturalização um saber que se presta a transformar natureza em experiência? Ou, dito de outra maneira, é permitido que um ofício que intenta contextualizar os fenômenos se perenize? O que pode instaurar uma disciplina que é por natureza desconstrutivista?

São essas dificuldades próprias a um saber autorreflexivo, ou seja, que se questiona a todo momento em que questiona algo, fazendo com que os comentários tecidos sobre outros tópicos não deixem nunca de ser comentários sobre a essência do discurso comentador. Para que esse arranjo metalinguístico seja mantido faz-se necessário situar-se no próprio quadro analítico para que não se incorra na incoerência interna de construir um argumento que paire acima de si próprio, e que dessa forma se desmintam. Ou seja, é fundamental que o recorte sobre o qual está se versando e o texto que discorre sobre esse objeto apresentem certa relação de parentesco, uma vez que tal discurso, ao falar do universo, passa a ser parte constitutiva dele. Esse trabalho, além de ser de muito elaborada execução, pode evidenciar lacunas na ideia proposta que permaneceriam turvas se o pesquisador não se esforçasse por olhar o modelo pelo prisma dele próprio. A tarefa de se posicionar dentro do esquema que se propõe, ou de aplicar o esquema a ele mesmo, não se reconhece aqui como um simples esforço de autocrítica ou um humilde ato de modéstia intelectual; muito pelo contrário: objetivar o discurso objetivante – para usarmos o famoso arranjo bourdiesiano [1] – é uma prática que obriga o cientista social a revelar o percurso de construção de seu quadro de análise, fazendo com que sua obra seja a um só tempo a trajetória da elaboração de seu modelo e este próprio já terminado. Tal empresa intelectual se faz indispensável para que o legado do autor não se resuma a um punhado de enunciados de falso impacto intelectual e que se reconheça enquanto um modelo paradigmático de fato, uma esfera coerente e sem porosidades.

Mas, para além da dificuldade de se fechar esse arco intelectual e do fato de que esse trabalho possa vir a evidenciar as nebulosidades de nosso esquema de análise, um novo complicador vem se assomar a esses. Quando se esforça para montar um modelo coerente de estudo (que se pense ao pensar seus objetos), o sociólogo abdica de ser um legislador do mundo social para se reconhecer como um compositor de molduras intelectuais. Aquilo que poderia ser a profecia eterna e absoluta dos novos tempos ou do mundo tal qual o conhecemos se transforma em um simples argumento autocontido, contextualizado e limitado por duras arestas que ele mesmo erigiu para si. Esse deslocamento do discurso (que se queria o entendimento universal das coisas para se transformar num metatexto que só se entende a luz de si mesmo) inquieta muitos pesquisadores das ciências sociais que, a partir desse incômodo, passam ao largo da natureza metalinguística e autorreflexiva da sociologia para poder saciar sua vontade de ser, mais que porta-vozes da atualidade, a própria voz do presente; ou, para usarmos a díade que

Bauman nos ensinou, recobrando sua posição de legisladores ao renunciarem ao ofício de intérpretes.

A estratégia moderna do trabalho intelectual é aquela mais bem-caracterizada pela metáfora do papel do 'legislador'. Consiste em fazer afirmações autorizadas e autoritárias que arbitrem controvérsias de opiniões e escolham aquelas que, uma vez selecionadas, se tornem corretas e associativas. A autoridade para arbitrar é, nesse caso, legitimada por conhecimento (objetivo) superior, ao qual intelectuais têm mais acesso que a parte não intelectual da sociedade. Esse acesso se dá graças a regras de procedimento, garantindo que se alcance a verdade, que se chegue a um juízo moral válido e se selecione um gosto artístico apropriado. (...) [Já o papel do intérprete é aquele que] Consiste em traduzir afirmações feitas no interior de uma tradição baseada em termos comunais, a fim de que sejam compreendidas no interior de um sistema de conhecimento fundamentado em outra tradição. Em vez de orientar-se para selecionar a melhor ordem social, essa estratégia objetiva facilitar a comunicação entre participantes autônomos (soberanos). Preocupa-se em impedir distorções de significado no processo de comunicação. Para este fim, promove a necessidade de penetrar em profundidade o sistema estrangeiro de conhecimento do qual a tradução deve ser feita (por exemplo, a 'descrição densa' de Geertz) e a necessidade de manter o delicado equilíbrio entre as duas tradições que interagem, indispensável tanto para a mensagem não ser distorcida (com relação ao significado investido pelo remetente) quanto para ela ser compreendida (pelo destinatário). (BAUMAN, 2010: 19 -21)

Por ter uma natureza autorreflexiva e compreensiva, a sociologia parece por vezes muito autocontida. Devido a essa ênfase metadiscursiva, parece que as ciências sociais dialogam apenas com elas mesmas sem nunca tecer enunciados sobre o "mundo lá fora". Essa constante conversa consigo mesmo ou com a constituição da disciplina que jamais transborda suas fronteiras passa a inquietar o cientista que, dessa maneira, se inclina a abdicar dessa essência metanarrativa e autorreflexiva para de fato passar a positivar o mundo e não apenas contextualizar as experiências compreensivas que o constituem. Mas será que podemos mesmo abrir mão de nossa alma autorreflexiva? Será possível passar ao largo do construtivismo compreensivo em nome do positivismo realista? O que se intenta nesse artigo é evidenciar as consequências de se fazer uma sociologia que desiste de se debruçar sobre si própria ao acreditar que deita seus enunciados sobre o mundo real, abraçando uma natureza realista em detrimento de uma compreensiva. Em linhas gerais, interroga-se aqui se o papel da sociologia é (1) espelhar um pressuposto mundo real, concreto e exterior que antecede as narrativas que versam sobre ele ou (2) duvidar da existência dessa realidade virginal, e, assim, construir, dentro das fronteiras da disciplina, um mundo próprio, tipicamente sociológico. No primeiro caso, o pesquisador abdica da natureza metalinguística de sua disciplina, no segundo, aceita-a como o traço diferencial de sua profissão. Objetiva-se no texto mapear as consequências dessa escolha. Encerrando de maneira definitiva, a pergunta que se faz aqui é: pode um saber compreensivo deixar de se compreender?

## 1. Mundo e Linguagem

Um binômio muito antigo atravessa e constitui o ofício do sociólogo. Essa díade, que parece ter a idade da própria disciplina, está presente em maior ou menor escala no texto e no

estilo de muitos pesquisadores de nossa área. Falo aqui do binarismo “teoria/empíria”. Desde muito tempo, essas duas semânticas são experimentadas pelo profissional de ciências sociais não como meros nomes – palavras inseparáveis e complementares ao mesmo tempo em que opostas – mas sim como verdadeiras substâncias investidas de concretude e de realidade. A partir dessa crença (que é vivenciada no ofício de pesquisa não como tal, mas como a própria verdade dos fatos) foram-se desenvolvendo pesquisas fundamentalmente *teóricas* e outras basicamente empíricas; da mesma forma, perguntas como “de qual teoria você lança mão nesse trabalho?” ou “qual o seu campo?” invadem os diálogos dos cientistas sociais, mesmo (ou talvez de maneira mais acentuada) em seu universo discente. Este modo de ver as coisas, que a primeira vista se nos apresenta como uma dimensão tão organizada e portanto bem vinda da natureza da disciplina, traz em seu bojo a marca da arbitrariedade uma vez que mutila o ofício de pesquisa – e o próprio pesquisador – em duas metades, dois instantes eternamente apartados e que dialogam apenas para que se ratifique sua complementaridade – o que é o mesmo que reconhecer o imperativo da impossibilidade de sua união. *Teoria e empírico* viram dois mundos separados por um fosso intransponível, dois momentos da atividade de pesquisa eternamente cindidos por uma fissura metodológica que ao mesmo tempo em que os afasta um do outro, ratifica a assimetria de seus conteúdos.

Entre esses dois reinos tão distantes, opostos e de naturezas tão diferentes, está o sociólogo: este cientista – que também se acha repartido em dois (o empirista e o teórico) – ambicionando o status de bom pesquisador, carrega o fardo de passar a vida a ziguezaguear entre esses dois universos tão apartados. Se por um lado o ofício do sociólogo é esse eterno ir e vir, por outro lado – e ao mesmo tempo – o pesquisador se apresenta como o nomeador universal que colhe direto da fonte toda a concretude da empiria e encontra seu par na veracidade dos textos que só ele sabe ler. Se empírico e teórico são duas esferas investidas de matéria e realidade, bem como eternas e portanto anteriores ao próprio sociólogo, este se apresenta como o legítimo mensageiro da verdade: aquele que mostra ao mundo laico toda a realidade das coisas uma vez que, por ser dotado de um poder que ninguém mais tem, passa a ser o único capaz de relacionar nome e objeto. É por ter aceito em vida o calvário de ter que eternamente oscilar entre o calor da empiria e a frieza do teórico, que o sociólogo se configura como o porta-voz da concretude da vida, aquele que domina a verdade do mundo em suas mais diversas apresentações, sempre trazendo a única e derradeira versão dos fatos ou estes próprios em sua total nudez. Nessa visão de ciências sociais, empiria e teoria se dispõem como duas paralelas infinitas e eternas cruzadas por um sociólogo que se esforça por encontrar no mundo concreto um correlato teórico, como um verdadeiro carimbador da vida. Se, nessa escola, teoria e mundo de fato existem, cabe ao sociólogo, e só a ele, apresentá-los fielmente. Sendo assim, o marco teórico de que lança mão não é apenas o texto que instrumentaliza, mas os próprios autores falando através da esfera de sua caneta; da mesma forma, o empírico que arregimenta, muito mais do que o seu campo, é o próprio mundo real que se inscreve nas páginas de seu artigo. O intelectual vira um homem eterno que rasga com o absolutismo de seu discurso as fronteiras linguísticas de cada redoma simbólica. Por ser um nomeador geral e não pertencer a nenhum contexto, o cientista pode entrar em todos: um homem que, por ser desterritorializado,

pode fazer de cada território o seu próprio. A grande vantagem de ser o indivíduo absoluto não é a de não ser nenhum indivíduo contextualizado, mas a de poder ser todos eles ao mesmo tempo:

Como o conhecimento que produzem, os intelectuais não são restringidos por tradições localizadas, extraterritoriais, o que lhes dá o direito e o dever de validar (ou invalidar) crenças que possam ser sustentadas em vários segmentos da sociedade. (BAUMAN, 2010: 20)

Porém, outra concepção do ofício do pesquisador aparece no horizonte sociológico: se, naquela visão, empírico e teórico se apresentam como duas ontologias constituídas por naturezas totalmente heterogêneas (e, portanto, naturalmente apartadas e só unidas pela pena do cientista social), aqui esses dois momentos se veem compostos pela mesma substância, sendo sua distinção apenas analítica. De igual maneira, o paralelismo no qual se articulavam é abandonado para que agora se reconheçam como um amálgama de mesma silhueta; e, finalmente, suas essências eternas e anteriores ao pesquisador são solapadas para que agora se experimentem como narrativas forjadas pelo próprio sociólogo. Essa visão não nega a existência do texto e do mundo, mas reconhece que, para o exercício de pesquisa, esses entes – que anteriormente eram o produto do trabalho – devem ser rearticulados e reconstruídos pelo ofício do sociólogo. Se antes competia ao pesquisador colher os fatos e as palavras, fazendo com que realidade e teoria falassem através de sua produção; agora cabe a ele *reconstruir* essas existências enquanto ferramentas de trabalho. O produto final de antes vira a matéria-prima de agora, a evocação totalitária se reconhece como a tradução mortal e limitada, e assim, a sociologia cessa de ser a verdade sobre as coisas para se admitir como uma narrativa (assim como são narrativas seus objetos de estudo), e mesmo que ambicione ser categórica, reconhece a fortaleza de suas arestas. Se a pesquisa sociológica almeja ser um esforço compreensivo que intenta compreender a compreensão por meio da historicização de verdades, evidenciando a silhueta de narrativa e crença do que se apresenta aos homens como realidade (ou seja, como o mundo se mostra a quem o experimenta não como experiência, mas como natureza) deve a sociologia então, sob o risco de dar um tiro no próprio pé, admitir que é também uma experiência que analisa experiências, um momento historicamente situado numa trajetória, e não a verdade última sobre as coisas – verdade esta que, por negar às outras instâncias da vida, não pode cobrar para si. O que se defende aqui é uma igualdade formal (e não substancial) entre a sociologia e seus objetos de estudo: dizer que o texto sociológico possui particularidades contedísticas (separando-se assim de outros textos) não nos impede de afirmar que existe uma equivalência posicional (que os aproxima); usando aqui um arranjo retórico extraído de Viveiros de Castro, pode-se dizer que a sociologia não é “um texto como os outros”, mas certamente ela “é um texto, como os outros” (2002). Sua narrativa possui um conteúdo diferente das demais, mas se aproxima delas pelo fato de ser também uma narrativa. É dessa forma que o esforço de espelhamento que aquela matriz mantém com o mundo se vê abandonado em nome de uma atividade meramente reconstrutivista ao invés de realista. Se a verdade e eternidade da empiria e do teórico se veem negadas pelo esforço historicizante da sociologia, a possibilidade de englobar esses reinos também perde sentido; a tradução (sempre arbitrária, é verdade) se mostra como a alternativa ao realismo de antigamente.

Se cabe ao cientista social reconstruir o mundo e a tradição sociológica em seus textos (e não mais espelhá-los), percebemos que nessa matriz sociológica, os momentos de certeza da qualidade seu trabalho o obrigam, imediatamente, à mais sincera humildade: se pode o sociólogo refazer o mundo a seu bel prazer, objetivando o fluxo da vida da maneira que achar mais apropriada à sua pesquisa; sabe ele, no mesmo instante, que jamais poderá tocar esse fluxo, reproduzi-lo em sua continuidade sem lançar mão do corte arbitrário que é próprio ao seu ofício. Podemos reconstruir a vida com a cor que desejamos, mas jamais a alcançaremos em sua totalidade. Abdicamos do poder de reproduzir as coisas tal como são, para podermos reconstruí-las da maneira que quisermos. É nessa liberdade condicional, em que nos é dado o direito de objetivar o fluxo sem jamais espelhá-lo, que acredito residir o ofício de pesquisa em ciências sociais. Tal esforço parece ser a um só tempo – como diz a metáfora de Adorno e Horkheimer sobre a indústria cultural (2006) – pornográfico e puritano: por um lado ele nos excita ao dizer “tudo o que você quiser pode ser sociologia”, mas por outro rapidamente nos castra quando nos informa “mas desde que seja sociologia”. Ao contrário da embriaguez que só enaltece sem jamais refrear, essa concepção de ciências sociais, que oferece o céu como limite desde que não tiremos os pés do chão, se apresenta como uma alternativa mais honesta e menos perigosa na medida mesma em que faz das potencialidades da sociologia as suas próprias fronteiras.

Se a sociologia se configura pela desnaturalização de substâncias e pela historicização de verdades uma vez que intenta compreender compreensivamente a compreensão relativizando reinos até então absolutos, desnudando o construído no que se pensava ser eterno, percebe-se que seus avanços trazem em seu bojo um autoflagelo; se o caminho sugerido pela sociologia neste esforço desconstrutivista se configura pelo desenrolar da razão na história, percebe-se imediatamente que a trajetória que a sociologia propõe a contém, não sendo ela a origem da linha que ela mesma sugere. Sendo assim, quanto mais avança mais tem que se debruçar sobre si mesma. O trilho pelo qual as ciências sociais deslizam não é retilíneo, mas permeado por *loopings*, já que toda desconstrução de verdades operada pelo pesquisador resvala na própria constituição da disciplina, que se desacredita a cada nova conquista. Situamo-nos no caminho que propomos, e daí vem nossa esquizofrenia: à medida que avançamos devemos nos dobrar sobre nossa própria natureza para que esse avanço provocado por nossos esforços dialogue com nossa própria constituição.

Percebe-se aqui a insustentável dureza do ser sociólogo: enquanto todos os outros cientistas – que acreditam na separação entre sua linguagem analítica e o mundo que analisam, sendo sua narrativa o próprio ponto arquimediano dela mesma – seguem apenas para frente, imputando, informando e nomeando; o sociólogo, uma vez que teve um produto de trabalho forjado pelo mesmo material de seus objetos de estudo, precisa, a cada passo para frente, a cada nova enunciação, olhar para trás com o objetivo de conformar aquele novo enunciado dentro da moldura que é seu ofício. A dificuldade de se escrever uma narrativa sobre um mundo que insistimos em apresentar como sendo uma narrativa, obriga a sociologia a carregar o fardo de ter uma silhueta autorreflexiva. Se somos os únicos que temos um ofício irmão do objeto, abdicamos de andar sempre pra frente para abraçarmos a trajetória oblíqua de afirmar e situar a

afirmação no seio do exercício que a afirmou. Por traçarmos um caminho sinuoso num mundo em que todos apenas seguem em frente, rapidamente somos deixados para trás.

Ser obrigado a retroceder a cada novo avanço é, obviamente, um esforço demasiado fatigante. Da mesma maneira, ficar para trás enquanto assiste seus companheiros de ciência dispararem na corrida pela verdade é algo muito desconfortável. Esse quadro de coisas inquieta o sociólogo. A partir desse incômodo, o pesquisador passa a enxergar um divórcio completo entre a natureza da disciplina e o conteúdo de seus enunciados, um hiato irremediável entre o objeto de estudo e o exercício de pesquisa, ou melhor dizendo, uma fenda intransponível entre o produto e o processo de trabalho sociológicos. Para que carregar o peso injustificado da reflexividade se podemos simplesmente abandoná-la e então, jamais precisaremos ficar constantemente nos justificando? Com essa cisão, livramo-nos do peso autorreflexivo das ciências sociais, não sendo mais necessário que se dialogue exercício com objeto; o ato de enunciação do texto sociológico se conforma como toda a esfera de seu ofício, as questões meta-discursivas (oriundas da esquizofrenia de ter a positivação não como a vitória e o encerramento das atividades mas sim como um fardo que traz novas dificuldades metodológicas) serão eternamente abandonadas. Enunciar verdades, promover consensos, atingir a perenidade, chegar onde eles chegaram.

O pesquisador que aliena linguagem de objeto lida com um mundo (tanto teórico como empírico) já pronto, natural, basta a ele apenas ligar essas duas esferas. A exaustão desse esforço interminável que vai e vem pouco se faz sentir perto do prazer por ele mesmo concedido: saber-se o nomeador universal, dono das palavras e do mundo, senhor das determinações, o alfabetizado no mundo dos leigos.

Em um reino em que teórico e empírico nos foram dados de presente, essa esquizofrenia inexistente uma vez que o vetor é eternamente só de ida: mundo e sociologia são de duas naturezas, sendo o primeiro o significante que carece da mágica do segundo para fazer sentido, sendo este a própria verdade que se debruça sobre um universo sem nome para poder significá-lo. Para essa corrente, o mundo precisa do sociólogo e este não precisa de nada a não ser de si mesmo, não precisa se resignificar e pensar seu ofício, só ir em frente. Este é um universo em que os objetos não foram criados pelos saberes que versam sobre eles, em que a natureza aguardou pacientemente pelos cientistas, um mundo em que a verdade sempre existiu e esperou por quem a desnudasse, em que nenhuma potência precisou amargar esse estado de latência e já nasceu enquanto ato.

O júbilo de levar uma vida assim é evidente: só prosseguir sem nunca se pensar, saber-se o guardião das palavras e das coisas em um universo de incerteza sem ter que amargar a esquizofrenia de um andarilho que quanto mais caminha mais retrocede já que é feito da mesma substância que o percurso que trilha. Talvez, tentando escapar de um árduo trabalho que parece levar sempre a contradição interna e ao retrocesso, muitos sociólogos optam por ter um produto que nada prejudique o trabalho que o originou, um ofício que resulte num fruto que não obriga à resignificação do esforço que o produziu. Esse eterno exercício de nomear exige o pesquisador de questionar a natureza de seu exercício. Quando recebemos um empírico e um teórico já terminados, ofício e objeto sociológicos se mostram com naturezas totalmente

apartadas, a segunda carecendo da primeira, uma não prejudicando a outra: basta seguir em frente, sem nada questionar.

Mas o que significaria *construir* em sociologia se seu esforço é tipicamente desconstrutivista? Se prega a desconfiança, como podemos confiar nela? O que é concreto e natural a uma disciplina que tem por função desconstruir e desnaturalizar? Que verdade é eterna nesse ofício que historiciza verdades e faz com que deixem de ser tais a seus olhos? Separar a linguagem do mundo é se livrar do peso dessas dúvidas. Mas o que perguntamos aqui é: não seriam elas a própria especificidade da disciplina? A força motriz do exercício sociológico não residiria no momento em que esse saber se debruça sobre si mesmo enquanto metanarrativa?

No desejo de se livrar das inquietações próprias ao ofício sociológico, o pesquisador acaba abraçando um mundo de prazeres na medida mesma em que abre mão do desejo para se conformar à felicidade de um mundo meramente geográfico de representações prontas. Acaba-se abrindo mão da sociologia em nome dela: é pouco um saber que se constrói na medida em que se questiona, é necessário algo pronto, um produto que não resvale na sua produção. Livrar-se das inquietações que a sociologia nos provoca é uma tentadora proposta, mas o que não percebemos é que talvez as dificuldades da sociologia sejam a morada de sua essência. Se a sociologia é, antes de tudo, um saber compreensivo, fazer com que ela deixe de se compreender é justamente abandoná-la para sempre. Escolher o realismo em detrimento da compreensão (ou o positivismo no lugar da autorreflexividade) é virar as costas eternamente para o próprio ofício, justamente quando se achava que estávamos exercendo-o em sua inteireza. Quando optamos por receber pronta e acabada uma ciência que é, na verdade, construtivista (e se constrói na medida em que se faz) não percebemos que demos nossa alma em troca de uma embalagem vazia. Abraçamos a representação em detrimento da reconstrução, e assim, deixamos de ser sociólogos quando achávamos que finalmente o seríamos de maneira plena.

Se a sociologia se faz construtiva e não representativamente, é necessário que ela nunca dê por concluída sua obra, caso contrário será extinta. Para que o desejo de ser sociólogo continue nos movimentando, ele nunca pode ser satisfeito. É na angústia que se pratica o exercício sociológico, para isso, o nome deve sempre ambicionar tocar a coisa, a vontade deve sonhar ser ordem, mas quando esse arco está quase se cumprindo e a sociologia está prestes a enunciar suas verdades, ela olha para trás e se debruça sobre si mesma, questionando o próprio exercício de questionar exercícios. É nessa tensão, constantemente atravessada por um desejo que por nunca se cumprir eternamente se promete, que acredito residir o ofício sociológico. O gesto que nos livra desse peso e nos oferece uma páatina tranquila para exercermos nossa atividade tira dela o que lhe é mais próprio; esse eterno nomear que nunca se questiona é uma construção que nada instaura, um fazer que apenas desconstrói sem nada colocar no lugar. No fim das contas, vitimizados por um ventriloquismo da “realidade”, percebemos que fomos apenas marionetes do mundo sem termos um trabalho para chamar de nosso. Almejando-se atingir a totalidade de nosso potencial acabamos por abdicar da especificidade da nossa disciplina e soberbamente damos nomes às coisas sem perceber que esse é um ofício que nada cria uma vez que apenas toscamente representa. As incertezas de nossa profissão podem ser o

que há de mais fundamental no nosso ofício, talvez sejam elas que nos lancem sempre mais adiante, ainda que de maneira muito árdua. Como disse anteriormente, talvez as potencialidades da sociologia sejam também seus limites, e essa percepção só é atingida nesse ato de renunciar olhar sempre pra frente para que se se debruce sobre si mesmo captando uma homologia substancial entre produto e exercício, necessidade do saber e este próprio.

Na matriz de espelhamento a natureza sobre a qual o sociólogo versa é anterior ao seu discurso sobre ela, sendo assim, cabe ao cientista apenas “descobri-la”; aqui seu trabalho é de constatação. Nesse caso, o objeto da ciência é eterno e verdadeiro, embora cifrado; dessa forma, a relevância do trabalho de pesquisa se vê naturalmente justificada, o pesquisador passa a ser absolutamente necessário. Mas a postura que defendemos é que o objeto sociológico não antecede o texto científico que versa sobre ele, pelo contrário: sua construção é simultânea à elaboração da narrativa que o tematiza. À medida que o discurso sobre a coisa vai se articulando, também vai ganhando corpo a coisa sobre a qual se discursa. Dessa maneira, não cabe ao cientista “descobrir” a natureza, mas “inventá-la”. Seu trabalho deixa de ser de constatação e passa a ser de “criação”. Aquela necessidade natural e absoluta que se tinha do cientista desaparece, mas em seu lugar surge uma nova socialmente construída e historicamente burilada: a relevância da pesquisa sociológica deixa de ser a de explicar o mundo para ser a de constituí-lo. Aquela segurança de que a realidade sublinhava nossos escritos deixa de existir, mas, em compensação, agora podemos requerer a autoria dessa mesma realidade. O ofício que antes era seguro e reprodutivo passa a ser arriscado e produtivo. No conforto só havia espelhamento, mas em contrapartida o risco se revelou a morada da criatividade. Sendo assim, não podemos perder de vista a noção de que a relação entre ciências e suas naturezas (ou entre os saberes e seus objetos) é de mútua implicação: uma constrói a outra no instante em que se constrói, formando assim um arranjo recursivo de criação recíproca.

De fato, poderíamos dizer que um antropólogo ‘inventa’ a cultura que ele acredita estar estudando, que a relação – por consistir em seus próprios atos e experiências – é mais ‘real’ do que as coisas que ela ‘relaciona’. (...) No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura. (...) Assim sendo, já que todo esforço para conhecer outra cultura deve no mínimo começar por um ato de invenção, o aspirante a nativo só conseguirá ingressar num mundo criado por ele mesmo. (...) O estudo ou representação de uma cultura não consiste numa mera descrição do objeto, do mesmo modo que uma pintura não meramente ‘descreve’ aquilo que figura. Em ambos os casos há uma simbolização que está conectada com a intenção inicial do antropólogo ou do artista de representar seu objeto. (WAGNER, 2010: 30 - 40)

Geralmente se supõe que a nossa cultura, com sua ciência e sua tecnologia, opera medindo, prevendo e arregimentando um mundo de ‘forças’ naturais. Na realidade, porém, todo o nosso leque de controles convencionais, nosso ‘conhecimento’, nossa literatura sobre realizações científicas e artísticas, nosso arsenal de técnicas produtivas, são um conjunto de dispositivos para a invenção de um mundo natural e fenomênico. Ao assumir que apenas medimos, prevemos e arregimentamos esse mundo de situações, indivíduos e forças, mascaramos o fato de que o criamos. (...) O aspecto significativo dessa invenção, seu aspecto convencional, é que seus produtos precisam ser tomados muito seriamente, de modo que não se trate absolutamente de

invenção, mas de realidade. Se o inventor mantém firmemente essa seriedade em mente (como uma ‘regra de segurança’, pelo menos) enquanto faz seu trabalho de mediação, previsão ou arregimentação, a experiência da ‘natureza’ resultante irá sustentar suas próprias distinções convencionais. (...) A ciência, do mesmo modo, introduz ‘sistema’ na natureza e depois se deleita em descobri-lo ali; ela imprime uma forma sistêmica aos fenômenos naturais, e uma inevitabilidade natural a suas teorias. (*Idem.*: 123 -125)

## 2. Verdade: universalidade e contexto

Quando optamos pela reconstrução compreensiva em detrimento do realismo positivista, nossa narrativa pode definir o mundo da maneira que quiser, mas jamais dirá como ele é de fato. E existiria mesmo esse mundo “de fato”, de verdade, para além das narrativas acerca dele? É necessário que se precise aqui o que se entende por “verdade”. Esse artigo em nenhum momento defendeu a presunçosa meta do abandono do conceito de verdade. O que aqui se quis foi apenas fazer um convite para que se questione o estatuto ontológico dessa ideia. Se quisermos ser fieis a natureza compreensiva das ciências sociais acredito que a concepção de verdade deve (1) ser inatingível e (2) não ser universal. Sobre ser inatingível, me refiro ao fato de que o cientista social deve sempre ter a pretensão de atingir a verdade, mas nunca cair na perigosa certeza de que a alcançou. Sendo assim, a verdade deve se apresentar para o sociólogo sempre enquanto uma pretensão e nunca como uma presença, ou seja, conformando-se mais como um inatingível referencial do que sob a forma de um artefato conquistado. Verdade aqui não é sinônimo de realidade, muito pelo contrário, mas antes uma pauta normativa orientadora historicamente construída, esvaziada de qualquer substancialidade ou imanência. Quando afirmamos que a verdade é inalcançável, não nos propomos a cunhar uma máxima moral; apenas se quer insistir que a verdade só pode se fazer presente enquanto uma infinita meta futura, uma esfumada referência que só pode se apresentar, do começo ao fim, enquanto uma vontade (Cf. BLOOR 2009). Sobre não ser universal, referimo-nos ao fato de que não estão todos os sociólogos tomando por referência uma mesma pretensa imagem de verdade. No quadro analítico de cada pesquisador se vê sugerido não apenas um percurso para se atingir um fim, mas a própria coloração desse ponto de chegada. Mesmo quando tecem seus comentários mais universalistas ou gerais, não podem os pesquisadores negligenciar o fato de que versam sobre universalidades por eles forjadas. Nos instantes de megalomania em que ambicionamos abraçar o mundo, devemos ter em mente que estamos tentando ter nas mãos um mundo que propomos, e que já não é o mundo que outro sociólogo propôs e também quer abraçar. Além de sugerir modos de abordagem analítica das coisas, os sociólogos sugerem também a silhueta dessas tais coisas a serem analisadas pela abordagem proposta: construímos maneiras de ver o mundo e um mundo a ser visto por aquela maneira. O pesquisador inventa a chave e a fechadura, mas se esquece desse segundo feito e se deleita em ter burilado a chave ideal para aquela fechadura “natural”. Os cientistas sociais estão muito acostumados com a ideia de que existem várias “visões de mundo”, mas ainda não abriram mão da certeza de que existe um mundo só. Se o que temos são diversas “visões de mundo” de um mesmo mundo, então se deve admitir que apenas um desses pontos de vista está correto e que aos outros só é reconhecida a existência se eles se admitirem como equivocados. Quando afirmamos a existência de uma

pluralidade de narrativas analíticas sem um simultâneo reconhecimento de que se tem uma respectiva pluralidade de substâncias analisadas por aquelas narrativas, tudo o que conseguimos foi criar uma ferramenta de validação da nossa perspectiva. O maior feito dessa escola foi instaurar um relativismo epistemológico desfalcado de um relativismo ontológico e, assim, criar a engrenagem que se admite relativa ao mesmo tempo em que forja a universalidade do gabarito avaliativo que sempre a referenda, tornando-a igualmente absoluta. Em um cenário onde existem várias versões de um mesmo fato, o que se tem é uma falsa pluralidade, pois de nada adianta a multiplicidade das versões se a unicidade do fato se presta a encontrar a versão que lhe espelha com fidelidade e assim, altera seu estatuto existencial, transsubstanciando-a de versão em fato. De que adiantam leituras variáveis se há apenas um texto invariante que, invariavelmente, ratificará a variável que o ratifica? **[2]** O que era um ponto de vista sobre a coisa, acaba virando a própria coisa; a perspectiva, que era da ordem do juízo, passa para o plano da natureza. Como diz Marx a respeito da mágica fetichista da mercadoria:

Assim, a impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como uma excitação subjetiva do próprio nervo, mas como forma objetiva de uma coisa fora do olho. (MARX, 2008: 23)

Para os adeptos dessa corrente, de nada vale possuir a verdade se não existir o correspondente exército de equivocados. Temendo virar um rei sem reino, o pesquisador afirma que existem outras visões parciais como a sua, mas que há apenas um artefato universal a ser analisado por aquelas várias parcialidades e que, “coincidentemente”, é simétrica a sua “visão parcial”, que assim deixa de ser visão para se tornar espelho. Como dito anteriormente, não se pode acreditar que a natureza (ou o objeto) antecede o saber que versa sobre ela e que assim, tal natureza se encontrava em um estado de incompletude, aguardando o surgimento da narrativa que, ao estudá-la, completá-la-ia. Existe uma mútua afinidade entre o texto analítico e o objeto analisado em que ambos se constroem reciprocamente até que se nivelam no mesmo estatuto ontológico de narrativa. Construindo seu objeto, o saber não só constrói a si mesmo, como também constrói a necessidade que temos dele, estando essa necessidade longe de ser uma carência a-histórica. O que há de comum entre a proposta de verdade de um sociólogo e de outro é apenas que ambas são propostas de verdade, porém, *respectivas* propostas de verdade. Sua semelhança é que ocupam um mesmo patamar epistemológico em cada quadro de análise, mas de forma alguma possuem o mesmo contorno. Com isso não se quer aqui propor que os cientistas sociais admitam um tom menos universalista, mas apenas que não negligenciem o fato de que versam sobre universos contextualmente desenhados **[3]**, generalidades localmente concebidas **[4]**.

A impossibilidade de penetrar no esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, embora conste que estes são provisórios. (BORGES, 2007: 125)

Como sugerido na epígrafe desse artigo, para continuarmos com Borges **[5]**, cabe perguntarmos: se nem o conceito de universo é universalmente compartilhado, porque o seriam as narrativas com pretensão de verdade universal que se produzem sobre esse universo?

É possível suspeitar de que não haja universo no sentido orgânico, unificador, que tem essa ambiciosa palavra. Se houver, falta conjecturar sobre o seu propósito; falta conjecturar sobre as palavras, as definições, as etimologias, as sinonímias do secreto dicionário de Deus. (*idem.*)

Portanto, se quisermos que nossas verdades sejam universais é preciso ter em mente que existem outros universos, cada um com sua respectiva verdade governando-o. As subjetividades não gravitam em torno de uma mesa objetividade: para cada subjetividade há sua respectiva objetividade (Cf. Wagner 2010).

Indivíduos criados em sociedades diferentes comportam-se, em algumas ocasiões, como se vissem coisas diferentes. Se não fôssemos tentados a estabelecer uma relação biunívoca entre estímulo e sensação, poderíamos admitir que tais indivíduos realmente veem coisas diferentes. Note-se que dois grupos cujos membros têm sistematicamente sensações diferentes ao captar os mesmos estímulos vivem, *em certo sentido*, em mundos diferentes. (KUHN, 2011: 241).

E para além de cada proposição de verdade, não haveria uma que paira acima de todas à qual os sociólogos poderiam recorrer para descobrir, afinal, quem está certo? Acredito que não. Mais razoável seria crer que tal realidade natural, absoluta, eterna e anterior aos discursos que versam sobre a verdade seria antes uma narrativa instaurada pela busca por esse artefato virginal: para os fins desse artigo, o “mundo” mora na linguagem, mas também mora lá a sensação de que ele está fora dela. A pureza e o absolutismo dessa dita realidade já nasceram manchadas de história, ficção e contextualidade. A corrida, portanto, não é para saber quem está mais próximo desse ideal puro de verdade, mas sim para definir quem está mais apto a definir a silhueta dessa ideal: uma disputa em que o que está em jogo é quem ocupará a posição de juiz desse mesmo jogo que se disputa. Não se trata de convencer o árbitro, mas sim de arbitrar [6]. Além do mais, se estudamos a compreensão (ou seja, se nos debruçamos menos sobre as coisas do que sobre a forma com que estas são experimentadas), que relevância metodológica teria esse artefato que não foi tocado por nenhuma experiência? Sinceramente, eu não sei.

Como foi exaustivamente pontuado nesse artigo, acredita-se aqui que a sociologia é feita da mesma matéria que os objetos que estuda, que é um discurso que se debruça discursivamente sobre outros discursos [7]. Certamente, essa espiral eterna de metarreflexividade traz à superfície as dificuldades do exercício sociológico, mas talvez seja essa a condição necessária de sua sobrevivência. Optar por um positivismo nomológico pode ser mais cômodo, porém certamente mais vazio. No primeiro caso renunciamos ao estatuto de verdade universal do cosmos, mas garantimos nossa posição de narrativa autocompreensiva. No segundo, soberbamente afirmamos que abraçamos toda a realidade, mas com isso findamos por esquecer que, ao conter todo o real, acabamos por nos situarmos fora dele.

Mas se os sociólogos divergem tanto no que diz respeito à maneira de se estudar um objeto, bem como no que tange a constituição morfológica de tais objetos, como podem esses cientistas ainda poderem dialogar sem cair numa verdadeira Torre de Babel? Ou, dito de maneira ainda mais enfática, como a sociologia consegue se perpetuar no quadro das ciências com uma silhueta tão monolítica e estabelecida? Essa tensa unidade das ciências sociais é possível porque, mesmo que tenhamos abdicado de instaurar consensos morfológicos, ainda nos

preocupamos com o equilíbrio formal do nosso diálogo. Acredito que a sociologia não caminhe rumo ao estabelecimento de verdades imutáveis e universalmente compartilhadas, mas sim nos trilhos de um crescente ajuste dos discursos para que se tenha um idioma possível, ainda que cortado por diferentes sotaques. As propostas analíticas de cada sociólogo podem não trazer grandes afinidades substanciais, mas certamente evidenciam aproximações posicionais: o “Fato Social” durkheimiano, o “Campo” de Bourdieu ou o “Sistema” de Parsons podem ser ontologicamente diferentes, mas analiticamente simétricos. Tais noções apresentam diferentes constituições morfológicas, mas possuem a mesma importância relativa e ocupam a mesma posição analítica nos respectivos modelos compreensivos de cada um desses autores. Dito de forma mais exemplificada: é claro que as definições dos conceitos de Fato Social, Campo e Sistema são totalmente diferentes, mas não seria incorreto dizer que o conceito de Fato Social está para os demais conceitos durkheimianos assim como o de Campo está para as outras definições de Bourdieu da mesma forma que a ideia de Sistema se apresenta para o restante das categorias de Parsons. Na ausência de um gabarito de certeza (que necessariamente não pode ter sido forjado por cientista nenhum) que situe cada sociólogo mais próximo ou mais distante dessa pauta normativa, os pesquisadores se esforçam por construir certas simetrias posicionais em seus respectivos paradigmas reflexivos para que atinjam uma equidistância entre si e possam se entender [8].

Essa simetria posicional das categorias analíticas que permite que os sociólogos dialoguem mesmo quando propõem mundos e modos de abordar o mundo tão diversos é auxiliada, em grande parte, por aquela noção de verdade compreendida como uma eterna meta futura, que se promete sem nunca se cumprir, constituindo-se mais como desejo ou pretensão do que como presença. Porém, e aqui é necessário que se pontue isso, não podemos acreditar que exista uma anterioridade lógica ou cronológica dessa verdade futura em relação aos arranjos discursivos simétricos que desejam abarcá-la. Voltar à metáfora do idioma e seus sotaques (ORTIZ, 2008) é relevante para que se entenda esse modelo: seria incorreto afirmar que o idioma antecede seus sotaques, ou conceber que esses sejam meras variações dessa linguagem primitiva e matricial. É a diversidade dos sotaques que cria a necessidade de que estes se arranjam de maneira equidistante, forjando um eixo comum a todos eles para que assim, possam se entender enquanto uma mesma língua. A língua (pura e unitariamente concebida), essa espinha dorsal que atravessa os sotaques, é desenhada pelas intersecções que resultam de seu alinhamento. Aquilo que pode parecer o fio condutor linguístico que arregimenta todos os sotaques é, na verdade, o resultado do entrecruzamento desses sotaques que desejam se fazer entender entre si enquanto idioma. Da mesma forma, essa visão monolítica de verdade científica que se pretende abarcar é um produto das interfaces dos diversos arranjos compreensivos de cada pesquisador. Se a silhueta continuada do idioma é forjada pela sobreposição de rupturas dos sotaques, a verdade sociológica que escapa a todos os sociólogos nada mais é que o amálgama de todos os seus textos: o que parecia não pertencer a nenhum dos pesquisadores foi rascunhado por cada um deles. A verdade puramente concebida e eternamente buscada se apresenta como a junção das várias buscas realizadas para alcançá-la. O vetor da corrida define a localização do ponto de chegada, que por sua vez orienta a direção desse mesmo vetor. A

relação entre verdade e busca da verdade deve ser reflexivamente rascunhada, recursivamente concebida, uma vez que a unicidade do puro é um hibridismo mantido pela sobreposição de pluralidades.

Prosseguindo com a analogia: existem muitas maneiras de se falar português, nenhuma delas é “certa” ou “errada”, mas cada uma delas é enviesada, contextual e parcial. Cada maneira dessas é característica da região em que é falada, representando assim uma parte específica do Brasil; e nenhuma delas consegue, metonimicamente, representar por si só o país inteiro. Dizer isso não é afirmar que seja impossível se chegar a um português “objetivo”, universal e que, desnudado das marcas da contextualidade, represente o Brasil como um todo. Esse empreendimento pode até ser viável, mas não se pode achar que ele será atingido na busca por um português desenraizado que paire acima dos “portugueses” específicos, ou seja, um português *sem sotaque*. Pelo contrário: o português objetivo que espelhe a totalidade Brasil será alcançado quando se sobrepuerem todos os sotaques, fazendo com que a sucessão dessas heterogeneidades construa um contínuo liame homogêneo. Assim, a língua universal depende de cada uma das propostas particulares de língua, mas não é uma maximização fiel de nenhuma delas. Nenhum sotaque pode se dizer a miniatura perfeita do idioma geral, mas também não há um sotaque sequer que não tenha contribuído para o desenho dessa grande unidade linguística. De igual maneira, a verdade científica geral e objetiva não pode ser imaginada como um corpo que flutua sobre as muitas sugestões de verdade, mas antes como o retrato compósito (BATESON, 2008) formado pela sobreposição dessas sugestões.

Assim como não existe uma língua asséptica desnudada de seus sotaques (um português *verdadeiro*, por exemplo), também a verdade científica universal e imaculada que paira acima da narrativa de cada pesquisador é uma miragem sustentada justamente pela interface das narrativas de cada um deles.

A solução final do problema apresenta-se, então, de tal forma que somente após a justaposição dos diferentes modos de conhecimentos e de suas respectivas epistemologias é que se pode elaborar uma epistemologia mais fundamental e inclusiva. (MANNHEIM, 1972: 312).

“O problema consiste não em tentar esconder estas perspectivas ou em se desculpar por elas, mas em formular a questão de como, dadas tais perspectivas, o conhecimento e a objetividade são ainda possíveis. Não é uma fonte de erro que, na figura visual de um objeto no espaço, somente possamos, pela natureza da situação, obter uma visão perspectiva. O problema não é o de como poderíamos chegar a uma figura não-perspectiva, mas o de como, pela justaposição dos vários pontos de vista, se pode reconhecer cada perspectiva como tal, atingindo-se, dessa forma, um novo nível de objetividade. Chegamos, assim, ao ponto em que se deve substituir o falso ideal de um ponto de vista desvinculado e impessoal pelo ideal de um ponto de vista essencialmente humano situado dentro dos limites de uma perspectiva humana, em constante esforço por se alargar.” (*Idem.*: 316 - 317).

“A ordem não precede as práticas e, por conseguinte, não pode servir como medida externa de sua validade. Cada qual dos muitos modelos de ordem só faz sentido em termos das práticas que os validam. Em cada caso, a validação introduz critérios que são desenvolvidos no interior de uma

tradição particular; eles são sustentados pelos hábitos e crenças de uma ‘comunidade de significados’ e não admitem outros testes de legitimidade.” (BAUMAN, 2010: 19).

Se o ente metafísico que parece sobrevoar os nossos textos só tem essa feição justamente porque é uma encruzilhada discursiva desses próprios textos, então não se pode abraçar a verdade, já que toda proposição acerca dela (por partir de seu interior e constituí-la) nunca deixa de ser uma alteração de sua silhueta: querer abarcar um real que nos abarca – ainda que pareça estar acima de nós – é como querer se antecipar à própria sombra.

### Conclusão: mimese e poiese

No longo e talvez infinito percurso para virar um sociólogo pleno, o jovem pesquisador se depara com uma bifurcação. De um lado, temos o acesso a esse pretense mundo real, a possibilidade de que se deite as palavras sobre o solo maciço da verdade; do outro a autorreflexão, a metalinguagem que faz a sociologia esquivar-se desse investimento direto para fora de suas muralhas de sentido para que possa voltar-se sobre si mesma, assentando seus enunciados sobre a superfície semântica que os enunciou. Em outras palavras, trata-se de uma opção entre o positivismo e a autocompreensão. Para muitos, essa díade pode se conformar enquanto uma escolha – dito de maneira respectiva – entre o realismo concreto e o isolamento autorreferente. Mas, se estivermos corretos no percurso que aqui desenvolvemos, então as narrativas só fazem sentido à luz delas próprias, dialogando entre si na medida em que fazem interseccionar suas simetrias posicionais, e não porque se veem iluminadas por um imutável e eterno sentido que paira acima delas todas: cada sentido existe dentro das fronteiras simbólicas de seu respectivo círculo linguístico, fronteiras essas que se sobrepõem, possibilitando a conversação; mas fora dessas fronteiras e para além de suas interpenetrações que se projetam em horizontes de verdade não se pode contar com um sentido absoluto que a todos abarca. Há quem acredite que exista um plano retangular de rígidas arestas e sólidos ângulos ortogonais. Para esses, as paredes do plano contêm círculos linguísticos simetricamente enfileirados e separados de maneira equidistante. Acreditam que esses círculos são moradas autocontidas, contextuais, localizados onde habitam os homens de pensamento limitado e temático. Mas, aqueles que têm essa crença têm também a certeza de que não habitam círculo nenhum; acreditam eles que moram no plano retangular estrutural e generalizado que sustenta todos os círculos e que de lá eles circulam entre as respectivas redomas de sentido, contemplando-as de fora, de uma perspectiva global e desenraizada. Mas nós preferimos acreditar que esse plano não existe, que tudo o que há são os círculos semânticos interseccionados com seus diâmetros variados sempre variando sem deixar brecha para o surgimento desse solo comum, sem permitir frestas aonde venha se inscrever a estrutura desterritorializada universal. Se os círculos dialogam não é porque se deixam sustentar por um constructo generalizado que não pertence a domínio nenhum, mas porque se sobrepõem, fazendo de suas interfaces o ambiente de conversação possível. Para esse texto, não há estrutura generalizada, só intersecção. Dito de maneira definitiva, (de um ponto de vista da relevância sociológica) fora das esferas compreensivas, não há nada [9]. Dessa forma, recusar o oblíquo movimento metalinguístico de se dobrar sobre si mesmo para que se se projete de maneira direta para fora de seu perímetro

nos rumos desse inexistente real absoluto nada mais é que abandonar a certeza e a solidez da autocompreensão para que se abrace a promessa de uma falsa “realidade”, literalmente, sem sentido. Para que sair do círculo para o plano se, do lado de fora, não há plano, mas apenas outros círculos se cortando, alargando suas arestas através da pulsação de seus diâmetros? E mesmo que plano houvesse, para que tentar reproduzir figurativamente suas imagens externas, se poderíamos produzir as nossas interiores? Ambicionar reproduzir essa pretensa realidade exterior em detrimento de se se debruçar sobre a própria natureza é preferir a representação em detrimento da criação. Ou seja, abdicamos de instaurar o nosso texto para apenas repetirmos um que, sem nem sequer sabermos se existe, soberbamente acreditamos que poderíamos conter. Nessa encruzilhada os caminhos que se cruzam são o da produção e o da reprodução. Dessa maneira, para o argumento aqui desenvolvido, percebe-se que é na natureza autorreflexiva e metalinguística das ciências sociais que repousa seu potencial criador, produtor; por outro lado, abdicar dessa virada reflexiva sobre si mesmo, é escolher a repetição do nada, optar por ser o eco de uma inexistente voz originária. Não devemos querer reproduzir no interior do perímetro do nosso círculo linguístico os sentidos externos do inexistente plano generalizado; considero mais instigante que instauremos nossos próprios sentidos dentro dos domínios de nosso locus de significado e tentemos alargar seu diâmetro. Sendo assim, aquela bifurcação que obriga o sociólogo a escolher entre o positivismo e a autocompreensão não é, como acreditam muitos, uma dúvida entre o “realismo concreto” e o “isolamento autorreferente”, mas entre a reprodução do nada e a produção de sentido, a expressão e a criação, a citação e a fala ou, dito de forma ainda mais direta, entre a *mimese* e a *poièse* [10].

Abraçar a repetição em detrimento da criação é defender que o exercício sociológico se presta a depurar, enxugar os símbolos até que se chegue ao artefato puro e eterno a ser reproduzido. Sendo assim, caberia ao pesquisador apagar o sentido, dissipar a linguagem para que se acesse esse pretense real que deve ser copiado. Porém, ao afirmar que o ofício sociológico é mais criador que figurativamente mimético, defende-se que cabe ao sociólogo instaurar sentido, polissemizar, sobrepor texto a textos já sobrepostos sobre outros. Mais do que escrever uma narrativa sobre um artefato, escrevemos narrativas sobre narrativas escritas. Se aqui estivermos corretos, o gesto sociológico não é o de economizar até que se chegue à sensata obviedade da ontologia monolítica, mas ser excessivo, exagerar para que se atinja a variedade fluida dos sentidos polifônicos. A pedra de toque dessa ciência não é varrer a folhagem simbólica que recobre um mundo pré-existente para saber como ele “de fato é”, mas derramar outro mundo em cima deste. A linguagem e as narrativas não são uma neblina que turva nossa visão do mundo, mas a parte do mundo que nos interessa; e nos interessa não enquanto produto final de nosso ofício, mas como matéria-prima de nossos esforços. Se os círculos não vivem sob a ditadura do “realismo” do plano, mas sim sob suas próprias leis simbólicas, então se deve acabar com essa herança. Criar, e não repetir. Não se trata de fazer uma “sociologia realista”, mas de “sociologizar o real”.

Transbordar as próprias fronteiras, fazer sangrar com o jorro do nosso discurso as muralhas da barragem que represa nosso ofício, é um objetivo extremamente legítimo e que invade o espírito do profissional sério de qualquer área. A questão sugerida por esse ensaio foi a

de como fazer isso. Não se quis aqui pregar uma estéril modéstia que nos amarra a um conformismo paralisante, muito pelo contrário: o texto teve por objetivo, justamente, explorar as potencialidades da sociologia, jogando luz sobre tudo o que podemos ser. Mas, se o que se quer é ir além, faz-se necessário que não se confunda a linearidade do percurso com seu alcance: muitas vezes, a linha reta em que caminhamos cada vez mais rápido nos conduz apenas ao nada, e o caminho oblíquo e que, em alguns momentos, parece nos arrastar para a direção contrária, pode ser aquele que nos leva sempre mais longe. Aumentar a capacidade da própria disciplina é algo muito positivo, mas só o é se as novas conquistas não vierem acompanhadas de uma renúncia do que já se possui. Se isto for correto, não se pode chamar de progresso científico a adoção de um pretense realismo representativo que obriga o necessário abandono da autorreflexão criadora. Não há porque negligenciar a solidez autocompreensiva em nome da incerteza do que se encontra “do lado de lá”. Se o que temos, em última instância, são círculos de linguagens possíveis, cruzar o contorno desses círculos é ir aonde a língua não vai, atirar-se no vácuo em que o som não se propaga. Para que se conquistem novos domínios sem que percamos aquele que já é nosso, talvez o melhor caminho não seja a colonização de outros territórios, mas o aumento do alcance de nossa visão: já que não podemos conter o horizonte, vamos ampliá-lo. Talvez, na luta simbólica pelo avanço científico, as verdadeiras conquistas não sejam geográficas, mas visuais. A meta não é ter o real nas mãos (pois isso significa nos posicionarmos fora dele), mas projetarmos sempre mais longe nossos horizontes de verdade. Não se trata de avançarmos nossos limites, mas de afastá-los sempre mais: se ao cruzarmos as fronteiras que conformam nosso círculo linguístico nos conduzimos para o lado de fora onde não há nada, então, ao invés de saltarmos esses muros simbólicos, o que devemos fazer é empurrá-los para mais longe.

Como se disse, nós podemos até morar em um mundo de verdades universais e absolutas, mas não podemos perder de vista que estas são universalidades localmente forjadas, absolutismos relativamente construídos e que existem outros mundos com suas respectivas generalizações. As verdades não se propagam porque aumentam de tamanho, constringendo outras verdades, o que aumenta é o solo onde essas verdades se assentam e, da mesma maneira, o que recua é também o chão onde as outras verdades fincavam suas bandeiras. No campo das disputas científicas, o esforço não é o de hipertrofiar os enunciados, mas de ladrilhar o solo para que os enunciados possam circular. A abrangência de um idioma é medida do número de bocas que o falam. Uma língua não “fica maior” porque agrega neologismos ou porque seus verbos ganham novas conjugações, mas sim porque mais diálogos são estabelecidos nela. Sem falantes não existe linguagem. No universo das verdades científicas o que se dá é o mesmo: deve-se criar o trilho por onde irá deslizar a sua verdade. O que deve crescer é o chão onde os enunciados pisam, e não a silhueta desses enunciados. Como se sabe, os homens não podem caminhar sobre as águas, mas conseguem andar em terra firme com maestria. Sendo assim, quando precisa atravessar um rio, ao invés de arriscar pisar na água, o homem constrói uma ponte para poder chegar ao outro lado. Seria um equívoco supor que, por cruzar pontes sobre rios, os homens podem andar sobre as águas. O que se fez foi criar chão no rio e não aprender a andar nele. Não se aumentou a variedade das superfícies sobre as quais podemos circular, o que ocorreu foi o

aumento da área daquela única superfície em que andamos. Nós só sabemos andar na terra como sempre, a diferença é que, com a ponte, existe mais terra do que antes e agora temos mais espaço para nos deslocar. Caminhar sobre a água tornaria o humano mais poderoso, mas menos humano. Construir pontes não parece tão excitante, mas potencializa nossa natureza sem que precisemos abandoná-la. Além disso, andar sobre o rio é admitir que ele é um obstáculo incontornável, já erigir uma ponte para atravessá-lo é dominá-lo sem se trair. Esse artigo quis ser um convite à construção de pontes: é bom que nós circulemos numa área cada vez maior, mas sem nunca esquecermos que é no nosso velho território que estamos pisando. Façamos com que nosso discurso se generalize sem que ele nunca abandone seu traço específico. Transformemos as coisas no nosso texto ao invés do nosso texto nas coisas. É necessário abandonar o ideal fáustico de se tornar um homem eterno, universal e desterritorializado que invade todos os territórios para que possamos nos enraizar em nosso território, não para nos encerrarmos dentro dele, mas para que ele se espraie. É importante que o pesquisador saiba o que é próprio à sua disciplina para que esse traço diferencial possa se desenvolver e ser amplamente reconhecido como tal.

Todo argumento que esboça uma tentativa de relativismo se vê na obrigação de encontrar um ponto arquimediano suspenso de onde possa tecer seus enunciados relativos de forma absoluta (ou denunciar as parcialidades de maneira imparcial), sem mergulhar no velho problema lógico da autorrefutação. Foi isso o que tentei rascunhar no parágrafo anterior: depois de tanto se criticar o desenraizamento e o universalismo, não poderia eu deixar de pontuar “de onde” estou falando. Aqui também se quis construir um ponto arquimediano, só que ele não está “acima”, mas *dentro*: nesse ensaio o que se sugeriu foi um retorno à linguagem, não com o objetivo de se manter trancado em seu interior, mas para de lá de dentro de seus muros podermos lutar para que eles se afastem cada vez mais e nosso discurso se alastre. Como se falou: não se trata de saltar fronteiras, mas de empurrá-las a partir de dentro. O lugar primordial de enunciação é, justamente, o interior do enunciado: o *locus* discursivo não antecede o discurso propriamente dito; eles não são sucessivos, mas simultâneos. “De onde” se fala e “o que se fala” são instâncias que se confundem: círculos concêntricos e não pontos apartados.

Criação ao invés de espelhamento. Sabemos que essa distinção é mais analítica do que empírica uma vez que as duas instâncias não são tão apartadas assim: toda feitura tem um pouco de repetição, assim como qualquer reprodutibilidade propõe algum ineditismo. Mas, próximos ou distantes, uma vez que os pares dessa díade compõem a gramática das ciências sociais, o que quisemos aqui foi dar a seguinte sugestão: que a facilidade de duplicar um mundo antigo não nos faça abdicar da complexidade que é erigir um mundo novo. 🌀

## NOTAS

\*Pedro Martins de Menezes atualmente é estudante de mestrado do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (PGSOL/UnB). Quando enviou o artigo estava no décimo período do curso de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Realiza pesquisas na área da

sociologia da cultura, com interesse em mercado de bens simbólicos, indústria cultural e world music. E-mail: [pedromenezes89@gmail.com](mailto:pedromenezes89@gmail.com)

**[1]** “A partir do momento em que observamos o mundo social, introduzimos em nossa percepção um viés que se deve ao fato de que, para falar do mundo social, para estudá-lo a fim de falar sobre ele, etc., é preciso se retirar dele. O que se pode chamar de viés teoricista ou intelectualista consiste em esquecer de inscrever, na teoria que se faz do mundo social, o fato de ela ser produto de um olhar teórico. Para fazer uma ciência adequada do mundo social é preciso, ao mesmo tempo, produzir uma teoria (construir modelos, etc.) e introduzir na teoria final uma teoria da distância entre a teoria e a prática.” (BOURDIEU, 1990: 115).

**[2]** A referência clara aqui é o Perspectivismo de Viveiros de Castro e sua noção de “multinaturalismo” como um acréscimo ao já canonizado “multiculturalismo”: não se tem apenas uma infinidade de narrativas culturais sobre uma mesma natureza, mas também uma pluralidade de respectivas naturezas analisadas por cada uma daquelas culturas. Se o multiculturalismo defende uma unidade de corpos em favor de uma multiplicidade de espíritos; o multinaturalismo age no sentido contrário, advogando um monismo espiritual que permanece velado sob a pluralidade dos corpos, que assim funcionam como “roupas” variadas do espírito unívoco. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

**[3]** É sobre essa mesma problemática que versa Bauman ao insistir no caráter legislador do intérprete, salientando que a interpretação não é uma opção à legislação, mas uma responsabilidade quanto aos limites e à contextualidade desse exercício:

“Eles [os intérpretes] mantêm aqui sua autoridade metaprofissional, legislando sobre as regras de procedimento que possibilitam arbitrar controvérsias de opinião e fazer afirmações de vocação vinculante. A dificuldade nova, contudo, é como estabelecer as fronteiras de tal comunidade de modo que sirvam como território de práticas legislativas.” (BAUMANN, 2010: 20).

**[4]** O próprio enunciado de que se deve “acreditar na existência da verdade” já é em si bastante contraditório; uma vez que a verdade – absolutamente concebida – não pode carecer de crença para existir, ela se impõe aos juízos de maneira concreta. Se é necessário que acreditemos nela para que seja verdade, trata-se apenas de uma crença generalizadamente compartilhada enquanto verdade, e não esta propriamente dita.

**[5]** A título de curiosidade: as passagens de Borges contidas nesse texto foram retiradas do ensaio “O Idioma Analítico de John Wilkins” que traz a referência à enciclopédia chinesa que tanto inspirou Foucault na escrita de “As Palavras e as Coisas”.

**[6]** “O universo social é o lugar de uma luta para saber o que é o mundo social. A universidade também é o lugar de uma luta para saber quem, no interior desse universo socialmente mandatário para dizer a verdade sobre o mundo social (e sobre o mundo físico), está realmente (ou particularmente) fundamentado para dizer a verdade. Essa luta opõe os sociólogos e os juristas, mas também opõe os juristas entre si e os sociólogos entre si. Intervir enquanto sociólogo significava evidentemente ser tentado a usar a ciência social para se colocar como árbitro ou juiz nessa luta, para distribuir erros e acertos. Em outros termos, o erro estruturalista, que consiste em dizer: ‘eu sei mais do que o indígena o que ele mesmo é’), esse erro era a tentação por excelência para alguém que, sendo sociólogo e, portanto, inscrito em um campo de luta pela verdade, adotava como projeto dizer a verdade desse mundo e dos pontos de vista opostos sobre esse mundo.” (BOURDIEU, 1990: 116).

**[7]** “Uma das coisas mais frequentemente esquecidas é que qualquer pessoa que fale sobre o mundo social deve contar com o fato de que no mundo social fala-se do mundo social, e para ter a última palavra sobre esse mundo; que o mundo social é o lugar de uma luta pela verdade sobre o mundo social.” (*Idem.*).

**[8]** Fazendo referência mais uma vez a Viveiros de Castro: o que se tem aqui é mais uma “geometria das relações” que uma “física das substâncias”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011: 291).

**[9]** “Não há critério para avaliar práticas locais que estejam situados fora das tradições, fora das ‘localidades’. Sistemas de conhecimento só podem ser avaliados a partir ‘do interlocutor’ de suas respectivas tradições.” (BAUMANN, 2010: 19).

**[10]** Vê-se repetido aqui o mesmo binômio teatro/usina, abordado em “O Anti-Édipo”: para os autores, a psicanálise trata o inconsciente como sendo o teatro figurativo que tem por função apenas reproduzir, imitar as formas “pai-mãe-eu” do triângulo edipiano. Mas, para a proposta

esquizo-analítica que sugerem, o inconsciente é usina, não cabendo a ela copiar nenhum paradigma que lhe seja exterior, mas sim criar suas próprias formas dentro dele mesmo. (DELEUZE, GUATTARI, 2010).

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006
- BAUMANN, Zygmunt. **Legisladores e Intérpretes**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BATESON, Gregory. **Naven**. São Paulo: Edusp, 2008.
- BLOOR, David. **Conhecimento e Imaginário Social**. São Paulo: Unesp, 2009.
- BORGES, Jorge Luis. **Outras inquisições**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I**. São Paulo: 34, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008.
- ORTIZ, Renato. **A Diversidade dos Sotaques: o inglês e as ciências sociais**. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. **Mana**. V. 8 N.1 p. 113 – 148, Abril. 2002. Quadrimestral. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext). Acesso em 29/06/2012.
- \_\_\_\_\_. A Imanência do Inimigo. In: **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac&Naify, 2011.
- WAGNER, Roy. **A invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac&Naify, 2010.

Recebido em 1º de julho de 2012

Aprovado em 20 de junho de 2014

# ENTRE LUZES E PENUMBRAS: UMA ETNOGRAFIA EM “CINEMÕES” [1]

BETWEEN LIGHTS AND SHADOWS: AN ETHNOGRAPHY AT “CINEMÕES” [1]

*Matheus França\**

**Cite este artigo:** FRANÇA, Matheus Gonçalves. Entre luzes e penumbras: Uma etnografia em “cinemões” [1]. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 27-43, dezembro. 2014. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 31 de dezembro. 2014.

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo apresentar uma discussão sobre cinemas pornôis localizados na cidade de Goiânia, Goiás e frequentados por sujeitos que procuram por sexo com outros homens, enfocando os processos de constituição de identidades, corporalidades e subjetividades entre eles. A partir do método etnográfico, trago elementos empíricos para adensar tais discussões, a fim de indagar sobre os efeitos da existência desses estabelecimentos no que tange à produção de categorias identitárias e classificatórias relacionadas às homossexualidades, levando em consideração as dinâmicas e efeitos da segmentação do mercado de lazer e sociabilidade para esse público na cidade.

**Palavras-chave:** cinemas pornôis, mercado, sexualidades.

**Abstract:** This article introduces an ethnographic discussion of porn cinemas in the city of Goiânia, Brazil, attended by men seeking sex with other men, focusing on the processes of identity construction, corporeality and subjectivity among them. I bring empirical elements in order to inquire about the role of such sites in the production of identities and classificatory categories related to homosexualities, as a way to address the dynamics and effects a the segmented leisure and sociability market for that audience in the city.

**Keywords:** porn cines, market, sexualities.

## Uma etnografia entre luzes e penumbras

Parado no portão de ferro, olhei direto para o sol. Meu truque antigo: o “em-volta” tão claro que virava seu oposto e se tornava escuro, e enchendo-se de sombras e reflexos que se uniam aos poucos, organizando-se em forma de objetos ou apenas dançando soltos no espaço à minha frente, sem formar coisa alguma. Eram esses os que me interessavam, os que dançavam vadios no ar, sem fazer parte das nuvens, das árvores nem das casas. Eu não sabia para onde iriam, depois que meus olhos novamente acostumados à luz colocavam cada coisa em seu lugar, assim: casa – paredes, janelas e portas; árvores – tronco, galhos e folhas; nuvens – fiapos estirados ou embolados, vezenquando brancos, vezenquando coloridos. Cada coisa era cada coisa e inteira, na

união de todas as suas infinitas partes. Mas e as sombras e os reflexos, esses que não se integravam em forma alguma, onde ficavam guardados? (ABREU, 2006, p. 27-28)

*“Ao entrar pela catraca, me deparei com uma espécie de saguão. À minha esquerda havia uma geladeira com bebidas como cerveja e refrigerante (e o preço estava acima do preço de mercado), mais à frente um bebedouro e de frente pra ele a entrada da sala de cinema. Achei interessante o fato de o cinema ser bem mais alto do que parece quando olhamos de fora. As paredes são grandes e com algumas rachaduras, e mais ao fundo do saguão há uma escada dando acesso a um segundo andar da sala de cinema.*

*Entrei na sala, e então senti o primeiro choque: eu não conseguia enxergar absolutamente nada, a não ser a enorme tela que passava uma cena de sexo entre duas mulheres e um homem. Num primeiro momento, imagino que por uns dois minutos, fiquei parado exatamente ao lado da cortina preta que dá entrada à sala de cinema, afinal eu literalmente não sabia onde eu estava pisando; fiquei com medo de andar e esbarrar em algum objeto, parede ou pessoa que estivesse no caminho. Aos poucos minha visão foi se acostumando com o ambiente, e só então eu percebi que eu não estava sozinho no local – o silêncio reinava, à exceção dos gritos e/ou gemidos que vinham do filme, e como eu antes também não enxergava, não conseguia perceber a presença de outras pessoas ali. Alguns homens estavam sentados assistindo ao filme, e alguns outros estavam parados na parede do lado esquerdo das poltronas. À medida que fui me ambientando, comecei a perder o medo de andar pelo local. Percebi que atrás das poltronas havia uma espécie de divisória que dava forma a uma “sala aberta”. Durante todo o tempo em que fiquei no cinema, percebi homens encostados na parede do fundo esperando alguma abordagem. Ali, mais ao fundo, foi onde eu julguei ser o dark room [2], mas não cheguei a ir até lá. Atrás dessa sala aberta havia um terceiro e último ambiente: uma pequena televisão que, no momento, estava passando um filme pornô gay. Cerca de 5 homens estavam sentados assistindo ao filme” (Diário de Campo, setembro de 2011).*

**E**ste foi o início do relato da minha primeira inserção em campo, em uma quente tarde de setembro de 2011, no Cine Santa Maria. Foi a primeira de várias incursões nos cinemas pornôs da cidade de Goiânia, objeto da minha primeira pesquisa de iniciação científica. À época, eu ainda não havia me atentado para o fato de estar iniciando um trabalho que ampliaria sobremaneira meus conhecimentos teóricos e práticos tanto em antropologia urbana e de gênero e sexualidade. E, principalmente, que aquele campo me ensinaria – e muito – não só a aprender a acostumar o olhar à penumbra e, logo depois, acostumá-lo novamente à silhueta das “casas, árvores e nuvens”, mas também adaptar meu olhar etnográfico, por meio do qual se ilumina realidades e passa-se a identificar a silhueta de “paredes, janelas e portas” existentes no âmbito das relações sociais e trocas simbólicas diversas.

O presente artigo tem como objetivo apresentar uma discussão sobre cinemas pornôs localizados na cidade de Goiânia/GO e frequentados por sujeitos que procuram por sexo com outros homens, enfocando os processos de constituição de identidades, corporalidades e subjetividades entre eles. A partir do método etnográfico, trago elementos empíricos para adensar tais discussões, a fim de indagar sobre os efeitos da existência desses estabelecimentos no que tange à produção de categorias identitárias e classificatórias relacionadas às

homossexualidades, levando em consideração as dinâmicas e efeitos da segmentação do mercado de lazer e sociabilidade para esse público na cidade. Para tanto, parto da ideia de que “os bens são neutros, seus usos são sociais; podem ser usados como cercas ou como pontes” (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2004). Nesse sentido, entendo os “cinemões” (categoria êmica para os cinemas pornô) [3] como instâncias de produção de sentidos, para além de uma visão utilitarista de mercado (SAHLINS, 1979), que produzem cercas ou pontes de inteligibilidade e de intercâmbio de sentidos entre frequentadores e empresários responsáveis pelos cinemas. Segundo Maria Filomena Gregori (2010),

Hoje não podemos estudar apenas aqueles universos institucionais de produção dos saberes próprios à consolidação da “sociedade burguesa” dos séculos XVIII e XIX, como foi inicialmente realizado por Foucault: clínicas, prisões, processos judiciais. Torna-se estratégico investigar as práticas que envolvem os erotismos, em meio a um universo que parece absolutamente central no mundo contemporâneo: o mercado. (GREGORI, 2010, pp. 77-78)

Assim, torna-se instigante pensar antropológicamente o mercado e suas diversas e possíveis intersecções com o campo de estudos sobre sexualidades. Parte da produção antropológica acerca das homossexualidades no Brasil leva em consideração tanto o surgimento dos movimentos sociais e a visibilização de seus questionamentos (MacRae, 1990), quanto os complexos processos de constituição de identidades a partir da re-constituição e atuação do movimento homossexual na década de 1990 (Facchini, 2005). Essa questão é retomada por Isadora Lins França (2006; 2007) que, para além da atuação política, leva em conta o surgimento de um mercado “GLS” (*gays*, lésbicas e simpatizantes) na cidade de São Paulo nos anos 1990 para pensar nos processos de constituição de identidades homossexuais. Existem, assim, pesquisas antropológicas realizadas no Brasil que tratam do surgimento, dos desdobramentos e dos efeitos do chamado mercado segmentado *GLS* em grandes centros urbanos, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Faço uso da sigla *GLS* porque a mesma tem cunho mercadológico, enquanto que *LGBT* (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) tem sido utilizada pelos movimentos sociais para se referirem a aspectos mais políticos. Não quero com isso dizer que tais dimensões – mercadológica e política – não estabeleçam cruzamentos e relações entre si, mas sim que o uso da sigla *GLS* ainda é (desde os anos 90) utilizada para estabelecimentos comerciais, inclusive entre minhas e meus interlocutoras/es.

Com relação a locais comerciais para sexo entre homens, campo que tem rendido boas problematizações a respeito de corpo, erotismo, sexualidade, subjetividades e masculinidades, é possível remeter a pesquisas realizadas em outras capitais brasileiras: sobre saunas *gays* (Paiva, 2009; Santos, 2007, 2012), cinemas pornô (Fábio et al, 2008; Terto Jr., 1989; Vale, 2000) e clubes de sexo masculinos (Braz, 2010). Durante o desenvolvimento do artigo trarei uma discussão mais detida de algumas das etnografias em cinemas pornô de outras cidades, bem como de um trabalho anteriormente realizado em um dos estabelecimentos em que trabalhei. Não é meu objetivo, no entanto, resenhar a bibliografia acima mencionada, mas antes destacar a

realização de estudos em outros contextos metropolitanos e apontar para a validade de estudos em outras cidades – minha intenção aqui é contribuir para o debate trazendo o caso goianiense.

Miriam Grossi (2004) aponta para a relevância de estudos sobre masculinidades diante de um contexto em que as mesmas estariam “em crise”, ou, nos termos que ela prefere utilizar, em “processos de mudança”, os quais homens e mulheres estariam enfrentando nas suas relações e constituições de processos identitários (GROSSI, 2004, p. 29). Osmundo Pinho (2005) aponta para a forte intersecção entre corpo, gênero, sexualidade e raça, no âmbito de estudos sobre masculinidades, a partir de etnografia realizada em Salvador/BA. Com efeito, estudos sobre masculinidades e homossexualidades são relevantes na medida em que problematizam tanto o gênero quanto a sexualidade enquanto marcadores sociais da diferença constantemente acionados nos mais diversos contextos da vida social contemporânea. Parto, portanto, de perspectivas teóricas que apontam tanto para a importância de se pensar na intersecção desses marcadores na produção de subjetividades (BRAH, 2006), quanto para a necessidade de pensar a diferença entre sujeitos enquanto categorias de análise (MOORE, 1996) a partir de um olhar teórico que quebra com a rigidez da dicotomia natureza *versus* cultura no que se refere ao gênero e à sexualidade (BUTLER, 2003). Nesse sentido, buscar compreender e interpretar significados por meio da relação entre estes marcadores e espaços conhecidos pela sua marginalidade, como cinemões e saunas, são estratégias de pesquisa antropológicamente instigantes.

O artigo divide-se em dois momentos. Primeiramente, realizarei uma breve discussão metodológica sobre a realização da pesquisa, na qual o uso de plataformas virtuais (aliado à observação dos estabelecimentos) foi a minha principal via de acesso aos interlocutores. Ademais, foi quando ficaram ainda mais evidentes as hierarquizações e dinâmicas de diferenciação que encontrei em campo. Num segundo momento, parto para a discussão central do artigo. Ao final, teço algumas considerações finais.

### **3. Quando o campo é também on-line – ou sobre a internet como instrumento de pesquisa**

Os cinemas pornôis, em sua grande maioria, são ambientes onde predominam o silêncio, o olhar e o toque. Além disso, nestes lugares se preza pela privacidade e pelo anonimato. Por isso, uma das minhas dificuldades, no início do trabalho de campo, foi justamente a de estabelecer um primeiro contato com meus possíveis informantes. Essa mesma dificuldade foi vivenciada por Braz (2010) em sua etnografia em clubes de sexo masculinos. Tendo essa preocupação em mente, decidi abrir, assim como ele, uma conta na conhecida rede de relacionamentos *Orkut* [4], por meio da qual se pode “montar um perfil (*profile*), encontrar velhos amigos ou fazer novos e criar ou participar dos mais diversos tipos de comunidades” (PARREIRAS, 2008, p. 07). Fiz, portanto, meu perfil, e por meio dele deixei informações sobre a pesquisa.

Publiquei a mensagem do perfil em todas as comunidades das quais passei a fazer parte. A intenção era justamente deixar claro qual meu objetivo ao entrar em contato com essas

peças e me por disponível, sobretudo por meio de contato eletrônico, para estabelecer diálogos. E tive resultados: dialoguei via MSN [5] com onze frequentadores, com os quais eu conversei pelo menos uma vez. Desses, cheguei a entrevistar presencialmente dois – outras entrevistas foram realizadas além dessas, por meio da técnica de entrevistas em bola-de-neve. Nem todos os meus contatos tinham grande frequência nos cinemões, contudo puderam me contar um pouco sobre experiências em outros espaços de sociabilidade e trocas eróticas, como saunas e, mesmo, locais de “pegação” (termo êmico que se refere geralmente à busca por sexo em locais públicos) não comerciais, como bosques e banheiros públicos.

É importante ressaltar que meu trabalho de campo não se resumia aos ambientes virtuais. E que, embora seja absolutamente pertinente a etnografia em tais locais, o uso da rede, no meu caso, foi muito mais instrumental – era uma via de acesso aos informantes, num contexto em que as dificuldades para conhecer colaboradores, pela própria dinâmica dos lugares de pesquisa, eram muitas. Cheguei a frequentar os cinemas, na tentativa de “ser visto” tanto pelas/os funcionárias/os quanto pelos frequentadores. Em certa altura do trabalho etnográfico, já era possível travar conversas com esses sujeitos na porta de um dos cinemas da cidade, uma vez que eles me conheciam tanto pelas idas aos estabelecimentos, quanto pelo perfil on-line. A partir dessas incursões em campo, entrevistei mais dois frequentadores, uma funcionária e o proprietário de um dos cinemas. Os outros empresários – e algumas/uns funcionárias/os, além de frequentadores – não aceitaram realizar entrevistas. Por diversas vezes, me disseram que ela [a entrevista] poderia ocorrer, mas que só teriam disponibilidade em outro dia – entretanto, todas as vezes em que marquei entrevistas, os mesmos não compareciam e/ou protelavam o momento. Nesse sentido, as próprias entrevistas ficaram na “penumbra”, a propósito do título do artigo. Entretanto, meu campo não deixou de ter “luzes”, uma vez que estes sujeitos me concederam valiosas informações a partir de conversas informais.

Acredito que seja relevante, no sentido de problematizar a presença do pesquisador em campo, mencionar também as várias “investidas” de alguns informantes. Não foram poucas as vezes em que fui “olhado”, “notado”, “percebido” pelos frequentadores, tanto dentro dos cinemas como nas comunidades e em conversas no MSN. Nessas, havia diálogos como esse:

Interlocutor: Vc curte homem peludo?

Pesquisador: Não muito... porquê?

Interlocutor: Ah, tá. É porque sou. Então falou, “fera”. Se eu não te interessa, então você também não me interessa. Valeu. Te excluindo.

Pesquisador: Ok então... mas muito obrigado por me ajudar!

Interlocutor: Não ajudei em nada.

Pesquisador: Ajudou sim! É importante pra mim saber a opinião das pessoas sobre os cinemas...

Interlocutor: E por que não curte macho peludo? Me explica. Macho que é macho tem que ter pelos. Aff. (Conversa via MSN – outubro de 2011).

De fato, era impossível evitar as “cantadas” emitidas pelos informantes. E ainda que eu tentasse voltar o foco da conversa para o tema da pesquisa, em algumas situações isso se tornava uma tarefa muito difícil. Especialmente nos momentos em que perguntavam sobre a minha sexualidade e eu respondia que era *gay*. Nesses momentos, as investidas ficavam ainda mais intensas, ainda que eu falasse que um dos procedimentos éticos e metodológicos que eu adotava era justamente o de não estabelecer relações sexuais em campo. Braz (2008) tomou essa dinâmica de cantadas, flertes e avaliação do *avatar* como questão de pesquisa e concluiu que é válido pensar que receber as “cantadas” faz parte do fazer etnográfico em alguns contextos de pesquisa, uma vez que o pesquisador está inserido física e corporalmente no campo, o que faz com que participe dele em diversos sentidos. Mesmo que não tenha a intenção de praticar sexo efetivamente, como foi meu caso. Talvez, então, elas possam ser uma boa possibilidade de começar a pensar nos marcadores sociais de diferença que produzem sujeitos e corpos mais ou menos desejáveis, já que o corpo do pesquisador, nesse caso, é constantemente avaliado pelas mesmas convenções que constroem a inteligibilidade dos corpos dos frequentadores. Segundo Braz (2008), “não se trata aqui de jogar fora a possibilidade do distanciamento, nem de ‘virar nativo’. Mas de levar em conta o quanto a realidade estudada pode ser incorporada não só nos sujeitos da pesquisa, mas também na/o pesquisadora/o.

#### 4. Falando em cinemões...

O trabalho de campo etnográfico que deu origem a este artigo foi realizado entre os meses de setembro de 2011 a maio de 2012. Durante a pesquisa, foi dada maior atenção a dois cinemas em especial: o Cine Santa Maria e o Cine Astor, uma vez que estes são os cinemões *gays* da cidade segundo grande parte dos frequentadores com os quais tive contato. Isso porque os sujeitos desses cinemas costumam fazer pegação e também porque são os únicos que exibem filmes “*gays*”, além dos filmes pornô “heterossexuais”. Já no final da etnografia, mais precisamente na segunda semana do mês de maio, um terceiro cinemão, chamado CineMix, foi inaugurado, mesma época em que o Cine Astor encerrou suas atividades – embora tenha sido reaberto em agosto do mesmo ano. Infelizmente, não tive tempo de etnografar o CineMix, embora tenha ido na primeira semana de seu funcionamento e constatado que ele era bastante diferente em termos de estrutura: não era um antigo cinema de rua adaptado para veicular filmes pornográficos (como são o Santa Maria e o Cine Astor), mas sim uma casa que foi reformada para os mesmos fins. Por esse motivo, no CineMix não havia a estrutura de cadeiras expostas conforme os padrões de salas de cinema; o local onde se passava os filmes dava a impressão de ser a “sala de estar” da antiga casa. O que outrora teriam sido os quartos passaram a ser os *dark rooms* do cinemão. O outro ponto em comum entre os três cinemas pornô acima mencionados, além de serem considerados *gays*, é que todos se localizam no Centro da cidade de Goiânia [6]. No que se refere aos três outros cinemões da cidade, também localizados no Centro, exibem exclusivamente filmes heterossexuais, além de terem outras atrações como shows de *strip-tease* feminino e de sexo ao vivo, que indicam que o público frequentador, em

grande parte, esteja à procura de mulheres, e não homens. Ainda segundo meus interlocutores, estes cinemões seriam os heterossexuais.

Outro dado interessante que me permitiu fazer esse recorte foi um fórum de discussão na internet chamado *GP Guia* [7], de caráter nacional, que tem como objetivo a troca de experiências entre pessoas que contratam garotas de programa. Os foristas, como se auto-denominam os membros do fórum, após contratarem uma GP (sigla para “garota/o de programa”), relatam sua experiência, dando nota, fazendo comentários etc. Na parte destinada ao estado de Goiás, existem três tópicos exclusivos para cinemas pornô: um para o Cine Fênix, um para o Cine Liberty e outro para o Cine Apolo. Em todos os tópicos, os comentários somente falam sobre as acompanhantes desses três cinemas, sem mencionar, em momento algum, qualquer cena de pegação. Rogério [8], frequentador do Santa Maria e meu principal interlocutor, em conversa via MSN, disse-me em determinado momento que “não, ele [o Cine Fênix] é hetero, já o Santa Maria é de tudo” (Rogério, 45 anos). Obviamente que essas categorias são passíveis de crítica e necessitam de maior problematização. Até porque, a partir de um olhar etnográfico, é possível perceber que mesmo nos cinemas que não são considerados “*gays*” há trocas sexuais entre homens. Contudo, o que me interessa aqui, como antropólogo, é justamente tentar perceber quais elementos são acionados para a construção simbólica dessas distinções (BOURDIEU, 2007). Por exemplo, a presença de mulheres, ou de shows de sexo heterossexual, como elementos mobilizados pelos entrevistados para que determinados cinemas deixem de ser considerados *gays*. Isso mostra, talvez, como a constituição desses lugares passa pelo foco numa sociabilidade e em práticas eróticas exclusivamente masculinos. Em termos de gênero, é o feminino que deve ser extirpado desses espaços para que eles sejam considerados *gays* por seus frequentadores.

Portanto, o gênero é um marcador de diferença na constituição discursiva desses lugares – ou seja, espaços carregados de sentido. Muito embora haja certa ambivalência: a presença de travestis em um dos cinemas (o Santa Maria) não faz com que ele deixe de ser considerado *gay* – ou “de tudo”, como afirmou Rogério – pelos entrevistados. Neste caso, a categoria “mulher”, mais que ao sexo, refere-se ao gênero feminino. Conforme aponta Butler (2003), o “sexo” também é um dado construído a partir de reiterações performativas, culminando em uma ficção reguladora dos corpos. A tensão de gênero presente na dinâmica dos cinemões envolve, assim, alguma elasticidade na presença de figuras femininas nestes estabelecimentos: a interdição é parcial, e certas feminilidades são aceitas naqueles contextos, e inclusive desejadas, como é o caso das travestis no Santa Maria.

O Santa Maria é o cinema mais antigo de Goiânia, tendo sido inaugurado pouco depois da construção da cidade, em outubro de 1939. O Santa, como é chamado entre seus frequentadores mais assíduos, funcionou até 1994 como cinema convencional, tendo que fechar as portas devido ao impacto das salas de cinema dos *shopping centers* (KABRAL, 2009). Esse processo pode ser percebido em outros contextos metropolitanos, e foi detectado em algumas pesquisas sobre cinemões em outras cidades brasileiras, como é o caso do trabalho de Fábio *et al* (2008) na cidade de São Paulo e também pelo sociólogo Alexandre Vale (2000), que realizou

uma etnografia de um cinema em Fortaleza, o Cine Jangada, fechado também em função do advento das salas da rede de cinemas Severiano Ribeiro. Entretanto, diferentemente do Cine Jangada, que quando fechou suas portas já exibia filmes pornográficos, o Santa Maria, em 1996, reabriu as portas como cinemão e, desde então, exhibe exclusivamente filmes pornô. Importante destacar que a reabertura do Santa Maria como cinema pornô se dá em um momento de forte consolidação de um mercado GLS na cidade de Goiânia. Braz (2014) comenta que os primeiros bares e boates frequentados majoritariamente por uma clientela homossexual na capital goiana remonta às décadas de 70 e 80, entretanto foi a partir dos anos 90, juntamente da efervescência de movimentos sociais ligados à questão da diversidade sexual, que este mercado segmentado tomou forma. Tal fato teria ocorrido a partir da profusão de estabelecimentos como bares, boates, saunas e cinemas pornô nos anos 90 e 2000 voltados para este público especificamente (BRAZ, 2014).

Antes de passar pela catraca do Santa, ainda na bilheteria, estão expostos os filmes que serão exibidos no dia. São três cartazes em folha tamanho A4. Todos os três filmes anunciados mostram mulheres nuas ou seminuas. Embora os filmes projetados nesse cinemão incluam filmes com cenas de sexo entre homens, assim como sexo de homens com travestis, os filmes publicitados nos cartazes são todos heterossexuais. Ao passar pela catraca, vê-se um enorme saguão que, ao fundo, dá nos banheiros. À direita, há a entrada para o primeiro andar da sala de cinema. Ao lado dessa entrada, pode-se ver a escada que dá acesso ao segundo andar da sala de cinema. Ao entrar por ela, é possível ver a sala de cinema com a grande tela que exhibe os filmes pornográficos. Atrás dessa sala, há uma um pouco menor, com uma televisão de cerca de 32 polegadas na parede, que exhibe os filmes não heterossexuais. Entre as duas salas há um corredor escuro e uma sala que funciona como *dark room*. O valor da entrada, à época da finalização da pesquisa, era de R\$6,00 – bem abaixo das salas de cinema convencionais da cidade, que cobram entre R\$15,00 e R\$30,00 pelo valor inteiro da entrada. O diferencial do lugar é que é o único cinema que tem a presença das travestis.

O público é formado, na maioria dos casos, por homens com idade superior a 45 anos, com baixa renda, e que advêm de zonas mais afastadas do Centro – a localização próxima à Avenida Anhanguera (que corta a cidade no sentido leste-oeste), onde a passagem de ônibus custa a metade do preço dos demais que percorrem a cidade é um fator que colabora para estes movimentos. Entretanto, há também moradores do centro da cidade que lá frequentam já no final de tarde. As travestis também costumam vir de bairros mais periféricos, embora muitas delas estabeleçam residência no Centro, tendo em vista que muitas delas trabalham com prostituição (especialmente no Santa) e este bairro é um lugar onde há oportunidades de trabalho nesse sentido. Não há muita distinção de raça/cor, e meus interlocutores, ao serem questionados sobre isso, não me diziam muito claramente sobre como viam o público do cinema em termos desse marcador específico. Pude perceber também que não havia muita distinção no que tange à raça/cor no momento da escolha de parceiros sexuais. Entretanto, nas situações em que pude presenciar homens mais jovens (de cerca de 30 anos), de aspecto mais viril, e brancos,

era inevitável: imediatamente eles viravam alvo de olhares por parte de todos os senhores que ali se encontravam.

Já o Cine Astor é um antigo cinema do centro de Goiânia, que encerrou suas atividades como cinema convencional em 2006, também devido ao advento das salas de cinema de *shopping centers*. O antigo dono vendeu o cinema para a pessoa que então o tornou um cinema pornô no mesmo ano. Ele foi fechado durante a realização da minha pesquisa (em maio de 2012) – e reabriu logo após o encerramento da mesma (por volta de agosto de 2012), sob nova direção. Segundo o proprietário do Astor na época (em entrevista concedida para a pesquisa), que é dono também de alguns cinemões em São Paulo, o mesmo foi fechado porque ele quer concentrar seus lucros na capital paulista, uma vez que o Astor não vinha dando tanto lucro, e as despesas com funcionárias/os, conserto de equipamentos etc, eram altas.

O Astor possui duas salas de cinema, em dois andares. A sala de baixo exhibe filmes heterossexuais. A de cima, menor, com menos cadeiras e com um equipamento de vídeo de baixa qualidade, transmite os filmes *gays*. Entretanto, assim como no Santa Maria, os filmes anunciados em cartaz eram quase sempre somente os heterossexuais. Em ambos os cinemas os frequentadores fazem pegação independentemente dos filmes anunciados, à revelia do que é anunciado na fachada do estabelecimento. À direita dessa segunda sala há uma outra mais ou menos do mesmo tamanho, absolutamente vazia, apropriada pelos frequentadores como *dark room*. O valor da entrada, na época do fechamento, era de R\$7,00 (valor único).

O público costuma ser diferente do que frequenta o Santa: geralmente encontra-se pessoas mais jovens (entre cerca de 18 a 45 anos), homens de classe média ou baixa, muitos deles com ensino superior, enquanto outros completaram somente o ensino médio. No Astor, a presença de frequentadores no horário de almoço fica bem mais intensa, notadamente de funcionários das lojas vizinhas e de escritórios das redondezas – não raro se vê homens de terno e gravata entrando no Astor nesse horário. Assim como no Santa, a proximidade da Avenida Anhanguera é um fato que contribui para o aumento da frequência de sujeitos no cinema, uma vez que o acesso torna-se mais fácil para quem mora distante. Aqui, o público, além de mais jovem, é relativamente mais branco – em termos de raça/cor, há, assim como no Santa Maria, uma valorização da branquitude, embora corpos negros ganhem lugar de destaque por serem tidos como “mais viris”, como assinala Lucas (22 anos), frequentador do Cine Astor:

Pesquisador: E quais são os caras que mais chamam a atenção no cinemão?

Lucas: Os que fazem mais sucesso são os que aparecem de terno, né? Dá um ar de superioridade, de alguém que estudou, dá até uma excitação maior. E os negros também... né? Não preciso nem dizer o porquê [risos]!

Pesquisador: Por quê?

Lucas: Porque eles são mais machões, né? E todo mundo gosta de um cara assim, mais viril, mais macho.

Pesquisador: Então os homens negros seriam mais valorizados em termos de atração física.

Lucas: Eu acho que são mais os brancos, principalmente os novinhos... mas os negros têm seu valor! [risos] (Entrevista – março de 2012).

Aqui, fica notória uma distinção de raça/cor que expressa bem as relações de poder dentro dos cinemões. Se por um lado tanto negros quanto brancos são valorizados em alguma medida, por outro há uma notória necessidade em se justificar o porquê de corpos negros serem valorizados – e então diversos motivos surgem, geralmente ligados à questão da virilidade, do corpo negro enquanto muito masculino, a discussão em torno do tamanho do pênis de negros etc. No que se refere ao desejo por homens brancos, nenhuma razão costuma ser levantada a priori, levando a crer que há uma suposta obviedade em se desejar homens brancos. Osmundo Pinho (2005) comenta que

o homem negro (...) é um homem deficitário porque vis-à-vis outros homens se emascula pela subordinação racial a que está submetido. Ele é ainda aquele super-sexuado, mais sexual ou mais sexualmente marcado que o homem branco, na medida em que é mais corpo, presença corporal significativa (PINHO, 2005, p. 138).

Cada cinema, em Goiânia, costuma ter seu público habitual, e dificilmente os frequentadores de um frequentam os outros. Segundo a maioria de meus informantes, é possível perceber que há uma frequência muito específica de pessoas em cada estabelecimento. Foi o que afirmou, por exemplo, Carla (29 anos), uma das funcionárias do Cine Astor:

Pesquisador: Você percebe se há um grupo de pessoas que vem sempre aqui no cine Astor? Algumas pessoas que frequentam toda semana, ou mais de uma vez na semana.

Carla: Ah, o público aqui é o mesmo. As figurinhas são sempre as mesmas.

Pesquisador: Sempre os mesmos?

Carla: Sempre as mesmas figurinhas...

Pesquisador: Você percebe se tem gente que vem só de vez em quando, que veio e nunca mais voltou?

Carla: Que veio e nunca mais voltou é complicado... mas, a maioria sempre são os mesmos. Tem uns que demoram a vir mais, tem uns que vêm com mais frequência, mas são sempre os mesmos.

Pesquisador: Os rostos sempre são bem conhecidos...

Carla: Os mesmos. (Entrevista – março de 2012)

Na mesma linha, Lucas (22 anos) diz:

Pesquisador: E aí se a gente pensar nesses lugares, o cinema, como você falou, você prefere o Astor mais por conta do filme, porque tem filme gay.

Lucas: É, mas hoje em dia você encontra de, como se diz, de tudo. Você encontra desde o menino novinho que você quer ficar porque ele é estudante, você encontra advogado, você encontra de tudo e de todo mundo. Mas sempre frequentando um lugar só, igual você frequenta só o Cine Astor, você vai na segunda-feira, se você for na outra segunda-feira você encontra as mesmas pessoas, ou seja, você já não vai ficar com aquelas mesmas pessoas, você vai querer a novidade, então é mais fácil de você encontrar uma novidade, assim. Entendeu? Por isso que eu gosto de ir lá, que aí eu já conheço todo mundo mesmo no escuro ou não. ‘Ah, você!’ (Entrevista – março de 2012).

Rogério afirmou que no Santa Maria há também pessoas que estão sempre lá, além do fato de haver uma clara diferença entre o público de ambos os cinemas:

Pesquisador: Você percebe se há um grupo de pessoas que vai sempre nesses estabelecimentos?

Rogério: Sim!

Pesquisador: Então tem um pessoal que são mais... “carteirinhas” [categoria enunciada pelo interlocutor em outro momento da entrevista]?

Rogério: Carteirinhas. Eu, quando comecei a frequentar o Santa Maria, quando descobri que existia o Santa Maria, eu era carteirinha! Todo domingo eu tava lá e o pessoal já nem cobrava de mim mais. Depois, eu fiquei uns dez anos sem ir, mas agora eu voltei a frequentar e constantemente eu vejo as mesmas pessoas.

(...)

Pesquisador: Você percebe se tem algum dia da semana, alguma época da semana que vai um público específico? Por exemplo, em tal dia da semana vai um público de certa idade, em outro dia da semana vai um público de outra idade...

Rogério: Não, porque aqui em Goiânia os cinemas são quase que separados. No Santa Maria vão pessoas mais de idade, ou pessoas mais liberais, no Astor vão rapazes novos (Trecho de entrevista – janeiro de 2012).

Já ouvi relatos de frequentadores, por exemplo, de cenas de sexo entre homens nesses cinemas considerados heterossexuais, entretanto essas práticas ocorrem em corredores escuros, banheiros, cantos etc. A pegação é mais velada. No Santa Maria, no Astor e no CineMix o sexo está presente por toda parte: nas poltronas, nos corredores, nos *dark rooms*, em cantos escuros, nos banheiros – e na tela de projeção, obviamente.

É importante enfatizar também que o cinema pornô não é um lugar exclusivamente para sexo, por mais que este seja um dos principais chamarizes destes estabelecimentos. Uma das coisas que permeou todas as minhas entrevistas e boa parte das minhas conversas com frequentadores e funcionárias foi, justamente, que o cinemão não é, de forma alguma, um lugar exclusivo para sexo. Douglas, um de meus contatos *on-line*, disse-me assim que nos conhecemos:

Então, eu frequentei durante um bom tempo o Cine Astor. A última vez que fui lá foi no começo desse ano, e por incrível que pareça foi nessa última vez que conheci meu atual companheiro. Nunca imaginei que encontraria um relacionamento sério num cinema pornô, até eu me surpreendi. Essa é uma prova de que esse tipo de cinema não é somente promiscuidade como muitos pensam, mas que há boas histórias que se passam lá para serem relatadas. (Douglas, 22 anos – maio de 2012)

É possível perceber, a partir da fala de Douglas, hierarquias morais que se constituem no âmbito das relações estabelecidas nos cinemões. “Achar um companheiro”, aqui, parece configurar-se enquanto uma superação da “promiscuidade” presente nos cinemões, estabelecendo uma relação de distinção entre o que seria um relacionamento sério (nos termos de Douglas) e o sexo casual que ali ocorre. A surpresa enunciada no trecho anterior também é um elemento interessante para pensar estas hierarquias, afinal evidencia que as relações ali estabelecidas, na maioria dos casos, é casual, e a valoração positiva e superior do status do “relacionamento sério” (em oposição à promiscuidade) aponta para o lugar de prestígio que relacionamentos estáveis ocupam naquele lugar.

A partir dos relatos e de minhas observações, pude constatar que se constituem nos cinemas redes, entendidas aqui como “conjuntos de sujeitos que mantêm relações interpessoais num meio social não-estruturado e em contextos sociais particulares” (FACCHINI, 2008, p. 147). São formadas fortes redes de amizade. Praticamente todas as vezes em que eu chegava no Astor, era possível ver frequentadores conversando com as funcionárias no balcão, tomando cerveja ou refrigerante, rindo alto, fazendo piadas. Este fato ficou evidente na fala de Cristiano (28 anos de idade), um dos frequentadores deste cinema:

Pesquisador: Você percebe se há um grupo de pessoas que vai sempre nesses estabelecimentos? Pessoas que estão sempre lá, ou que vão ao menos uma vez na semana.

Cristiano: Aqui a gente vê um grupo que está sempre aqui, que a gente vê com frequência. A gente até já se conhece pelo nome...

Pesquisador: Então exista talvez uma rede de amigos, ou talvez uma rede de conhecidos aqui?

Cristiano: Olha, acho que tenha essa rede de amigos e a de conhecidos. A gente acaba se conhecendo aqui mesmo, mas por se ver com frequência, a gente acaba travando uma amizade, então são amigos mesmo. (Entrevista – março de 2012)

No Santa, vi essa situação em quantidade menor de vezes, entretanto me foi relatado que essa formação da rede existe, e é também marcante. Rogério, por exemplo, relatou a forte ligação que ele tem com este cinemão: “Todo domingo eu tava lá, e o pessoal já nem cobrava de mim, porque eles pediam pra eu fazer coisas pra eles na rua, e eles não cobravam de mim, então eu tinha feito amizade” (Entrevista). Chama a atenção o fato de Cristiano mencionar que nos cinemões alguns dos frequentadores “até” se conhecem pelo nome. Nesse caso, uma interpretação possível é a de que, nesses lugares, o “conhecer” se dá a partir de um esquema distinto de sociabilidade; como apontei no início da primeira seção, há nos cinemões um forte

apreço ao silêncio, e a dinâmica de toques e olhares ganha centralidade. Por isso mesmo, saber o nome de quem está ali dentro não é necessariamente relevante para a dinâmica – como pode ser em outros espaços de sociabilidade onde o nome da pessoa é uma das primeiras informações que se toma conhecimento. Nos cinemões, por outro lado, o *nome* ganha um status diferenciado, sendo elemento de distinção das relações ali estabelecidas.

Outro tipo de distinção muito comum nos cinemas pornô de Goiânia é a tendência de se classificar os cinemas pornô em algumas categorias, fenômeno similar ao diagnosticado por Fábio et al (2008) ao esboçar uma classificação de cinemões em São Paulo. No trabalho de campo percebi que há, marcadamente, uma divisão – seguindo as categorias de Fábio et al (2008) – entre “cinemas de rachas”, que seriam cinemas frequentados também por mulheres (“racha” é um termo nativo que significa mulher, em um sentido pejorativo – aqui surge mais uma vez a tensão de gênero mencionada anteriormente no texto) e “cinemas de pegação” (Cine Astor e CineMix), além do Santa Maria, que poderíamos enquadrar em “cinemas de travas”, devido à presença das travestis. Embora eu tome aqui as categorias do trabalho acima citado, ressalto que não houve, entre meus interlocutores, a enunciação de termos ou categorias que denotassem essa divisão entre os cinemas. No entanto, tal dinâmica de diferenciação entre os cinemas era sempre pontuada, e as descrições sempre me remetiam a essas categorias.

A hierarquização dos cinemões (considerando todos os que existem em Goiânia) parece levar em consideração a presença de mulheres como sendo o referencial positivo de qualidade e, em contrapartida, a presença de travestis como sendo um referencial negativo. Isso parece ser tão forte que mesmo nos cinemas em que são exibidos filmes de sexo entre homens e/ou de sexo com travestis, os anúncios fazem propaganda somente dos filmes heterossexuais que serão passados no dia. Se pensarmos no circuito constituído pelo mercado de lazer e sociabilidade para gays e lésbicas em Goiânia (BRAZ, 2014), encontraremos os cinemões em lugar marginalizado, levando em consideração as dinâmicas de poder que atuam sobre esses lugares (Gupta & Ferguson, 2000).

Na medida em que eu desenvolvia o trabalho de campo, percebia que, além do gênero, o marcador social de geração operava com muita força no sentido de segregar os dois públicos. Dessa forma, constitui-se de fato um público cativo entre os dois estabelecimentos e, a partir dessa divisão, surgem classificações diversas. Os sujeitos que costumam frequentar o Santa Maria costumavam afirmar que não frequentam o Cine Astor porque lá “dá muito menino novinho”, “muito nariz empinado”. E num sentido oposto, os frequentadores do Cine Astor diziam que no Santa Maria “só vai gente mais velha”, “tem travestis”, “tem gente muito velha e feia”. Segundo informantes do Santa, quanto mais jovem, mais “afetado” (termo êmico que significa efeminado, efusivo). Todavia, é importante frisar que tanto no Santa quanto o Astor é possível encontrar homens mais velhos e sujeitos “mais afetados”.

### Considerações finais

Minha pesquisa está inserida em um campo de estudos que toma o mercado como uma das várias instâncias de produção de identidades, subjetividades e verdades (FOUCAULT, 1979),

ao lado, por exemplo, da política, da psicanálise, da religião, da mídia etc. É nesse sentido que Douglas & Isherwood (2009) apontam que “o consumo é algo ativo e constante em nosso cotidiano e nele desempenha um papel central como estruturador de valores que constroem identidades, regulam relações sociais, definem mapas culturais” (p. 08). Seguindo esse pensamento, é interessante observar como o chamado mercado GLS de fato incide não só como produtor de identidades, mas também como estimulante de uma enorme profusão de categorias classificatórias e hierarquizantes.

Nesse sentido, o mercado também exclui. Ao operar com categorias de distinção sociais como sexo, gênero, raça – o caso dos cartazes que anunciam os filmes (sempre heterossexuais), privilegiando corpos brancos e seguindo uma certa “coerência” heteronormativa – os cinemões tanto produzem categorias e significados quanto são alvo de simbolizações produzidas pelos sujeitos que os frequentam. Tal circulação de referências identitárias é construída por uma via de mão dupla entre empresários, funcionárias/os e frequentadoras/es. Contudo, é evidente que estes processos são permeados por tensões: embora os sujeitos digam que o cinema é gay, de pegação, a “propaganda” que se faz é de que ali só serão exibidos filmes heterossexuais; há pessoas negras que frequentam os cinemas, mas nos cartazes só aparecem brancas. Há travestis no Santa Maria, entretanto também não há ali nenhuma referência a essas identidades.

Entendo, portanto, que são necessários estudos etnográficos que apontem para tais relações de poder presentes nesses lugares, a fim de descortinar distinções que se configuram a todo momento, produzindo desigualdades. Nesse sentido, o presente texto pretende contribuir aos estudos antropológicos sobre cinemões (e também saunas), especialmente àqueles de estabelecimentos localizados fora dos grandes centros urbanos (notadamente Rio de Janeiro e São Paulo, no caso brasileiro), consistentemente problematizados pelas outras/os autoras/es mencionadas/os na introdução. 🌐

## NOTAS

\*Matheus Gonçalves França é mestrando em Antropologia Social na Universidade de Brasília, membro do Membro do Ser-Tão (Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidade). Quando submeteu o artigo, estava no oitavo período de sua graduação, na Universidade Federal de Goiás. E-mail: [matheusfranca@gmail.com](mailto:matheusfranca@gmail.com)

**[1]** Trabalho oriundo de investigação científica realizada no âmbito do projeto “Memórias, Margens, Mercados – um estudo sobre locais ‘GLS’ na cidade de Goiânia”, coordenado pelo Prof. Camilo Braz, no âmbito do Ser-Tão (Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidade), da Universidade Federal de Goiás. Agradeço ao Camilo pela paciência e generosidade ao me trazer para os caminhos da pesquisa etnográfica, bem como da leitura atenta tanto dos pareceristas quanto de Giórgia Neiva, a quem devo muitas das discussões aqui realizadas.

**[2]** Termo nativo que “se refere a uma sala, em geral pequena e com pouca ou nenhuma iluminação. Nela é comum casais, e às vezes pequenos grupos, fazerem sexo” (VEGA, 2008, p 86). Para uma maior dimensão do potencial erótico e de sociabilidade no âmbito dos *dark rooms*, conferir o brilhante artigo de Maria Elvira Díaz-Benitez (2007).

[3] Neste artigo, marquei os termos nativos entre aspas na primeira vez em que aparecerem, seguidos de explicação entre parênteses. Nas aparições subsequentes destes termos, não utilizei aspas, em nome de uma leitura mais limpa e fluida.

[4] *Orkut* foi uma rede virtual de relacionamentos na qual se podia participar de “comunidades” que reunia interesses em comum entre as/os participantes, além de troca de mensagens, fotos etc entre usuárias/os. Em julho de 2014, o *Google*, empresa então proprietária da rede social, anuncia seu desligamento da internet a partir de 30 de setembro de 2014.

[5] *MSN Messenger* foi um programa de troca de mensagens instantâneas criado pela *Microsoft* muito popular durante os anos 2000, especialmente por ser integrado ao serviço de *e-mails* do *Hotmail*, também muito popular à época. Em março de 2013 o programa foi encerrado e integrado ao *Skype* (programa que permite conexão pela *internet* especialmente por meio de áudio e vídeo), tendo sido completamente desativado em maio do mesmo ano.

[6] O Centro de Goiânia é circundado de bairros de classe média da cidade (a saber, Setor Marista, Setor Oeste, Setor Sul e Setor Universitário), além de ele próprio também abrigar estes sujeitos. Entretanto, o centro da capital goiana pode ser entendido também como uma região moral, nos termos de Park (1987), conforme pontua Perilo (2012).

[7] <<http://www.gpguia.net/>> Acesso em 05 de agosto de 2012.

[8] Todos os nomes que utilizo para essa escrita são fictícios, a fim de preservar o sigilo no que tange à identidade de minhas e meus interlocutoras/es.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Caio Fernando. Sargento Garcia. In: **Melhores Contos**. São Paulo: Global, 2006.

BOURDIEU, P. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007

BRAH, Avtar. **Diferença, Diversidade, Diferenciação**. In: cadernos pagu (26). Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, 2006.

BRAZ, Camilo Albuquerque de. **Vestido de Antropólogo** - nudez e corpo em clubes de sexo para homens. Revista Bagoas, v.02, p. 04, 2008.

\_\_\_\_\_. **À Meia-Luz** – uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos. Tese de Doutorado, Ciências Sociais. Campinas: UNICAMP, 2010.

\_\_\_\_\_. **De Goiânia a ‘Gayânia’**: notas sobre o surgimento do mercado “GLS” na capital do cerrado. In: Revista Estudos Feministas, vol 22, n. 1, 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero** – feminismo e subversão da identidade, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DÍAZ-BENITEZ, Maria Elvira. **Dark room aqui**: um ritual de escuridão e silêncio. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 16, p. 93-112, 2007.

DOUGLAS, M; ISHERWOOD, Baron. **O Mundo dos Bens**. Para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

FÁBIO, Cleber Alves; FRANÇA, Danilo S. do N.; ROSA, Alexandre Juliete & VALLERINI, Anderson. **Cinemas pornôs da cidade de São Paulo**. Ponto. Urbe, ano 2, v. 3, São Paulo, Núcleo de Antropologia Urbana (NAU), USP, 2008.

FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas?** Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro, Garamond, 2005.

FERGUSON, James e GUPTA, Akhil. **Mais além da "cultura"**: espaço, identidade e política da diferença. In: Arantes, A. A. (org.) Espaço da diferença. Campinas-SP, Editora da UNICAMP, 2000 [1992].

FOUCAULT, Michel. **A História da sexualidade I** – a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRANÇA, Isadora Lins. **Cercas e pontes**. O movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo. Dissertação de mestrado, Antropologia Social. São Paulo: USP, 2006.

\_\_\_\_\_. **Sobre “guetos” e “rótulos”**: tensões no mercado GLS na cidade de São Paulo”. In: cadernos pagu (28), Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp, 2007.

GREGORI, Maria Filomena. **Prazeres Perigosos** – erotismo, gênero e limites da sexualidade. Tese de Livre Docência. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Unicamp, 2010.

GROSSI, Miriam. **Masculinidades**: uma revisão teórica. Antropologia em Primeira Mão n° 75. 2004.

MACRAE, Edward. **A construção da igualdade**. Identidade sexual e política no Brasil da “abertura”. Campinas, Ed. da Unicamp, 1990.

MAGNANI, José Guilherme Cantor **De perto e de dentro**: notas para uma antropologia urbana. RBCS, vol. 17, n. 49, 2002.

MOORE, Henrietta, **Antropologia y Feminismo**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

PAIVA, Antonio Crístian Saraiva. **Pulsão Invocante e Constituição de Sociabilidades Clementes** – notas etnográficas sobre karaokê numa sauna em Fortaleza. Trabalho apresentado no 33º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu: Anpocs, 2009.

PARREIRAS, Carolina. **Sexualidades no ponto.com**: espaços e homossexualidades a partir de uma comunidade on-line. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas. 2008.

PARK, Robert Ezra **A cidade**: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: Velho, Gilberto (org.). O fenômeno urbano, Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1987 [1916], pp. 26-67.

PERILO, Marcelo de Paula Pereira. **Eles botam o bloco na rua!** Uma etnografia em espaços de sociabilidades juvenis. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Goiás, 2012.

PINHO, Osmundo. **Etnografias do brau**: corpo, masculinidade e raça na reafricanização em Salvador. Revista Estudos Feministas, vol. 13, número 1, 2005.

RIBEIRO, Vinícios Kabral. **Cine Santa Maria.Rua 24, Centro**. Em cartaz, para maiores de 18 anos. Monografia em Comunicação Social. Goiânia: Facomb/UFG, 2009.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

SANTOS, Élcio Nogueira dos. **Entre Amores e Vapores**: as representações das masculinidades inscritas nos corpos nas saunas de michês. Comunicação apresentada no XIII Congresso Brasileiro de Sociologia. Recife: SBS, 2007.

TERTO JUNIOR, Veriano de Souza. **No Escurinho do Cinema...:** Socialidade orgiástica nas tardes cariocas. Dissertação de Mestrado, Psicologia. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), 1989.

VALE, Alexandre Fleming Câmara. **No Escurinho do Cinema**: Cenas de um público implícito. São Paulo: Annablume, 2000.

VEGA, Alexandre. **Estilo e marcadores sociais da diferença em contexto urbano**: uma análise da desconstrução de diferenças entre jovens em São Paulo. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade de São Paulo, 2008.

Recebido em 26 de setembro de 2013

Aprovado em 18 de outubro de 2014

# CIDADANIA E DESNATURALIZAÇÃO: SENTIDOS ATRIBUÍDOS AO ENSINO DE SOCIOLOGIA NA EDUCAÇÃO BÁSICA

CITIZENSHIP AND DENATURALIZATION: MEANINGS ATTRIBUTED TO THE TEACHING OF SOCIOLOGY IN BASIC EDUCATION

*Manuella Maria Santos Miguel da Silva\**

**Cite este artigo:** SILVA, Manuella Maria Santos Miguel da. Cidadania e desnaturalização: sentidos atribuídos ao ensino de sociologia na educação básica. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 44-61, dezembro. 2014. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 31 de dezembro. 2014.

**Resumo:** A sociologia tornou-se disciplina obrigatória no Ensino Médio no Brasil em 2008 por meio da lei 11.684/08. No âmbito da pesquisa na qual este artigo se insere, foram feitas entrevistas com professores da rede estadual de ensino que lecionam a disciplina na cidade do Rio de Janeiro. O intuito da presente pesquisa foi descobrir os sentidos por eles atribuídos à sociologia no Ensino Médio. Este artigo é o resultado da análise dos conteúdos dessas entrevistas tendo como referência os documentos oficiais (OCN, PCNEM e LDB) e a literatura sociológica sobre o tema.

**Palavras-chave:** sociologia da educação; ensino de sociologia; cidadania; desnaturalização.

**Abstract:** In 2008, Sociology as secondary school discipline became mandatory subject in Brazil through the law 11.684/08. Within the research in which this article is inserted, interviews were conducted with state school teachers responsible for teaching this subject in the city of Rio de Janeiro. The goal of this research was to discover the meanings they attribute to sociology in secondary school. This article is the result of the analysis of these interviews taking as reference the official documents (OCN, PCNEM and LDB) and the sociology literature on this matter.

**Keywords:** sociology of education; teaching of sociology; citizenship; denaturalization.

O presente artigo é fruto da análise das entrevistas com os professores de Sociologia das escolas da rede estadual do Rio de Janeiro [1] realizadas pela equipe do Laboratório de Ensino de Sociologia Florestan Fernandes - LabES [2] durante o período compreendido entre agosto de 2010 e maio de 2011.

Este trabalho se insere no âmbito da pesquisa "O Mapa da Sociologia na Educação Básica no Estado do Rio de Janeiro", que teve como objetivo realizar um diagnóstico da situação do ensino de sociologia no ensino médio nas escolas públicas da rede estadual. Foram aplicados questionários com todos os professores de sociologia das 63 escolas com o objetivo de conhecer o perfil-socioeconômico do professor, sua trajetória acadêmica e profissional, suas condições de

trabalho, suas práticas pedagógicas, bem como as práticas sociopolíticas e institucionais. Em seguida, foi colhida uma amostra de 33 professores que foram entrevistados com o objetivo de conhecer os sentidos atribuídos pelos professores à sociologia na formação do estudante do ensino médio.

A motivação para este artigo foi entender o que significava "educação para a cidadania" por meio da *desnaturalização* da vida cotidiana de que tanto falam os entrevistados. A recorrência destes dois conceitos, cidadania e desnaturalização, explícita ou implicitamente, muito saltou aos meus olhos ao longo da leitura das entrevistas transcritas. Portanto, neste artigo, buscarei entender os sentidos que estão por trás destes dois conceitos tão presentes nas falas dos professores. Do ponto de vista sociológico, estes dois conceitos não se relacionam, entretanto, são conceitos chave no ensino de sociologia. A cidadania se apresenta como um sentido dado à sociologia escolar e desnaturalização se expressa na prática como uma ferramenta potente de levar o aluno a compreender o mundo do ponto de vista sociológico.

A metodologia empregada foi a análise de conteúdo que é muito utilizada para produzir inferências acerca de dados verbais e/ou simbólicos obtidos a partir de perguntas. A análise dentro de uma perspectiva qualitativa não tem como finalidade contar opiniões. "Elas expressam as representações sociais na qualidade de elaborações mentais construídas socialmente, a partir da dinâmica que se estabelece entre a atividade psíquica do sujeito e o objeto do conhecimento." (FRANCO, 2007). O foco é, principalmente, a exploração do conjunto de opiniões e representações sociais sobre o tema que pretende-se investigar (GOMES, 2012).

[...] na análise o propósito é ir além do descrito, fazendo uma decomposição dos dados e buscando as relações entre as partes que foram decompostas e, por último, na interpretação [...] buscam-se sentidos das falas e das ações para se chegar a uma compreensão ou explicação que vão além do descrito e analisado. (GOMES, 2012, pág 80)

A primeira fase da análise de conteúdo das entrevistas consiste na leitura flutuante. Nesta fase, trata-se de estabelecer contato com os documentos a serem analisados e conhecer os textos e as mensagens neles contidas, deixando-se invadir por impressões, representações, emoções, conhecimentos e expectativas (FRANCO, 2007). Muitos aspectos do ensino da sociologia são esclarecidos a partir desta primeira leitura das entrevistas.

Em seguida, foram criadas as categorias. Em todos os depoimentos colhidos, as duas categorias escolhidas, cidadania e desnaturalização, estavam presentes direta ou indiretamente. As categorias foram extraídas a partir das falas dos professores entrevistados e elas perpassam os sentidos do ensino de sociologia no ensino médio. Considero estas categorias centrais para a apreensão dos sentidos e significados atribuídos à sociologia no Ensino Médio. Estas duas categorias abarcam não apenas os sentidos, mas também os objetivos da disciplina e podem ser observadas tanto na fala dos professores como nas Orientações Curriculares para o Ensino Médio – OCN.

Na análise da primeira categoria, cidadania, procurarei desconstruir este conceito por meio do estudo do sentido atribuído à cidadania atualmente, levando em consideração o fato de

que este conceito pode possuir outros sentidos dependendo do contexto histórico. Já na análise da segunda categoria, desnaturalização, buscarei explicitar o significado desta ferramenta e como os alunos, munidos dos conhecimentos sociológicos, podem utilizar-se disso. Nas entrevistas, a desnaturalização aparece como uma ferramenta que auxiliaria o aluno a compreender a sociedade, porém, para além disso, desnaturalização é um conceito sociológico. Ao longo do artigo procurarei relacionar os sentidos atribuídos a cidadania e à desnaturalização relacionando seus usos na sociologia e na educação.

Não há consenso entre os cientistas sociais quanto ao currículo da sociologia ensinado no Ensino Médio. A disciplina sociologia pode ser vista como o espaço de realização das Ciências Sociais no Ensino Médio (OCN, 2006), portanto, além de apresentar conteúdos apenas de sociologia, deve também contemplar as outras duas áreas que compõem as Ciências Sociais: a antropologia e a ciência política. Além dessa falta de concordância com relação ao currículo, estão também em disputa os objetivos, os sentidos e os significados da disciplina sociologia

No item intitulado "Ensino de Sociologia" buscarei expor resumidamente a trajetória intermitente da disciplina no currículo da educação básica tomando como marco as muitas reformas no ensino ocorridas no país ao longo do século XX. Posteriormente dedicarei uma sessão para a análise de cada uma das categorias. Para a análise da primeira categoria, cidadania, procurarei desconstruir a noção pré-estabelecida que se tem desse conceito e elucidar como os professores o entendem quando aplicado ao ensino de sociologia. Já para a análise da segunda, desnaturalização, explicarei o que este conceito, que é central na sociologia, significa e suas possíveis implicações. Parto do pressuposto de que a desnaturalização aplicada ao ensino de sociologia não necessariamente apresenta os mesmos contornos que o conceito sociológico de desnaturalização.

## 1. Ensino de sociologia

A trajetória recente do ensino de Sociologia na educação básica no Brasil merece a atenção não apenas dos profissionais de educação, mas também dos sociólogos. Esta disciplina tem uma história marcada pela intermitência (OCN, 2006). A primeira proposta de inclusão da Sociologia data de 1870, quando Rui Barbosa propõe a substituição da disciplina Direito Natural pela Sociologia (OCN, 2006), a proposta, entretanto, não foi votada. Em 1980, durante o primeiro governo republicano, surgiu uma nova proposta para a inclusão da Sociologia, desta vez com Benjamim Constant, porém a morte precoce do então ministro da Instrução Pública acaba enterrando a Reforma e a possibilidade de a Sociologia integrar o currículo. Nas primeiras décadas do século XX, a Sociologia passa a integrar o currículo das escolas normais e dos cursos preparatórios (MEUCCI, 2000).

Através da Reforma Rocha Vaz de 1925, a sociologia torna-se obrigatória e seus conteúdos estão presentes nas provas de vestibulares de acesso ao ensino superior. A Reforma Francisco Campos de 1931 reforça o caráter de obrigatoriedade da disciplina. Entre 1942 -1961, anos de vigência da Reforma Capanema, a sociologia foi excluída da escola. Apesar de sua não obrigatoriedade no ensino médio regular, ela continua sendo lecionada no curso normal com o

nome de “sociologia educacional”. A Lei de Diretrizes e Bases (LDB) de 1961 categoriza como optativa uma série de disciplinas do curso colegiado, dentre elas a sociologia (GESTEIRA *et al.*, 2012).

Com a reabertura política brasileira nos anos 1980, inicia-se o período da reinserção gradativa da Sociologia nos diferentes estados do país. No Rio de Janeiro a disciplina é introduzida na Constituição Estadual em 1989 e em 2008 é sancionada a lei 11.684/08 que tornou a sociologia obrigatória em caráter nacional (HA NDFA S *et al.*, 2012).

A introdução da Sociologia no ensino médio do Rio de Janeiro nasce desse contexto de luta da década de 1980, caracterizado pela abertura democrática do país. Na esteira de muitas mobilizações sociais, sociólogos lutavam pela regulamentação da profissão e se mobilizaram em torno da emenda popular aditiva pelo retorno da sociologia no então ensino de segundo grau, que contou com cerca de 4.000 assinaturas da população do Rio de Janeiro em abaixo-assinado encabeçado pela APSEJ, a Associação Profissional dos Sociólogos do Estado do Rio de Janeiro (GESTEIRA *et al.*, 2012).

A sociologia ensinada tanto nas escolas normais como nos cursos propedêuticos não apresentava os mesmos sentidos nem objetivos da sociologia ensinada atualmente. Nos cursos normais, a preocupação com uma formação “mais científica” do professor, uma vez que, naquele momento, pretendia-se sanar o suposto atraso brasileiro por meio de uma ação educativa mais compassada com as necessidades do meio social. Segundo Delgado de Carvalho, o objetivo da sociologia seria dotar os alunos de “eficiência social”. A finalidade do educador inscrita nos livros didáticos da época era transformar os indivíduos em membros efetivos (úteis e eficientes) da nação. Havia um projeto de organização da nação a partir da ação educativa, em que a sociologia foi identificada como auxiliar na identificação e na solução de problemas sociais, ademais de pretender-se a integração da população aos valores na nação (MEUCCI, 2000).

A partir de 1942, a presença da Sociologia no ensino secundário torna-se intermitente. Com a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB (Lei nº 4.024/61), a Sociologia permanece como disciplina optativa ou facultativa nos currículos. A LDB seguinte, Lei nº 5.692/71, mantém esse caráter optativo. Quando a sociologia aparece está sempre vinculada ao curso que deveria ser profissionalizante; a disciplina está também marcada por uma expectativa técnica (OCN, 2006).

Na LDB – Lei nº 9.394/96 – há a determinação de que “ao fim do ensino médio, o educando deve apresentar domínio de conhecimentos de Filosofia e Sociologia necessários ao exercício da cidadania”. No entanto, ao contrário de confirmar o *status* de disciplina obrigatória, interpretou-se que seus conteúdos devem ser abordados de maneira interdisciplinar pela área das Ciências Humanas e mesmo por outras disciplinas do currículo, não havendo, assim, a necessidade de duas disciplinas, sociologia e filosofia (OCN, 2006).

Quanto aos sentidos da sociologia, Gesteira e Silva, a partir dos documentos transcritos das palestras conferidas durante os Encontros sobre a Introdução da Sociologia no Ensino

Médio, dos pareceres e relatórios finais dos mesmos, todos datados do ano de 1990, afirmam que:

A sociologia era advogada enquanto disciplina necessária para instrumentalizar o aluno, de maneira que este pudesse, baseado nas ferramentas metodológicas da crítica sociológica, construir sua própria cidadania, a partir do reconhecimento do contexto social concreto em que viveria e da sua atuação sobre este meio. A proposição é de uma sociologia construtora da cidadania. O que podemos observar a partir da análise conjuntural das lutas aqui apresentadas e do momento histórico no qual ocorreram essas lutas, é que a sociologia incluída na escola carregaria os ideais propostos em todos esses movimentos. A reabertura política conquistada, a democracia e a crítica à sociedade não deixariam de estar presentes, é claro, na disciplina escolar. O que faz com que um fio condutor esteja presente em todos esses movimentos, permitindo -nos perceber que o sentido atribuído à sociologia era, na verdade, o sentido atribuído à construção de uma nova sociedade, uma sociedade pós- regime ditatorial. (GESTEIRA *et al.*, 2012, pág. 12)

As expectativas e as avaliações que se fazem do conteúdo da sociologia em relação à formação dos jovens estão intrinsecamente ligados à conjuntura que optou por (re)incluir a sociologia obrigatoriamente na educação básica. Ou seja, as deliberações oficiais a cerca do currículo escolar é política e está sempre relacionada ao projeto de nação pretendido (OCN, 2006).

Segundo a OCN, "além da justificativa que se tornou *slogan* ou clichê - 'formar o cidadão crítico', entende-se que haja outras mais objetivas decorrentes da concretude com que a Sociologia pode contribuir para a formação do jovem brasileiro: quer aproximando esse jovem de uma linguagem especial que a Sociologia oferece, quer sistematizando os debates em torno de temas de importância dados pela tradição ou pela contemporaneidade. Além disso, um papel central que o pensamento sociológico realiza é a *desnaturalização* das concepções ou explicações dos fenômenos sociais. A seguir analisarei mais detidamente a cidadania que tanto se propaganda e a desnaturalização pretendida pela sociologia.

Segundo o PCNEM, a sociologia contemporânea está muito empenhada em oferecer, tanto ao estudioso, quanto ao estudante, a melhor compreensão possível das estruturas sociais, do papel do indivíduo na sociedade e da dinâmica social, isto é, das possibilidades reais de transformação social, na procura de uma sociedade mais justa e solidária. Dessa forma, um dos conceitos estruturadores da Sociologia atual é o de *cidadania* (PCNEM, 2005). [3]

## 2. Cidadania

O apontamento da cidadania como um dos objetivos do ensino de sociologia ocorreu de forma taxativa e repetida nas entrevistas com os professores. Mesmo que não desenvolvessem prolixamente a esta questão, sempre mencionavam isso como sendo um dos objetivos da disciplina. Busquei na LDB e nos documentos oficiais como a questão da cidadania introduzida e relacionei às entrevistas. Em um anexo no final do texto estão presentes trechos das falas dos professores com nomes, fictícios, entre parênteses.

A LDB de 1996 relaciona "conhecimentos de sociologia" a "exercício da cidadania". Implicitamente percebe-se uma crença no poder de formação dessa disciplina, em especial na formação política. A prerrogativa de preparar o cidadão não é nem imediata nem exclusiva da sociologia (OCN, 2006).

Segundo Reis (1998), o conceito de cidadania deve ser pensado como um projeto em construção e que, por isso, está sujeito a reinterpretações históricas, assumindo significados distintos ao longo do tempo. A cidadania da qual tanto os professores como os documentos oficiais se referem não é a mesma cidadania que estava presente nos manuais de sociologia do início do século XX. A presente sessão deste artigo pretende entender do que se trata este "exercício da cidadania", que é um dos objetivos da disciplina sociologia e da educação escolar, no contexto da reabertura política brasileira, que foi quando o processo de reinserção da sociologia teve início.

O final do século XX foi o momento em que os significados de cidadania estavam em conflito e em construção. Portanto, refletir sobre o regime militar é fundamental para entender o momento que surge o significado de cidadania da LDB e, conseqüentemente, a relação entre cidadania e ensino de sociologia.

Por conta das inovações tecnológicas, mudanças foram observadas no mundo do trabalho e a questão da cidadania ganhou lugar central nas estratégias de desenvolvimento. Desta forma, o Estado tomou para si a cidadania enquanto tema fundamental. A constituição de 1988, a apelidada constituição cidadã, que apresenta forte apelo aos direitos sociais, atesta este fato. Não apenas no Brasil, mas no mundo inteiro há uma articulação entre cidadania, educação e trabalho.

O Brasil e a América Latina estavam diante de um duplo desafio: de um lado, integrar-se num mundo marcado por transformações tecnológicas, de outro, resolver o déficit histórico em relação aos direitos civis, sociais e políticos, isto é, resolver o problema da cidadania - ou da não-cidadania (MORAES, 2009).

Myrna Pimenta de Figueiredo, citada por Moraes (2009), destaca três vertentes do conceito de cidadania: cidadania entendida enquanto titularidade de direito (onde só existe lugar para o indivíduo e seus interesses - cidadania liberal), cidadania na qual o coletivo é mais importante do que o indivíduo (uma vez que se refere à disponibilidade do cidadão para se envolver diretamente na tarefa do governo da coletividade - cidadania para o Estado) e cidadania comunitária (o que importa é o sentimento de pertencimento a uma comunidade política e não a titularidade de direitos. Enfatiza-se o coletivo em detrimento do individual. No entanto, falta à essa perspectiva a ênfase na ação política, na participação do cidadão na vida pública, o que possibilita a existência de uma participação passiva).

Registros históricos [...] e sociológicos [...] nos permitem evidenciar que no Brasil idealizou a construção de uma cidadania do tipo comunitária, isto é, uma cidadania para nação no sentido de desenvolver um sentimento de pertencimento nacional: construção da identidade nacional. (MORAES, 2009)

Na década de 1980, uma sociologia cidadã e engajada se fez presente, ao passo que também construía as condições metodológicas para uma cidadania sociológica, isto é, a construção de uma consciência sociológica de cidadania.

Cardoso (apud Moraes, 2009) conclui que a cidadania é uma relação entre o Estado e a sociedade civil, entre a esfera pública e a esfera privada. Os movimentos sociais ocorridos no final do século XX foram fundamentais para fazer as pessoas refletirem sobre a cidadania. Foi este o importante momento em que ocorreu a reconstrução/mudança do significado de cidadania, uma vez que através das lutas dos movimentos sociais, tomou-se consciência de que existem direitos coletivos. Antes disso pensava-se em cidadania de forma mais individualizada. Este momento foi marcado pela inserção de grupos excluídos na vida política. O que estava surgindo naquele contexto eram alterações nas relações entre Estado e indivíduo, Estado e sociedade civil e a relação conflituosa entre demandas particulares diversas dentro da esfera pública.

Moraes (2009) destaca, ainda, a definição elaborada por Dagnino para três dimensões da nova cidadania. A primeira é que ela é originária das experiências concretas dos movimentos sociais; a segunda consiste na extensão e no aprofundamento da democracia e a terceira dimensão, que segundo a pesquisadora é consequência das duas primeiras, consiste, em vista da dimensão da cultura e da política, na emergência de novos sujeitos sociais na esfera política (ampliação da esfera política). A partir disso, percebe-se que também está presente a noção de cidadania inclusiva. Essas dimensões aparecem na fala dos entrevistados como pode-se constatar nos trechos contidos no anexo.

Segundo Dagnino, houve uma ruptura que foi fundamental para a construção da nova noção de cidadania. A noção de cidadania universal era de cunho liberal e a nova cidadania se assentava na ênfase no particular (identitária), naquele contexto do final do século XX. A nova cidadania discutia a própria noção de direito (MORAES, 2009).

A *primeira* diferença [entre o novo conceito de cidadania e o anterior] era o direito a ter direitos, construção de novos direitos, que emergem de lutas específicas e da sua prática concreta [...]. É nisso que se situa a diferença entre interação e inclusão social. A *segunda* diferença era que a cidadania não consistia numa estratégia das classes dominantes e do Estado para incorporação política progressiva de setores excluídos [...]. A nova cidadania era uma estratégia dos excluídos, dos não-cidadãos. A *terceira* diferença era que a nova cidadania era uma proposta de sociabilidade, que está intimamente ligada à extensão e o aprofundamento da democracia. Isto é, a democracia vai além de sua condição formal de construir instituições democráticas. É na verdade uma proposta de igualdade nas relações sociais. Segundo Dagnino consiste na ênfase nesse processo de constituição de sujeitos, torna-se cidadão [...]. A *quarta* diferença consistiu na desconstrução de um dos alicerces do liberalismo: [...] transcender o foco privilegiado da relação com o Estado, ou entre o Estado e o indivíduo, para incluir fortemente a relação com a sociedade civil. Dagnino (1994) fez a mesma observação que Cardoso (1994) quando mostrava que o foco da cidadania naquele período não era os direitos civis, mas sim os direitos coletivos [...]. A *quinta* diferença foi de encontro à concepção liberal de cidadania entendida enquanto *pertencimento*, isto é, de inclusão a um projeto de sociedade previamente definido. Era uma questão de direito

efetivo de construir o que se quer ser inserido. A proposta da nova cidadania naquele período estava construindo a ideia de inclusão social e não de interação apenas. A *sexta* e última diferença era que a nova cidadania contemplava tanto a igualdade quanto a diferença. (MORAES, 2009, pág 59)

Dagnino afirma que a construção da cidadania era: "Um processo de aprendizado social, de construção de novas formas de relação, que inclui de um lado, evidentemente, a constituição do cidadão enquanto sujeito social ativo, mas também, de outro lado, para sociedade como um todo, um aprendizado de convivência com esses cidadãos emergentes que recusam-se a permanecer nos lugares que foram definidos socialmente e culturalmente para eles. O aspecto importante do novo significado de cidadania construído no final do século XX foi a cidadania entendida enquanto múltiplas relações que envolvem o universal-particular e o particular-particular: alteridade "(MORAES, 2009).

Segundo Moraes, o exercício da cidadania, quando esta é entendida enquanto relação depende, primeiramente, da passagem do indivíduo para condição de sujeito, isto é, aquele que conseguiu produzir subjetividades, depende do reconhecimento do Outro. As relações sociais no mundo contemporâneo devem ser enfocadas não na perspectiva identitária, mas pelo processo de identificação que possibilita a inter-relação, a existência do outro, a reciprocidade no grupo. Portanto, exercer a cidadania não se pauta apenas pela participação política, mas sim pela responsabilidade no reconhecimento do Outro na participação (MORAES, 2009).

Assim,

a cidadania baseada na inclusão mediada pela relação conflituosa entre o universal e o particular, cujo conflito está centrado na interação, não parte de qualquer tipo de inclusão, muito menos de qualquer tipo de relação. A inclusão é aquela na qual o sujeito reflete sobre si, participa da construção da vida social e política ativamente, reconhecendo a participação do Outro como legítima. É inclusão com participação e relação com responsabilidade. (MORAES, 2009)

É a partir dessa discussão que há a diferenciação entre sociologia cidadã e cidadania sociológica.

Entende-se por sociologia cidadã a concepção de que o ensino de sociologia é justificado por estimular a reintervenção na realidade social e por contribuir para a construção do cidadão social e politicamente ativo (MORAES, 2009). Na cidadania sociológica, diferente da concepção anterior, a cidadania não é o objetivo a ser perseguido pela Sociologia no ensino médio, mas sim um tema/objeto de estudo desta ciência. Na transição da cidadania objetivo para cidadania objeto está o âmago da questão.

O objetivo da educação depende das demandas do mercado e de um projeto de nação. Durante o período analisado por Meucci (2000), início do século XX, a ação educativa consistia na ação do professor na formação de um consenso social. Em especial a construção da identidade nacional brasileira e a divisão do trabalho social. Havia uma busca, tanto por parte da educação como da escola, pela unidade e estabilidade social. O significado de cidadania é um dos elementos balizadores dessa estabilidade social e política.

A "revolução tecnológica" fez com que fosse necessário um novo tipo de trabalhador. Portanto, a responsabilidade pela formação desse novo tipo de trabalhador foi passada para a educação. O que Meucci observou foi uma educação para interação social; porém, a partir da década de 1980, duas novas tendências surgiram e a educação passou a ter como foco a inclusão social entendida enquanto participação social e política. Preparar para o mundo do trabalho, assim como para o exercício da cidadania, foi um objetivo fundamental para educação no final do século XX e ainda é neste início do século XXI. Fala-se na mudança da concepção de ensino, centrado agora no aluno no desenvolvimento de competências e habilidades necessárias para que ele se torne protagonista social solidário e responsável diante do mundo.

Quando se fala em ensino de sociologia e exercício de cidadania, fala-se em problemas sociais e em cidadania enquanto objetivo. Por outro lado, quando pensa-se em disciplina de sociologia e exercício de cidadania, pensa-se em problemas sociológicos e a cidadania figura como um dos temas a ser abordado. A educação teve até à década de 1980 uma proposta de interação social, adaptar o educando à sociedade, e a partir da década de 1980 observou-se o surgimento da noção de ensino para inclusão social. Como os objetivos específicos da sociologia em muito se assemelhavam aos objetivos gerais da educação, houve um estreitamento entre tais objetivos que comprometia a especificidade da disciplina sociologia. Usou-se a sociologia para que os objetivos gerais da educação fossem atendidos, deixando de lado os objetivos específicos. Essa tomada para si dos objetivos gerais gerou barreiras para o desenvolvimento da disciplina sociologia com todas as suas especificidades (MORAES, 2009).

A formação do cidadão é um objetivo transversal da educação. Ele deve perpassar não apenas as fronteiras de uma disciplina, mas de toda a educação escolar básica em todos os níveis. Provavelmente esta questão ganhou contornos mais objetivos na sociologia por esta apresentar nos conteúdos temas ligados à cidadania, à política e à organização social.

### 3. Desnaturalização

A Sociologia é uma ferramenta útil para pensar a realidade social. Ela lida com as relações, os processos e as estruturas sociais. No livro *A Construção Social da Realidade*, Berger e Luckmann (1983) procuram demonstrar como os indivíduos comuns constroem suas "verdades" a partir da própria vida cotidiana. Wright Mills (1975) propõe em *A Imaginação Sociológica* uma metodologia de análise de desconstrução da realidade cotidiana através do exercício da imaginação sociológica. Nas entrevistas feitas com os professores, muitos apontaram como um dos objetivos do ensino de sociologia dotar o aluno da capacidade de utilizar a imaginação sociológica para analisar a sociedade. A partir dela, os alunos conseguiriam olhar além dos sentidos comuns e, desta forma, estariam mais preparados para atuarem em sociedade.

A realidade é socialmente definida. Os universos socialmente construídos modificam-se por meio das ações concretas dos seres humanos: eles são os definidores da realidade. Para entender o estado do universo socialmente construído, ou a variação dele com o tempo, é

preciso entender a organização social que permite aos definidores fazerem sua definição (BERGER, 1983).

Os principais pensadores e criadores das teorias sociológicas se debruçaram sobre a relação indivíduo e sociedade, sobre a dialética, a contradição, os nexos, a interdependência, enfim, sobre como os indivíduos criam as estruturas sociais e são criados por elas. Portanto, o ensino da sociologia pretende conseguir que o aluno desenvolva a imaginação sociológica e o raciocínio lógico, ferramentas metodológicas que devem auxiliá-lo em vida cotidiana de forma a torná-los aptos a compreender a sociedade na qual estão inseridos.

Segundo Wright Mills (1975), "ter experiência" significa que seu passado influencia e afeta seu presente, e que ele define sua capacidade de experiência futura. A distinção mais proveitosa usada pela imaginação sociológica seja a entre as 'perturbações pessoais originadas no meio mais próximo' e 'as questões públicas da estrutura social'. Essa distinção é um instrumento essencial da imaginação sociológica. Assevera-se, portanto, que o conhecimento adquirido pelo aluno na escola compõe um leque de *experiências* que refletirá no futuro daquele aluno.

O conhecimento apreendido contribuirá para a formação do indivíduo, do aluno. A partir deste conhecimento e das experiências pessoais os indivíduos colocar-se-ão e atuarão em sociedade da maneira que melhor lhes aprouver. A experiência da vida deve ser examinada e interpretada continuamente. O conhecimento adquirido por meio da educação escolar deverá ser aplicado pelo aluno em sua vida prática.

Mills (1975) indica que o papel da sociologia seria permitir a compreensão das relações entre a história e a biografia dentro da sociedade moderna por meio do artesanato intelectual, ou seja, esse é um dos objetivos do ensino da sociologia. A imaginação sociológica possibilita a compreensão do cenário histórico mais amplo, em termos de seu significado para a vida íntima e para a vida pública. Permite aos indivíduos a perceber que, na agitação de sua experiência diária, adquirem frequentemente uma consciência falsa de suas posições sociais (Mills, 1975).

O artesanato intelectual é, portanto, o feliz casamento entre a prática intelectual e a vida cotidiana. Wright Mills afirma que "o artesanato é o centro de você mesmo, e você está pessoalmente envolvido em cada produto intelectual em que possa trabalhar". Ou seja, o trabalho intelectual e a vida prática complementam-se mutuamente e essa relação tem como ponto de partida a imaginação sociológica.

O primeiro fruto dessa imaginação, e a primeira lição da ciência social que incorpora, é a ideia de que o indivíduo só pode compreender sua própria experiência e avaliar seu próprio destino localizando-se dentro de seu período; só pode conhecer suas possibilidades na vida tornando-se cômico das possibilidades de todas as pessoas, nas mesmas circunstâncias em que ele. (...) E pelo fato de viver, contribui, por menos que seja, para o condicionamento dessa sociedade e para o curso de sua história, ao mesmo tempo em que é condicionado pela sociedade e pelo seu processo histórico. A imaginação sociológica nos permite compreender a história e a biografia e as relações entre ambas, dentro da sociedade. Essa é sua tarefa e sua promessa. (Mills, 1975, pág 11)

A sociologia auxilia o indivíduo ter autoconsciência da realidade social. Ela pode levar os indivíduos a compreender os mecanismos que tornam a vida dolorosa. Deste modo, poderão identificar quando os males que os atormentam são de origem social e sentirem-se desculpados. Pode parecer uma constatação desesperadora, porém o que o mundo social construiu, o mundo social pode, munido de conhecimento sociológico, desfazer (BOURDIEU, 1998).

A principal distinção usada pela imaginação sociológica é entre as ‘perturbações pessoais originadas no meio mais próximo’ e ‘as questões públicas da estrutura social’. O uso da imaginação sociológica tem o intuito de provocar no aluno uma reflexão sobre sua história; fazer com que aluno consiga olhar para sua situação analiticamente e relacioná-la com a sociedade em que vive. E, posteriormente, conseguir ter uma visão mais ampla sobre o mundo, a partir da experiência individual e munido de teorias sociológicas.

A visão de que a importância do ensino da sociologia na escola secundária está no fato de este ser um dos meios de formação do indivíduo cidadão, capaz de compreender e atuar criticamente diante dos dilemas da sociedade moderna, se coadunava com sua concepção de uma reflexão sociológica atrelada à construção de canais democráticos de participação nos rumos do desenvolvimento social. Por meio da noção da sociologia como autoconsciência social, os indivíduos preocupados com o desenvolvimento da sociedade poderiam orientar suas ações e seus objetivos utilizando os conhecimentos sociológicos.

Um dos objetivos da sociologia no Ensino Médio é provocar o estranhamento. O problema sociológico é sempre a compreensão do que acontece em termos de interação social. Deste modo, é o trabalho do Sociólogo é questionar os problemas sociais, refutando as primeiras impressões e indo além das aparências, isto é, provocar no estudante o entendimento que por trás de um mundo manifesto se oculta um mundo latente. E, para que isso ocorra, o estranhamento deve ocorrer a priori.

Um dos impulsos mais frequentes das práticas sociais é a naturalização. Sua tendência é de apresentarem os fatos sociais como eternos, imutáveis, distantes e obrigatórios. Deste modo, o meio social muitas vezes nos ofusca a capacidade de refletir, de sonhar, de acreditar na capacidade de mudança. Por isso, um dos objetivos do ensino da sociologia consiste na desnaturalização.

As falas dos professores reafirmam o que está explicitado nos dois parágrafos anteriores. Com base nelas afirmo que o papel da Sociologia no Ensino Médio é a desnaturalização, o estranhamento, a tomada de consciência dos fenômenos sociais e, conseqüentemente, a construção da cidadania. O aluno deve compreender que a sociologia trabalha a complexidade do ser humano, que influencia e é influenciado pelas estruturas sociais. Entendendo isso, e problematizando os limites das estruturas e suas contradições, o aluno poderá moldar suas atitudes e agir em sociedade de forma mais lúcida. De acordo com os entrevistados, o principal mérito da sociologia é contribuir para a compreensão das relações sociais (desiguais), das diferentes culturas, das concepções e práticas políticas, dentre outras questões sobre o mundo social; questões estas que nenhuma outra disciplina consegue abarcar.

Para essa perspectiva, o silêncio ao qual estamos habituados sobre esses fatos ilude a ponto de nos fazer supor que não existem ou que não possuímos responsabilidade sobre eles; assim, equivocadamente, passa-se a acreditar que são valores naturais dos seres humanos. Sendo assim, a sociologia, na visão dos professores e dos parâmetros curriculares, combate este silêncio, ilumina questões silenciadas e repensa aspectos dados como imutáveis ou naturais. Em uma sociedade desigual e injusta, como a brasileira, o debate provocado pelo estudo dos conceitos é necessário e inadiável. A compreensão do social pode facilitar sua transformação (PCNEM, 2005).

O indivíduo é a soma daquilo que adquire ao longo de sua formação. Pode-se inferir que para os entrevistados, o sentido do ensino da sociologia no ensino médio é auxiliar o aluno na interpretação dos fatos sociais, ajudando-os a relacioná-los com outros eventos passados. Além disso, a sociologia ensina que determinadas atitudes são veiculadas a partir de um determinado ponto de vista. Uma expressão, às vezes aparentemente uma simples palavra, vem sempre carregada de muito significado, sendo assim, mesmo inconscientemente acabamos por reproduzir e perpetuar coerções, influenciando e somos influenciados pelo espaço social que pertencemos. Segundo os entrevistados, deve-se reduzir o pensamento profundamente superficial e parcial, fruto de interpretações levianas ou pautadas em interesses particulares, que está disseminado pela sociedade. Principalmente aqueles que tendem a perpetuar uma certa situação fazendo-a parecer "natural" ou que sempre foi assim e assim deverá continuar.

A tarefa primordial do conhecimento sociológico é explicitar e explicar problemáticas sociais concretas e contextualizá-las, de modo a desmontar pré-noções e preconceitos que quase sempre dificultam o desenvolvimento da autonomia intelectual e de ações políticas direcionadas a transformação social. O ensino de Sociologia deve ser encaminhado de modo que a dialética dos fenômenos sociais seja explicada e entendida para além do senso comum, para uma síntese que favoreça a leitura das sociedades à luz do conhecimento científico.

A imaginação sociológica permite descortinar novos horizontes para a reflexão e a interpretação da realidade social. Uma das competências da sociologia, segundo o PCNEM, é identificar, analisar e comparar os diferentes discursos sobre a realidade diferenciando as explicações sociológicas, que são amparadas por paradigmas teóricos, das do senso comum. Ela deve produzir novos discursos sobre as diferentes realidades sociais, a partir das observações e reflexões realizadas de forma a construir instrumentos para uma melhor compreensão da vida cotidiana, ampliando a "visão de mundo" e o "horizonte de expectativas" nas relações interpessoais com os vários grupos sociais (PCNEM, 2005). Em resumo, o aluno deve se apropriar dos conceitos e metodologias das ciências sociais desnaturalizando a sociedade e operando por meio da imaginação sociológica para construir uma nova interpretação da realidade social.

## Conclusão

A disciplina sociologia ministrada no Ensino Médio é a representante das Ciências Sociais na educação básica. Desta forma, ela contém conteúdos não apenas da sociologia, mas

também da antropologia e da ciência política. A terminologia sociologia para a disciplina escolar é apenas uma questão de tradição. Talvez o mais correto seria mudar o nome da disciplina sociologia para ciências sociais.

Percebe-se que o objetivo central visado pelos professores é produzir nos alunos um olhar sociológico sobre a sociedade e não exatamente transmitir um conhecimento institucionalizado como nas outras disciplinas. Pretende-se fazer com que os alunos se percebam como seres sociais e que tenham a capacidade de analisar a sociedade. A sociologia, para além de uma matéria que transmite conteúdo, ela visa provocar uma mudança no aluno. Seja em como ele enxerga a sociedade, seja em como ele age na sociedade.

A partir da mudança da concepção de cidadania apresentada por Moraes (2009), que é consequência da reabertura política brasileira, os conteúdos, sentidos e acepções de cidadania foram disputados, reconstruídos e redefinidos. O resultado desse debate está nos documentos oficiais que as falas dos professores refletem. Portanto, o discurso dos professores traz um "lastro", uma bagagem que contém o resultado das discussões feitas no contexto da reabertura política brasileira. Conclui-se, assim, que as entrevistas dos professores mostram os sentidos atualmente atribuídos à disciplina sociologia, que em tudo se relaciona ao período no qual tanto a profissão sociólogo foi oficializada como a disciplina sociologia foi institucionalizada.

Assim, o papel do ensino da sociologia no ensino médio é definido como meio para pensar e problematizar a realidade social. Desnaturalizar significa não tomar a sociedade como imutável. A imaginação sociológica permite desnaturalizar a sociedade percebendo que os indivíduos constroem a realidade da vida social e, por isso, ela também pode ser mudada pela ação dos mesmos. Com o exercício da imaginação sociológica, pode-se analisar a realidade social com mais profundidade, olhar para além do senso comum, tornando os indivíduos mais preparados para atuarem em sociedade. 🌐

## NOTAS

\*Estudante do 8º período do Bacharelado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ). É bolsista de Iniciação Científica PIBIC/CNPq, participando do projeto de pesquisa "O Mapa da Sociologia na Educação Básica no Estado do Rio de Janeiro", do LabES – Laboratório de Ensino de Sociologia Florestan Fernandes, sob orientação das professoras Anita Handfas e Julia Polessa Maçaira. Email: [manu.ellamaria@hotmail.com](mailto:manu.ellamaria@hotmail.com).

[1] Os professores entrevistados são das escolas compreendidas na Metropolitana VI, que engloba colégios situados nos seguintes bairros: Anil (Jacarepaguá), Barra da Tijuca, Benfica, Botafogo, Caju, Camorim, Catete, Catumbi, Centro, Cidade de Deus, Jacarepaguá, Copacabana, Curicica (Jacarepaguá), Engenho Novo, Estácio, Freguesia (jacarepaguá), Gardênia Azul, Gávea, Glória, Grajaú, Humaitá, Ilha de Paquetá, Ipanema, Itanhangá, Jacaré, Taquara (jacarepaguá), Tanque (Jacarepaguá), Jardim Botânico, Lagoa, Laranjeiras, Leblon, Manguinhos, Maracanã, Pechincha (Jacarepaguá), Praça da Bandeira, Praça Mauá, Praça Seca, Rio Comprido, Rocha, Santa Teresa, Santo Cristo, São Conrado, São Cristóvão, São Francisco Xavier, Tijuca, Urca, Usina, Vargem Grande, Vidigal e Vila Isabel. Fonte: [http://www.educacao.rj.gov.br/arquivos/Regionais\\_Administrativas\\_Pedagogicas.pdf](http://www.educacao.rj.gov.br/arquivos/Regionais_Administrativas_Pedagogicas.pdf), acesso em 30 de novembro de 2011.

[2] Coordenado pelas professoras Anita Handfas e Julia Polessa Maçaira, respectivamente “Orientador” e “Co-orientador” do departamento de didática da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

[3] O objetivo deste artigo é analisar se os sentidos da sociologia apontados pelos professores da rede estadual do Rio de Janeiro que atuam na cidade do Rio de Janeiro se coadunam com os presentes nos documentos oficiais do governo federal. Em âmbito estadual, o único documento disponível é o Currículo Mínimo, que está em consonância com os documentos do governo federal, portanto não houve a necessidade de incluí-lo nesta pesquisa.

## REFERÊNCIAS

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**: Tratado de Sociologia do Conhecimento. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **A Miséria do Mundo**. 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei n. 9.394/96, de 20 de dezembro, 1996;

BRASIL. Ministério da Educação. **Orientações Curriculares para o Ensino Médio (OCN)**. 2006.

BRASIL. Ministério da Educação. **Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio (PCNEM)**. 2005.

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar, (1944). **O ensino das ciências sociais no Brasil**. *Sociologia*, São Paulo, vol. 6, nº 1.

FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. **Análise de conteúdo**. Série pesquisa: vol.6. Brasília: Editora Liber Livro, 2007.

GESTEIRA, B. M. ; SILVA, G. M. H. **O retorno da sociologia na escola: a crítica e a cidadania como instrumentos da democratização do país (1980-1990)**. Revista *Habitus*, v. 10, p. 64-78, 2012.

GOMES, Romeu. **Análise e interpretação de dados de pesquisa qualitativa**. In: Pesquisa social: teoria, método e criatividade. MINAYO, M. C. S (org.) . 32. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. 1. P. 79 -108.

HANDFAS, Anita; MIRANDA, Aline; e FRANÇA, Thays. **A Trajetória da Sociologia no Rio de Janeiro**. 2012 (prelo)

MAÇAIRA, Julia Polessa ; GESTEIRA, B. M. ; SILVA, G. M. H. . Perfil do professor de sociologia da metropolitana VI da rede pública estadual do Rio de Janeiro. In: André Videira de Figueiredo; Luiz Fernandes de Oliveira; Nalayne Mendonça Pinto. (Org.). **Sociologia na sala de aula: reflexões e experiências docentes no Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2012, v. , p. 127-144.

MEUCCI, Simone, (2000). **A institucionalização da sociologia no Brasil**: os primeiros manuais e cursos. Dissertação de mestrado em Sociologia. Universidade Estadual de Campinas.

MILLS, C Wright. **A imaginação sociológica**. 4ª ed. RJ: Zahar, 1975.

MILLS, Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. RJ: Zahar, 2009.

MINAYO, M. C. S. ; DELANDES, Suely Ferreira ; GOMES, Romeu . **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 32. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. v. 1. 110p .

MORAES, Luiz Fernando Nunes, (2009). **Da Sociologia cidadã à cidadania sociológica: as tensões e disputas na construção dos significados e do ensino de Sociologia**. Dissertação de mestrado em Sociologia. Universidade Federal do Paraná.

MOTA, Kelly Cristine Corrêa da Silva. 2003, **Os Lugares da Sociologia na Formação Escolar de Jovens de Ensino Médio: as perspectivas de professores**. *Revista Brasileira de Educação*, n. 29, p. 88-107.

REIS, Elisa. Cidadania: história, teoria e utopia. In: **CIDADANIA, justiça e violência**/ Organizadores Dulce Pandolfi...[et. al]. Rio de Janeiro : Ed. Fundação Getulio Vargas, 1999. p.11-17.

Recebido em 03 de setembro de 2013

Aprovado em 08 de agosto de 2014

## ANEXO

### 1. Trechos das entrevistas:

[A sociologia auxilia] Na questão principalmente da formação do indivíduo, na inserção no mercado de trabalho, na participação do processo social, ativamente. (ANTONIO CARLOS)

[O objetivo da sociologia é] Primeiramente, esclarecer sobre aspecto importante na formação de um cidadão: seus direitos, seus deveres. Já que os alunos hoje em dia não conhecem, não se preocupam com o seu papel na sociedade. (ANTONIO CARLOS)

O primeiro objetivo dessa disciplina é poder trabalhar a ideia mesmo de que existem diferentes maneiras de você interpretar uma mesma realidade. E desenvolver a ideia também que você tem a possibilidade de fazer ciência, mas ao mesmo tempo de interferir nessa realidade. Acho que isso está muito presente na sociologia das diferentes formas, nas diferentes concepções políticas que existem. A possibilidade de você interferir na realidade, reconhecer como passo, como pertencendo a uma sociedade, refletindo sobre ela como produtor de conhecimento também, porque uma das questões muito fortes é trabalhar metodologia de pesquisa, então, você acaba um pouco estimulando o desenvolvimento de um anseio, de um desejo pelo conhecimento científico que eu acho que é bastante interessante. (ELAINE)

[O objetivo da sociologia] É contribuir para a formação de um cidadão consciente da sua sociedade e do seu lugar na sociedade. (LUIS)

[A sociologia] Estimula a capacidade crítica e estimula debates que outras disciplinas não podem oferecer no ensino médio".[...]Os objetivos da sociologia são" Fornecer instrumentos pros educandos que possibilitem uma análise crítica deles enquanto alunos e deles enquanto cidadãos dentro da sociedade brasileira.[...] A importância da sociologia é que ela ajuda todos os alunos a refletirem o processo de formação da sociedade brasileira e se colocarem mesmo no papel de líderes ativos, de pessoas que não precisam serem levadas. (LUCAS)

[O papel da sociologia] É, sobretudo, conscientizar o aluno do papel do meio social que ele vive, de como ele pode participar da sociedade e o papel que ele tem aí na sua cidade, no seu estado, no seu país. (NAVARRO)

[A importância da sociologia] É na formação do cidadão, a sociologia e como base filosófica também a filosofia elas agem no pensamento, na forma de agir, no respeito ao outro, no respeito às diferenças. (ALEXANDER)

Acho que [o objetivo da sociologia] é justamente dizer que a sociedade não é um desígnio divino... alertar que as mudanças podem ocorrer sim... e que cada um é um ator social... que tem uma participação nisso... imaginar que... porque a gente acaba tendo uma visão muito fantasiosa... ou fantasiada da realidade. (OLÍVIA)

[A importância da sociologia é proporcionar] Uma visão desnaturalizada da sociedade, porque os estudantes não têm acesso a essa visão a não ser por questões individuais ou familiares, mas na formação deles, eles não têm. Eles recebem o conhecimento pronto. Transmitido, e a Sociologia tem lá os seus paradigmas, mas ela proporciona essa desnaturalização. Então eu acredito que o objetivo do

ensino de Sociologia é justamente treinar o olhar, despertar um olhar sociológico nos estudantes. (ANA BEATRIZ)

[O objetivo da sociologia,] eu acho que... assim... é realmente o esclarecimento de questões... assim... sociais... culturais... né... mais do que um estudo aprofundado de sociologia... é realmente um estudo de algumas noções... que ajudem o aluno a compreender um pouco mais o mundo em que eles estão imersos... inseridos... numa sociedade... o que é uma sociedade... as implicações de se viver em sociedade... as boas implicações... as coisas difíceis também... acho que é bom pras pessoas se posicionar... ter uma atitude... né... tem a questão da maturidade e imaturidade... (NOGA)

[O objetivo da sociologia é] Contribuir para uma formação ampla que conceda ao aluno a possibilidade de desenvolver o seu pensamento crítico, reflexivo e também, oferecer a possibilidade dele ter o conhecimento um pouco mais aprimorado sobre a ciência. (GISELE)

O objetivo das minhas aulas, por exemplo, é dar instrumentos de análise, métodos de compreensão para que eles possam manipular fenômenos diferentes e se posicionar, não adianta eu 'Ah o caso Bruno, a Lady Gaga, o terremoto não sei o que' eu poderia estar falando sobre estas coisas todas, mas em vez de eu estar fazendo isso eu estou tentando dar um método que eles mesmos possam utilizar e fazer suas próprias análises de qualquer fenômeno. (MARIA CLARA)

[...] os objetivos primeiro é trazer pros alunos um conhecimento que até então eles não tinham contato... só teria contato se entrasse na universidade. E é [...] ter uma perspectiva sociológica, ou seja, um pensamento crítico. É desnaturalizar as problemáticas sociais, é saber inserir se inserir dentro dessas problemáticas a sua realidade. (JOÃO PAULO)

[A sociologia] Produz massa crítica, permite a eles [aos alunos] desnaturalizar coisas que antes eles vivenciavam como inevitáveis: problemas como relações raciais, desigualdades sociais que faz parte do cotidiano de muitos desses alunos passam a questionados e eu acho que isso é importante. Ajuda eles a se situarem melhor no mundo. (FELIPE)

Eu acho que o objetivo da Sociologia no ensino médio é tirar as pessoas, principalmente fazer com que os alunos saiam do cotidiano, fazer com que eles consigam enxergar os temas com mais profundidade, sair do senso comum. Tirá-los do senso comum, você vê alunos do terceiro ano, pessoas mais velhas, principalmente aqui, que é EJA, completamente envolvidos nessas teorias de senso comum, de preconceitos. Acho que o professor/disciplina de Sociologia tem o dever de tirar eles, dar instrumentos que possibilitem a saída deles desse senso comum. (MICHELI)

[A sociologia serve] Até pra eles pensarem na própria realidade deles... um aluno de escola pública... ele tende a ver a realidade como algo imutável... ele vê a falta de oportunidade como algo natural. (OLÍVIA)

Eu acredito que a disciplina traz um plus a mais pra formação do estudante. Um plus no sentido de que outras disciplinas não dão conta dos nossos debates: desnaturalização, debates políticos mesmo, discutir a cultura do ponto de vista da antropologia, o mundo do trabalho do ponto de vista marxista ou de outras correntes sociológicas. Eu acho que sociologia tem uma discussão específica que outras disciplinas não dão. E aí eu acho que tem que ter obrigatoriedade sim, do ensino de Sociologia. (ANA BEATRIZ)

Eu acho que [a sociologia] dá uma visão... ajuda a gente a superar uma série de preconceitos... ajuda a gente a desnaturalizar a sociedade... e as desigualdades... eu acho que como... pra uma visão de mundo... de uma maneira geral... eu acho que é um conhecimento pra lá de necessário... (OLÍVIA)

[O objetivo da sociologia é] Desconstruir o discurso do senso comum, sobretudo. Sobre a pobreza, sobre a cultura, sobre as desigualdades sociais, raciais, econômicas. Enfim, desconstruir mesmo o discurso oficial, o discurso do senso comum. (ANA BEATRIZ)

A sociologia pode contribuir na medida em que ela destaca a importância do conhecimento científico, o lugar do conhecimento científico. A diferença entre o saber científico e o saber de senso comum, o lugar de cada um. (LUIS)

Por exemplo, é aquela coisa do senso comum, ele veem com um olhar meio restrito, meio limitado até individualista mesmo, [...] então eu estou tentando desnaturalizar e ao mesmo tempo tipo dando uma visão do todo. É importante eles terem uma visão da totalidade da sociedade e dos problemas, dos problemas que afligem os espaços sociais também. (MARIA CLARA)

# O CONSUMO NO CAPITALISMO: NOTAS PARA PENSAR O MERCADO, A INTERNET E O INDIVIDUALISMO

THE CONSUMPTION IN CAPITALISM: NOTES TO THINK THE MARKET, THE INTERNET  
AND INDIVIDUALISM

*Vinícius Aleixo Gerbasi\**

**Cite este artigo:** GERBASI, Vinícius Aleixo. O Consumo no Capitalismo: notas para pensar o mercado, a internet e o individualismo. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 62-69, dezembro. 2014. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 31 de dezembro. 2014.

**Resumo:** Neste artigo propomos uma análise do consumo na sociedade contemporânea. A contribuição teórica acerca do consumo e da individualização no pensamento de Zigmunt Bauman será analisada. Aproxima esse fenômeno com a criação de um mercado consumidor, cada vez mais segmentando, cujo funcionamento se baseia nos bens materiais, nos serviços e no entretenimento. Propõe uma reflexão teórica sobre a internet nesse contexto e analisa sua contribuição no que diz respeito a sociedade do consumo.

**Palavras-chave:** Consumo; Individualismo; Internet.

**Abstract:** In this paper we propose an analysis of consumption in contemporary society. We analyze the theoretical contributions of the consumer and individualization in Zygmunt Bauman's perspective. Approaching this phenomenon with the creation of a consumer market increasingly segmented, whose operation is based on material goods, services and entertainment. We also reflect about the internet in that context as an important tool for extending the logic of consumption.

**Keywords:** Consumption, Individuality, Internet

## 1. O Consumo no capitalismo: elementos teóricos

A generalização de um modelo consumista combina propósitos políticos e econômicos e o próprio aceite inconsciente do indivíduo que se permite levar pela onda consumista. Esse trabalho propõe uma análise do consumismo que se coloca nos dias atuais. Para tanto, fundamenta-se nas contribuições teóricas de Zigmunt Bauman sobre esse paradigma e discute mediante tal análise a aproximação de novos espaços do consumo, como por exemplo, o ciberespaço.

O consumo na atualidade consolida-se como elemento norteador das relações humanas e dos valores sociais. O que não serve mais passa a ser descartado por um mais novo. Para servir a esse modelo de troca a obsolescência programada, um mecanismo que tem por base o excessivo consumo de mercadorias, constitui-se como núcleo central do capitalismo e satisfaz o

aumento nos lucros de grandes empresas. Mas é importante ressaltar que a produção artificial dessa obsolescência destina-se também ao consumo dos serviços, ou seja, àqueles segmentos de consumo imateriais ou culturais como viagens, filmes, pacotes de internet e de televisão:

Nessa sociedade, nada pode reivindicar isenção à regra universal do descarte, e nada pode ter a permissão de se tornar indesejável. A constância, a aderência e a viscosidade das coisas, tanto animadas quanto inanimadas, são os perigos mais sinistros e terminais, as fontes dos temores mais assustadores e os alvos dos ataques mais violentos. (BAUMAN, 2005, p. 09)

A volatilização e a voracidade da economia de consumo com seus lucros e rendimentos direcionados à satisfação dos consumidores, são fatores que dão o tom das regras do capitalismo. Nesse contexto, a propaganda, disseminada por todos os meios de comunicação- internet e televisão- nos faz crer na promessa de satisfação mediante consumo, mas que na verdade tem por base a contínua insatisfação dos desejos. (BAUMAN, 2006). Em uma cultura do entretenimento, o paradigma social aponta para a individualização e o hedonismo, e no descarte constante de valores, identidades, e filosofias de vida, está presente elementos como a distração, o gozo, etc. A importância que adquire o paradigma do consumo é que mediante seu ato existe a promessa de segurança e uma ligeira felicidade frente à realidade social pautada mediante a “frieza” das relações humanas e das inseguranças e riscos que sobrepõem o indivíduo, entretanto: “A sociedade de consumo prospera enquanto consegue tornar a não satisfação de seus membros (e assim, em seus próprios termos, a infelicidade deles)”. (BAUMAN, 2008, p.64). O trajeto da felicidade torna-se uma busca obstinada e embora impossível de ser alcançada:

O valor mais característico da sociedade de consumidores, na verdade seu valor supremo, em relação ao qual todos os outros são incitados a justificar seu mérito, é uma vida feliz. A sociedade de consumidores talvez seja a única na história humana a prometer a felicidade na vida terrena, aqui agora e a cada “agora” sucessivo. Em suma uma felicidade instantânea e perpétua. Também é a única sociedade que evita justificar e/ou legitimar qualquer espécie de infelicidade (...), também na sociedade de consumidores a infelicidade é crime passível de punição, ou no mínimo um desvio pecaminoso que desqualifica seu portador como membro autêntico da sociedade. (BAUMAN, 2008, p.61)

Através desse paradigma descortina-se a incredulidade contida na propaganda em relação à felicidade. A ‘ordem’ é ser feliz e estar de bem com a vida, para tanto compramos carros, computadores, etc. A adesão aos bens culturais, cinema, pacotes de televisão e internet, teatro e viagens se fazem pela mesma via. No conforto rápido, propiciado pela aquisição de produtos e pela indústria do entretenimento, procura-se desesperadamente uma pequena parcela de felicidade. Aqui, pode-se relacioná-lo na mesma lógica que os teóricos da escola de Frankfurt Adorno e Horkheimer (p. 128, 135) analisaram o divertimento: “divertir-se significa estar de acordo (...). Divertir-se significa sempre, não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado”. A diversão é o prolongamento do trabalho e ao mesmo tempo enfrentá-lo. Portanto o consumo realiza-se por meio de uma adesão incondicional do indivíduo que se vê resignado ante a jaula de ferro que é o capitalismo.

Na ‘vida líquida’, esse imperativo pelo individual constitui-se o significado mais importante da existência humana, e combina com a volatilidade e a personalização do consumo individual dentro de uma economia também segmentada e personalizada. Cabe lembrar que a própria esfera econômica é marcada, na “modernidade líquida”, pelas rápidas mudanças da atividade econômica, na desregulamentação do estado-nação e na ascensão de uma rede global de interconexão de fluxos econômicos: investimentos, decisões, produção de mercadorias, trabalho flexível e o marketing dos produtos. (BAUMAN, 2000)

Assim, o consumismo ajusta-se perfeitamente nesse contexto líquido, no qual a indução à compra de mercadorias e a facilidade para o crédito financeiro constituem estratégias para aproximar uma grande massa de consumidores. Os padrões de consumo, todavia, transcende a planificação e a existência da fabricação de mercadorias, indo muito além delas: o cidadão/consumidor na sociedade líquida desvela maneiras de consumo que se expande e se cristaliza nas dimensões do entretenimento; filmes, serviços, e que, anteriormente situava-se apenas em bens de consumo. Bauman (2008, p. 74) se refere à vocação ao consumo como ‘vocação’, algo que deve parecer inexorável ao ser humano (BAUMAN, 2008, p.74):

A vocação consumista se baseia, em última instância, nos desempenhos individuais. Os serviços oferecidos pelo mercado que podem ser necessários para permitir que os desempenhos individuais tenham curso com fluidez também se destinam a ser a preocupação do consumidor individual: uma tarefa que deve ser empreendida individualmente e resolvida com a ajuda de habilidades e padrões de ação de consumo individualmente obtidos.

Ressalta-se que nessa vocação à qual o autor se refere, consumo e individualidade se unem e forma uma coisa só, cabe somente ao indivíduo, e a ninguém mais, decidir sobre o que consumir: o importante é o prosseguimento mecânico do consumo.

Jean Baudrillard (1995), outro teórico da sociedade do consumo, também investiga as singularidades culturais que nela se colocam. Para ele, o consumo representa uma lógica socialmente compartilhada na sociedade capitalista, assim como um sistema legitimador da discriminação de classe. Tal fenômeno constitui-se numa categoria social amplamente instalada na consciência dos homens, é mediante o “*ethos*” cultural amplamente aceito que os indivíduos se inscrevem e se reconhecem dentro de uma determinada sociedade. Para Baudrillard (1995, p. 208), nesse sentido, a generalização é o que: “se instala atrás da circulação acelerada é a hegemonia de um código”. Mas esse jogo não possui regras inalteradas no modo pelo qual os indivíduos o introduzem que varia de acordo com as significações individualizadas e os valores de um determinado grupo. O que realmente importa é mecanismo básico que caracteriza a sociedade, que segundo Baudrillard (1995, p. 96) é a imposição do consumo como ideologia: “Esta totalização permite aos signos funcionar ideologicamente, quer dizer, fundar e perpetuar as discriminações reais e a ordem do poder”.

Ora o objetivo de Baudrillard é jogar luz nos aspectos subjetivos do consumo, para ele as pessoas se interessam mais pelo significado das mercadorias- sua lógica social imanente, distinção de classe- do que na funcionalidade do produto propriamente dito. Assim, os objetos

designam categorias sociais por parte de quem os consome. A “mercadoria-signo” constitui a incorporação de dimensões imaginárias e simbólicas aquém do objeto material. Para ele:

Se no seu fundamento lógico, a cultura joga com os dois termos distintos- efêmero/ duradouro-, sem que nenhum possa ser autonomizado (a arquitetura será sempre um jogo de um para o outro) no sistema cultural, pelo contrario, esta relação rebenta em dois pólos distintivos, um dos quais, o efêmero, se autonomiza em modelo cultural superior, remetendo ao outro, o duradouro, para a obsolescência e para as aspirações de uma minoria ingênua. (BAUDRILLARD, 1995, p. 37)

Essa compreensão da mercadoria como a principal relação social admite a incorporação da troca em toda atividade humana. Segundo Baudrillard com a crescente multiplicação dos bens de consumo e dos serviços e de objetos. Nesse sentido, vivemos não apenas em uma sociedade com outros homens, mas sim em uma sociedade rodeada por objetos. Além disso, essa hegemonia das trocas sob as relações humanas simboliza nitidamente as relações de poder e de dominação na luta pelo reconhecimento simbólico do poder de consumir. De modo que a própria vida humana se afigura mediante a relação de consumo com o universo social.

## 2. O consumo ao alcance de um *click*

De acordo com Daniel Bell (1997) o consumo se dá no contexto de ascensão do capitalismo mundial e atribui essa causa ao incrível aumento do gozo material que, de modo geral, teve significativos avanços. Portanto a questão primordial passa a centra-se em favor da inserção do indivíduo ao universo do consumo.

O pano de fundo histórico e cultural no qual surge a generalização do paradigma consumista possui raízes no desenvolvimento político e econômico, tecnológico e produtivo, pelo qual passou o capitalismo desde meados da década de 1960. Essa mudança traz mercados e padrões de consumo inteiramente novos. É importante ressaltar que nesse contexto ocorre o colapso de metanarrativas políticas- a polarização capitalismo x socialismo- assim como a perda da centralidade dos sindicatos e o peso de suas reivindicações por melhores condições de trabalho e legitima-se o espírito individualista. Era preciso então que os processos produtivos acompanhassem essas transformações culturais e passassem a concentrar esforços no que diz respeito a um mercado cada vez mais específico.

A segmentação de mercados de consumo corresponde, do mesmo modo, à individualização. A formação de uma massa de consumidores, cada dia mais especializada e individualizada depende dos imperativos do mercado para inculcar a ideologia do consumo, ou seja, a manipulação implícita da necessidade de seus produtos.

No que diz respeito à indústria do entretenimento ela deslança com uma força incrível, exemplos disto é a televisão por assinatura e as redes telemáticas de comunicação, que nos anos 1990 passam pelo processo de desregulamentação e comercialização. Consumir volta-se, dessa forma, à sedução das imagens, das músicas e dos programas de televisão e, ao mesmo tempo, na formação de uma massa de consumidores acrítica. Aqui, é válido apontar as análises de Adorno

e Horkheimer (2006) sobre o fenômeno de criação de uma massa consumidora, aspecto que corrobora a compreensão da singularidade consumista na sociedade contemporânea, mas que como bem o demonstram, remonta à consolidação de um mercado cultural e da submissão dos indivíduos aos seus mandos e desmandos. O importante é considerar que a cultura torna-se ela mesma uma mercadoria e que a formação de uma massa consumidora tem por exigência a submissão do artístico ao capital, ou seja, do qualitativo passa-se ao quantitativo, visto que o que realmente faz sentido nesse processo é a simplicidade da arte e dos conteúdos culturais.

O que ocorre atualmente, porém, demonstra o estágio avançado e individual em que o consumo se generaliza na vida das pessoas. Um exemplo onde se vê nítido o paradigma da personalização do consumo é o desenvolvimento do e-commerce. As pessoas não precisam mais sair de suas casas para realizar suas compras, pois agora elas podem fazê-las mediante o computador. Os espaços de compra e venda vai deixando de existir (não deixa de existir, encontra outras formas de existir). Na velocidade da conexão podem-se comprar bens de consumo e entretenimento; pornô, filmes, músicas e notícias, em qualquer lugar do planeta. Empresas de expressividade têm diminuído inclusive os custos com sua logística em suas lojas e tem concentrado esforços no aperfeiçoamento em seu site de compras, e com isso economizado grandes cifras, uma que vez os gastos para gerenciar e hospedar uma página na internet é muito menor do que manter enormes espaços físicos.

Outro ponto importante é que na internet encontraram-se uma série de informações e dados disponíveis pelas pessoas que adquirem significação de suma importância para o capitalismo. Trata-se da coleta de dados que são feitos no ato da compra eletrônica, ou na loja física. Essas informações segundo as quais circulam na internet e que invade a privacidade dos usuários contribuem, segundo Frohmann 1992 (p. 31), para a produção de mercadorias, serviços e propagandas direcionadas ao consumidor individual, conforme suas necessidades. Aqui é o próprio indivíduo e cada passo seu que deve combinar ou servir de base para uma nova necessidade de consumo Assim, o consumidor é a fonte dessas informações que atribuem significado ao sistema produtivo.

Um bom exemplo disto é o monitoramento de dados na internet do consumidor-embora podemos também considerar aqueles dados que possui importância para a vigilância política como a manipulação do eleitor e não apenas do consumidor [1]. Nessa perspectiva, a informação distancia-se de conteúdos meramente ideológicos e manipulativos que dizem respeito à integração e aceitação do indivíduo na sociedade de consumo. Assim, o que caracteriza o processo de circulação, distribuição e consumo de muitas informações disponíveis é a forma mercadoria com que a cultura assume no capitalismo monopolista (FROHMANN, 1992). Esse contexto aproxima-se das preocupações concernentes a George Orwell que aponta, já na década de 50, para um universo de monitoramento e vigilância de nossas ações e pensamentos, se bem que para fins estritamente políticos. Cabe, ainda, questionar a liberdade à qual se demonstra totalmente superficial, pois não há liberdade a não ser a que possuímos mediante as relações como cidadãos consumidores. A legitimidade deste conceito reduz-se exclusivamente ao consumo: tanto um como o outro se tornam mercadoria. O importante na

análise sociológica no que se refere a ela é revelar que no capitalismo, esse conceito opera sob uma: “obediência aos padrões culturais (...) tende a ser alcançada hoje em dia pela coação ou, melhor ainda, sedução e não mais pela coerção- e aparece sob o disfarce do livre arbítrio, ao invés de revelar-se como força externa” (BAUMAN, 2000, p.101). Isso recria constantemente condições ilusórias de exercê-la. Liberdade assemelha-se a algo completamente distante de seu verdadeiro significado, em seu sentido pleno (político, crítico e formador de opinião), e passa a designá-la ao bom ou mau uso das escolhas no que diz respeito ao consumo.

Isso muda completamente o cenário atual em comparação com os dispositivos de comunicação em massa no que diz respeito à ideologia veiculada. Isso porque, anteriormente, a ideologia estava centrada na dominação das mentes por meio da comunicação das massas realizada de forma vertical, pois não havia espaço para socialização e profusão de vozes, a veiculação das informações era feita de modo totalitário. Hoje, porém, as resistências e vozes dissonantes em contraposição às ideologias dominantes têm sido enfraquecidas. Na sociedade do consumo, o prazer que o consumo nos proporciona está muito além das possibilidades de flertar com outros universos e contextos políticos que não o capitalismo.

Deve-se lembrar que o conceito de globalização tem se apresentado na universalização das práticas culturais, políticas e econômicas. Nessa concepção ela traz o significado da imposição valorativa. No entanto esse fenômeno paradoxalmente também é responsável pela interface entre local e global. Sob esse pano de fundo baseado na inter-relação de diferentes nações e sistema de valores há até mesmo um termo específico, o de “glocal”, neologismo constituído a partir dos conceitos “global” e “local”. (BAUMAN, 2001). Segundo essa avaliação, não podemos mais agir e compreender no mundo em de forma fechada, embora a efetividade de uma globalização verdadeiramente democrática passe obrigatoriamente pelo crivo de uma sustentabilidade dessas relações, às quais, na maior parte das vezes, caracterizam-se de maneira contraditória, principalmente pelos interesses econômicos. A internet configura a existência do espaço local sob o domínio do global. Nesse sentido, as tecnologias caracterizam-se como vetores de significados, que, vale lembrar, não possui um único núcleo transmissor.

Ainda no que diz respeito a esse processo cabe apontar o papel diminuto das nações, que se caracteriza, segundo a qual Bauman, pela presença de instituições políticas que atuam no nível de um determinado território nacional, mas que são fragilizadas ante a presença dos desígnios do ‘global’ que condensam a economia, a ideologia e a cultura. As configurações políticas estão lá, mesmo que enfraquecidas e impossibilitadas de decidir de modo autônomo a soberania popular. Isso porque o local, e seus traços identitários, se submetem às pressões globalizantes; o lucro, a cultura e o consumismo que sustentam o capitalismo global. As nações, no que diz respeito ao poder de decisão política em seu território se vêem deslegitimadas em comparação às forças dos imperativos globais efetivas decisões políticas em seu território, pois estas últimas: “Os poderes reais que criam condições nas quais todos nós atuamos flutuam no espaço global, enquanto as instituições políticas permanecem, de certo modo, ‘em terra’, são locais”. (BAUMAN, 2009, p. 30).

Por outro lado: “deve-se destacar a ausência de política no ciberespaço, supranacional, além de qualquer espaço físico e que constitui, de fato, o campo de jogo de poder”. (BAUMAN, 2009, p. 30). A ausência de regulação na internet se define, portanto, pelo interesse de quem ocupa o poder econômico e político e se beneficia da internet como o ‘locus’ comercial, seguro e rápido. É importante lembrar também que o conteúdo ideológico e o tratamento e controle da informação são uma constante, e se garantem devido a essa liberdade virtual. Além disso, o rastreamento de informações de consumidores individuais mediante técnicas de busca cada vez mais inteligentes no que diz respeito à propaganda personalizada tem crescido abruptamente. Na outra ponta, essa mesma ausência de regulação se demonstra no uso da internet para transações comerciais, aumento de mercados financeiros e volatilização de capital.

## Conclusão

Consumir é esquecer momentaneamente o sofrimento, a opressão do trabalho e do dia a dia, ou ao menos adiá-los. E, nesse movimento, contribui-se para a economia capitalista, à qual almeja atingir o maior número possível de mercados consumidores e indivíduos.

Nesse contexto, desvela-se a violência com a qual a liquidez age ao mesmo tempo em que aumenta a banalidade das relações humanas e do próprio sujeito. A extrema individualidade pela qual se expressa o consumismo leva, por outro lado, ao desinteresse das mais variadas formas com as quais pintam o colorido do ser humano na modernidade líquida. A expressividade de ações coletivas, de causas e demandas políticas comunitárias por meio de uma esfera deliberadamente pública e consciente, esfaca-se mediante o indivíduo em sua busca permanente pelo consumo de desejos e prazeres individuais. A incitação ao consumo está presente em nosso dia a dia; no outdoor das ruas, nos comerciais de televisão e na internet.

O ciberespaço nesse contexto se apresenta como um novo espetáculo do consumo; interativo, rápido e lúdico. Consome-se as imagens e os vídeos, as identidades e os valores e sites de relacionamento. O surgimento da internet possibilita a convergência entre linguagens de áudio, do visual e da escrita, mas difunde também a ideologia consumista, inerente às formas de acumulação do capital; é só prestar atenção no marketing e na publicidade que se tem realizado nos sites de relacionamento.

Hoje, as comunicações proporcionam o comércio virtual e facilitam a socialização de um número infinito de informações pessoais, fotos, vídeos e músicas. O surgimento do celular móvel completa a forma de distração e consumo dos conteúdos sem intervalos. A felicidade está na palma de nossas mãos. 📱

## NOTAS

\* Vinícius Aleixo Gerbasi é estudante de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista - UNESP.

[1] Existem empresas especializadas no fornecimento e prospecção de dados individuais, feito através de programas como spam e spyware, sem que os indivíduos percebam; métodos survey (FROHMANN, p. 31) .

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. **Para uma crítica da economia política do signo**. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2000.

\_\_\_\_\_. **Vida para Consumo: A Transformação das Pessoas em Mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. **Confiança e Medo na Cidade**. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2009.

BELL, Daniel. **O advento da sociedade Pós- industrial**. São Paulo: Cultrix, 1997.

FROHMANN, B. **O Caráter social, material e público da informação**. Mariângela Spotti Lopes Fujita, Regina Maria Marteleto, Marilda Lopes Gizez de Lara (Orgs). São Paulo: Cultura acadêmica editora; Mar.

Recebido em 27 de setembro de 2013

Aprovado em 12 de novembro de 2014

# PRESIDENCIALISMO DE COALIZÃO: O JEITO BRASILEIRO DE GOVERNAR

COALITION PRESIDENTIALISM: THE “BRAZILIAN WAY” TO GOVERN

*Eduardo de Figueiredo Santos Barbarela e Oliveira\**

**Cite este artigo:** OLIVEIRA, Eduardo de Figueiredo Santos Barbarela e. Presidencialismo de coalizão: o jeito brasileiro de governar. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 70-79, dezembro. 2014. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 31 de dezembro. 2014.

**Resumo:** O presente artigo visa discutir a teoria brasileira que explica o fenômeno do presidencialismo de coalizão, cunhado por Sérgio Abranches. A teoria estrangeira nos apresenta diversas evidências que nos permitiriam concluir que o sistema brasileiro é, teoricamente, um desastre. Todavia, os teóricos brasileiros nos mostram que estamos apenas jogando as regras do jogo. Este artigo trabalha estes dois aspectos da construção do fenômeno brasileiro do presidencialismo de coalizão, pretendendo contribuir para o entendimento do mesmo.

**Palavras chave:** Presidencialismo de coalizão; Executivo; Legislativo

**Abstract:** This article discusses the Brazilian’s theory that explains the phenomenon of coalition presidentialism, defined by Sergio Abranches. The foreign theory presents us several evidences that would allow us to conclude that the Brazilian’s system is, theoretically, a disaster. However, the Brazilian’s theoreticians allow us to understand that we are following the rules of the game. This paper works both aspects of the building up of the Brazilian’s phenomenon of coalition presidentialism, trying to contribute to the understanding of it.

**Keywords:** Coalition presidentialism, Executive, Legislative

**A** Ciência Política desde sua vertente norte-americana destaca a análise da relação entre Executivo e Legislativo. Barry Ames e Scott Mainwaring, representantes desse núcleo, discutem a questão afirmando que não haveria por parte dos dois poderes influência no outro, isto é, a interdependência dos poderes se limitaria aos poderes de *checks and balances*. Há, na Ciência Política brasileira, entretanto, uma tradição distinta. Fabiano Santos, Fernando Limongi, Argelina Figueiredo, Sérgio Abranches, dentre outros trouxeram a área uma visão crítica a relação entre Executivo e Legislativo. Não haveria a ausência de interação entre os dois poderes, mas, há uma forte interligação entre os atores.

O presente artigo visa revisitar as teorias, tanto norte-americana quanto brasileira, para rediscutir o presidencialismo brasileiro e os rumos que este tomou durante a última década. A

análise está dividida em três partes. Primeiramente, retomo os diferentes argumentos que a teoria majoritária norte-americana nos apresenta de importante para entendermos a realidade brasileira. Em um segundo momento, discuto a teoria brasileira e suas contribuições para entendermos melhor o nosso modelo definido por Sérgio Abranches como Presidencialismo de Coalizão. Por fim, concluo dissertando sobre até onde a tradição brasileira consegue responder e desenhar o sistema brasileiro de Presidencialismo de Coalizão atual e até onde estamos diante de novas temáticas importantes a serem analisadas.

## 1. A Teoria Norte-Americana

Antes de analisar a teoria estrangeira é preciso entender como o Brasil é percebido pela literatura para, posteriormente, entender os argumentos que advém ou são críticos a mesma. Cheibub, Figueiredo e Limongi (2009) definem bem a forma que o país é percebido no exterior:

De acordo com a visão predominante na literatura comparativa, o regime brasileiro conteria todos os elementos que deveriam solapar a consolidação da democracia: um regime presidencial com um sistema partidário fraco e fragmentado; uma legislação eleitoral extremamente permissiva, que favorece candidatos em detrimento dos partidos políticos; um tipo forte de federalismo, que, de acordo com Stepan (2000; 2004), é o mais demos-constraining do mundo; um Congresso fragmentado; presidentes com poder e disposição de governar por decreto; e um modelo generalizado de clientelismo e de ineficiências econômicas muito difundidas e difíceis de conter. (CHEIBUB, FIGUEIREDO e LIMONGI, 2009)

A organização distinta do Legislativo dos Estados Unidos em comparação ao brasileiro ajuda a entender as diferenças teóricas. Talvez a mais importante diferença seja o uso de comissões na organização legislativa (LIMONGI e FIGUEIREDO, 1998), que aliada ao fraco poder legislativo do presidente norte-americano, corroboram para um entendimento incompleto do sistema brasileiro. Ao buscarem a compreensão do Brasil a luz do contexto e construção norte-americanas, não se percebe que características tal como o forte poder legislativo do poder Executivo no Brasil, somado a um centralismo no Congresso, fazem com que este braço da teoria estrangeira não seja capaz de explicar o Presidencialismo brasileiro, resultando em autores que entendem que o presidencialismo não se encaixaria com governo de coalizão. A afirmação de Jones neste sentido elucida uma das razões:

Os presidentes dispõem de um mandato popular independente e o mais provável é que relutem em ceder o grau de poder que é necessário para instigar um partido de oposição a aderir a uma coalizão legislativa. Isso se deve à independência dos presidentes como autoridades eleitas nacionalmente, o que frequentemente os leva a superestimar o seu poder. (JONES apud LIMONGI e FIGUEIREDO, 1998)

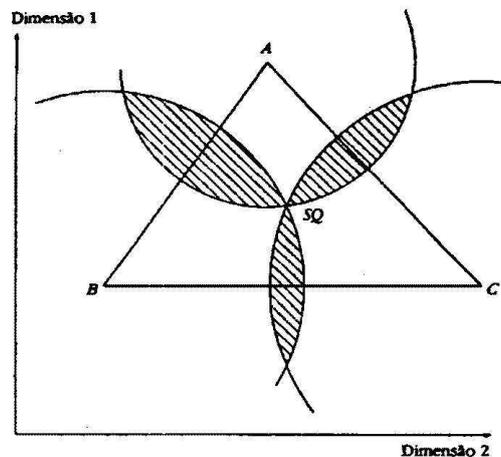
Segundo Jones em regimes presidencialistas não haveria espaço para governos de coalizão, afinal o chefe do executivo nacional não entenderia como necessário abrir mão de parte de seu poder para conquistar a adesão de outro partido em sua coalizão. Há um problema nesse tipo de compreensão. A independência do executivo e seu entendimento de possuir um “superpoder” permitem que o presidente compreenda que sua figura possui a aprovação e o poder necessários para dividir seu governo por diversos partidos que são importantes para a

aprovação de projetos na Câmara. Por ter aprovação nacional, o presidente seria capaz de articular acordos com bancadas pelo objetivo de favorecer o país, baseando seu poder em sua votação e aprovação nacionais e no entendimento de representante de uma nação e não apenas de sua parcela de eleitores.

A maior liberdade o permitiria mais facilmente aceitar as coligações distintas e mesmo ampliar o espectro de alcance de sua base de apoio. Seu poder, como Montesquieu (1979) já afirmava, possui limites nos outros poderes, o que o impele a aceitar, de certa forma, a coalizão. E esta cooperação é que irá permitir a um sistema multipartidário a agir plenamente. Aceitar esta proposta de compreensão do presidencialismo brasileiro é ignorar mecanismos de *checks and balances* do país (Santos, 2003).

Além dos textos que viriam a ser alvo de críticas para a teoria brasileira, Tsebelis (1997) traz um fator que será essencial para entender as ações tomadas no presidencialismo de coalizão brasileira. Para o autor norte-americano a preocupação está na atuação de *veto players* em diversos sistemas. *Veto players* podem ser de dois tipos: institucionais, especificados na Constituição Federal, como o Congresso, e partidários, que neste caso os partidos impedem que a matéria passe no Congresso. Para Tsebelis, também é importante considerar a relação entre atores, *status quo*, ponto ideal e curvas de desinteresse como o esquema abaixo apresenta:

**Figura 1**  
Winset do *status quo* com três atores  
em duas dimensões.



Diante desta figura é importante perceber o estado de equilíbrio que o autor nos apresenta. Este modelo apresenta o ponto chamado de *Status Quo*, por caracterizar a manutenção do estado das coisas, ou, como Tsebelis afirma, a estabilidade de políticas. Este ponto seria a convergência de todas as ações até o ponto máximo que os atores abrem mão de seu ideal de política, sendo a estabilidade que ele apresenta extremamente favorável para a manutenção de governo e de regime.

É importante destacar que estabilidade para Tsebelis não é sinônimo de bom. Para o autor, a estabilidade política significa a paralisia decisória, que acarretaria na instabilidade do regime político. E esta estabilidade surge quando há um alto número de atores, uma baixa

congruência e uma alta coesão no Parlamento, o que dificulta encontrar um ponto de convergência entre estes, dificultando a tomada de decisões consensuais. Desta forma, o multipartidarismo seria nocivo para nosso sistema político.

Autores como Mainwaring (1997) e Ames (2003), por sua vez, entendem que sistemas multipartidários não possuem dinâmicas distintas daquelas eleitorais, perpetuando a lógica eleitoral após o pleito, com a organização partidária igual durante os quatro anos de mandato. O maior problema dessa teoria é ignorar as instituições regulatórias que existem para impedir os superpoderes do presidente. Não considerar a importância das dinâmicas próprias do Legislativo e dos próprios partidos com seus líderes, limitando-se a aceitar apenas as regras de competição eleitoral e também a entender os partidos tais como blocos, sem relações entre os líderes partidários no Congresso, concebendo duas variáveis como importantes na relação entre Executivo e Legislativo (LIMONGI e FIGUEIREDO, 1998), evita perceber o real alcance da relação no Brasil.

## 2. A Relação Executivo/Legislativo no Presidencialismo brasileiro

Para começar a entender este modelo distinto brasileiro, retomo o famoso artigo “Presidencialismo de coalizão: o dilema institucional brasileiro” de Sérgio Abranches (1988). O Brasil possui algumas características que o tornam único, como heterogeneidade estrutural e social, pluralismo de valores, atomização partidária, estrutura econômica diferenciada e instituições, que impedem mudanças institucionais, visto que vivemos em um sistema federalista proporcional. Todas essas questões incitam a pergunta: como resolver tantas variáveis em um só sistema?

A resposta que Abranches nos oferece é direta: em apenas os sistemas puros, ideais é impossível. É preciso formular um sistema que contemple o presidencialismo, o bicameralismo e o pluralismo partidário. É preciso instaurar um presidencialismo de coalizão.

Sérgio Abranches define o presidencialismo de coalizão da seguinte forma:

É um sistema caracterizado pela instabilidade, de alto risco e cuja sustentação baseia-se, quase exclusivamente, no desempenho corrente do governo e na sua disposição de respeitar estritamente os pontos ideológicos ou programáticos considerados inegociáveis, os quais nem sempre são explícita e coerentemente fixados na fase de formação da coalizão. (ABRANCHES, 1988)

O trecho de Abranches (1988) define bem a ideia de presidencialismo de coalizão. A coalizão surge para suprir os poderes que o presidencialismo brasileiro não possui sozinho – o que o difere de um presidencialismo imperial – e que são necessários para governar. O presidente deve saber trabalhar o poder de barganha e o poder de coalizão dos partidos dos partidos (SARTORI, 1982), e saber negociar o apoio de outros partidos formando coalizões que possibilitem a governabilidade junto ao Legislativo.

Para isso, amplia-se o limite da sua curva de indiferença, tornando-se menos coeso, (TSEBELIS, 1997), para abarcar o maior número de partidos para a coalizão. Isto significa que ter muitos partidos não prejudica o jogo político diretamente. É preciso primeiro perceber se

estes são relevantes e, posteriormente, analisar politicamente os custos para atraí-los para as coalizões.

A relação entre Legislativo e Executivo, pela teoria dominante, era para ser o caos. Assim como Limongi e Figueiredo (1998) explicam:

Ademais, a separação dos poderes característica dos governos presidencialistas, segundo a teoria dominante, levaria ao comportamento irresponsável dos parlamentares, uma vez que a duração de seus mandatos não é influenciada pelos infortúnios políticos do presidente. Somente os membros do partido presidencial teriam algum incentivo para cooperar. Para os demais, a estratégia dominante, mais rendosa do ponto de vista político, seria a recusa sistemática à cooperação. Da mesma forma, presidentes teriam poucos incentivos para buscar apoio do Congresso, em face da origem própria e popular de seu mandato. Seguindo esta linha de raciocínio, chega-se à inferência de que governos presidencialistas multipartidários não podem contar com o apoio político dos congressistas e tendem à paralisia. (LIMONGI e FIGUEIREDO, 1998)

Conforme Shugart e Carey apresentam (1995), as relações entre Executivo e Legislativo são fortemente afetadas pela influência legislativa junto a Presidência para a aprovação de projetos do Executivo, exigindo do presidente contrapartidas para o apoio. No entendimento de Amorim Neto (2003), em governos sólidos de coalizão só é permitido que assuntos sejam levados a plenária após consenso interno, evitando derrotas do governo dentro do Congresso e um eventual desgaste.

A partir desta ideia, é importante destacar também a distinção que este autor faz, dado que há diferença entre partidos da base, partidos da base com pasta ministerial e partidos da base que debatem a agenda legislativa, mesmo sendo possível estar nas três categorias. Isto é, existem partidos que apenas fazem parte da base do governo; outros conseguem pastas ministeriais como contrapartida para seu apoio; por fim, os partidos mais destacados e com mais força no Congresso participam também das decisões de agenda, para ajudar na arquitetura das estratégias do governo.

Para Octavio Amorim Neto (2003), os partidos da agenda legislativa são aqueles que possuem mais destaque dentro da coligação governamental. Como Limongi e Figueiredo (1998) afirmam sobre a negociação do Executivo junto ao Legislativo:

Presidentes com pequenos poderes legislativos são forçados à negociação, pois sabem que sem concessões não terão sua agenda aprovada. Presidentes situados no outro extremo do espectro procurarão governar contornando as resistências dos congressistas e buscando forçar o Legislativo a ceder. Por isto mesmo, neste caso o padrão de relações que se estabelece entre os dois poderes é mais conflituoso do que no primeiro. (LIMONGI e FIGUEIREDO, 1998).

É possível fazer uma rápida conexão entre duas formas de governo, o parlamentarismo e o presidencialismo. O parlamentarismo, na maioria de seus casos, possui em seu Primeiro Ministro alguém capaz de usar seu poder para exigir a cooperação do Legislativo. O presidencialismo seria a forma de governo na qual o Presidente é obrigado a aceitar as decisões do Legislativo. Todavia, esta seria apenas o caso em sistemas com presidentes fracos. Quando há

presidentes com iniciativa legislativa e força executiva, isto seriam presidentes fortes, existe a possibilidade de haver uma porcentagem de aprovação legislativa de projetos do Poder Executivo semelhante ao sistema parlamentarista.

No Brasil, a Constituição Federal de 1988 confere ao presidente iniciativa de matérias orçamentárias, iniciativa tributária e iniciativa de organização administrativa exclusivas. Mesmo que estes poderes não venham a se caracterizar como vantagens na relação com o Executivo, há uma diferenciação legal do presidente, permitindo-o prever e mesmo negociar trocas de cooperações com o Legislativo utilizando as matérias de iniciativa exclusiva do Executivo como base. O Parlamento brasileiro, por sua vez, é reativo. Como Santos e Almeida (2011) afirmam:

O Legislativo brasileiro é reativo. Em trabalho recente, Amorim Neto e Santos (2003) observaram que em um universo de mais de duas mil leis aprovadas de 1985 a 1999, apenas 336 tiveram a iniciativa de parlamentares. (SANTOS e ALMEIDA, 2011).

### 3. O Parlamentar

O objetivo de todo parlamentar é se reeleger. Todas as ações, votações, omissões, posicionamentos, ou seja, tudo que atingirá a sua base e que também será transmitido para o cidadão é construído e de tal forma que esse futuro candidato busque conquistar o voto e manter sua vaga no Congresso (SANTOS, 2003). O parlamentar se utiliza de diversas táticas para se destacar em um sistema eleitoral complexo no qual há um grande número de variáveis que o obrigam a jogar os jogos político e eleitoral existentes para manter-se como player nas arenas de decisão.

A relação entre os deputados e senadores eleitos e os governadores de seus estados de origem é um ponto importante a se considerar. Abrucio (1998) afirma que os governadores são atores estratégicos no Congresso Nacional ao influenciarem suas bancadas em decisões importantes. Para Fabiano Santos (2003), soma-se a importância dos governadores a importância dos presidentes e um pacto velado de respeito à esfera de poder um do outro. Essas práticas enfraqueceriam o processo de *checks and balances*, dado que o Executivo não necessita negociar com o Congresso para governar quando este era apenas um braço dos governadores.

Assim, não haveria controle do Legislativo sobre a Presidência, porém do poder Executivo estadual sobre o nacional. Fabiano Santos conclui que o Brasil começou sua trajetória republicana da mesma forma que Abrucio entendia o período de Fernando Henrique, apresentando um dilema: será que o Brasil depois de um século não conseguiu romper com este tipo de organização?

A análise de Abrucio é equivocada. Como mostram Cheibub, Figueiredo e Limongi (2009) apesar da importância que os governadores possuem no Congresso, há no presidente e nos partidos políticos forças pelo menos iguais para coagir o legislador a atuar junto ao governo. Contudo, presidentes com fortes poderes legislativos que tendem a decidir unilateralmente diante de uma oposição participativa no Congresso, normalmente constituem um conflito.

Para resolver situações desfavoráveis nas casas, ou mesmo apenas para atrair uma maior base para a bancada governista, é comum a estruturação de coalizões majoritárias no Congresso em troca de pastas ministeriais ou indicações a órgãos importantes do governo, aproximando o Brasil do estilo europeu de governança (Amorim Neto, 1995). Constrói-se uma relação de dupla troca entre o Executivo e seu partido, com os partidos da base. Uma troca que, se um dos lados não cumprir sua parte a outra possui mecanismos para responder a altura.

Conforme Cheibub, Figueiredo e Limongi (2009) apresentam, o partido do governo nacional possui a tendência à fidelidade partidária de seus legisladores nas diferentes bancadas, enquanto os governos estaduais costumam perder a coesão nas bancadas quando possuem mais elementos de seus partidos nelas, concluindo, ao fim de toda a digressão do texto que não há como provar a teoria que Abrucio (1998) havia postulado. Os verdadeiros direcionadores dos votos seriam os líderes partidários, o que apenas fortalece a importância dos partidos no Congresso Nacional, mesmo que em uma visão mais personalista dos mesmos.

Cheibub, Figueiredo e Limongi (2009) afirmam existir três fatores que devem ser considerados ao se trabalhar a relação entre Legislativo e Executivo quando se fala sobre o poder estadual no âmbito nacional:

A primeira delas é mostrar que o federalismo, até mesmo em sua variedade mais *demos-constraining* (Stepan, 1999), não necessariamente conduz a um processo político dominado por interesses locais, em que as minorias conseguem facilmente obstruir importantes mudanças políticas. A segunda indica que o federalismo forte não é incompatível com mudanças políticas significativas. O fato de os interesses dos estados e os interesses locais terem uma voz institucional não obrigatoriamente significa que vão impedir a constituição de maiorias nacionais e/ou obstruir mudanças políticas. A terceira é que, mesmo quando mudanças políticas tidas como necessárias não ocorrem, devemos considerar a possibilidade de as instituições não serem as causas do alegado *imobilismo*; o obstáculo às “reformas” pode ser mais simplesmente a ausência de uma maioria em seu favor. Em outras palavras: preferências, e não instituições, podem ser as variáveis-chave para explicar por que esta ou aquela política não foi aprovada. (CHEIBUB, FIGUEIREDO, e LIMONGI, 2009)

Apesar dos governadores não possuírem a importância que lhes era atribuída, o Executivo ainda possui forte importância na política congressional. O Executivo Nacional, por sua vez, como Santos (2003) nos apresenta, é o intermediário entre este parlamentar e sua base de apoio, influenciando na sua captação de votos. Há, desde a Constituição de 1988, um grande poder de agenda para os presidentes brasileiros: as medidas provisórias. As MPs são mecanismos constitucionais com prerrogativa de quando expirar o prazo de validade da mesma (de trinta dias) esta entra diretamente como ponto de pauta em regime de urgência do Congresso. Além disto, o presidente pode colocar pontos de pauta em regime de urgente, exigindo a solução destes em até 45 dias e possui o poder de vetar projetos de leis aprovados pelo Congresso.

Executivo nacional, executivo estadual, partidos políticos, bancadas, base eleitoral. Os parlamentares brasileiros possuem uma grande responsabilidade com diversos fatores

importantes na equação eleitoral e política da cena brasileira antes de poderem agir de forma individual. Além dos fatores já citados há, dentro do próprio Congresso, os líderes partidários que direcionam as votações de seus pares do mesmo partido, reduzindo ainda mais a possibilidade de atuação livre dos legisladores. Estes líderes, contudo, como Huber (1996) já afirmava, são cruciais na manutenção da unidade partidária e nas negociações acerca da agenda política, por possuírem grande poder para alterá-la. Assim como Carey e Shugart (1995) apresentam acerca do parlamento norte-americano, o sistema eleitoral brasileiro incentiva de diversas formas o personalismo parlamentar, mesmo que este muitas vezes não se expresse.

Nas situações de coalizão, o papel das lideranças partidárias é essencial. Elas serão as coordenadoras das bases e reduzirão ao máximo a contingência da votação. Desta forma, o presidente terá maior certeza sobre os resultados de suas ações e propostas, o que facilitará suas medidas (COX, 1987).

## Conclusão

É possível concluir que nosso presidencialismo de coalizão, alheio à teoria majoritária de Ames (2003) e Mainwaring (1997), é forte e eficaz, atendendo as características que Amorim Neto (2003) nos apresenta:

A formação e sustentação de um sólido governo de coalizão em um regime presidencial puro, como o brasileiro, estão intimamente associados à ênfase no recrutamento partidário dos ministros, à prevalência de instrumentos ordinários de legislação sobre os extraordinários e à negociação prévia e constante da agenda legislativa com os partidos que integram o governo. (AMORIM NETO, 2003)

Conforme Mainwaring (2003) afirma, nosso partidarismo é fraco aos olhos do eleitorado, isto é, para o eleitor o voto é muito mais personalista do que partidário, reduzindo, neste sentido, a importância do partido na decisão do voto, se aproximando das conclusões apresentadas por Wattenberg em seu estudo sobre o declínio dos partidos políticos nos Estados Unidos (WATTENBERG, 1998). Todavia, não há candidaturas apartidárias no Brasil, obrigando aos postulantes a filiação a um partido. Somado a isso, a vaga de parlamentar não é pessoal, mas da coligação que elegeu o candidato. Se o deputado mudar de partido, sua vaga é herdada por outro parlamentar da coligação que o elegeu e não pelo novo partido, excetuando casos especiais como a criação de novos partidos.

Poderíamos considerar que os partidos não possuem o apelo necessário para atingir o eleitor brasileiro e atrair um voto partidário. No entanto, sua força é muito mais institucionalizada, importante e muito para o jogo político que vem após a eleição, além de estar presente nas diretrizes defendidas pelos candidatos, ideologicamente coerentes. A teoria brasileira nos apresentou ao longo dos anos 90 e início dos anos 2000, que o presidencialismo brasileiro criou um sistema próprio que permite a sua automanutenção dentro da perspectiva de coalizão.

Diante destes avanços de nosso presidencialismo de coalizão, um novo paradigma para futuros estudos legislativos surge, buscando entender como manter-se coeso dentro de uma

coalizão tão grande e diversificada como esta que existe durante o primeiro governo Dilma. A primeira hipótese que formulo, a ser testada em futuros ensaios e pesquisas, é que a grande coalizão existente é possível por possuir dentro de si não um, mas dois partidos que hoje se encaixariam no conceito de Ames (2003) de partidos *Catch-all*, PT e PMDB. Expandir-se-ia assim o espectro para direita ou para a esquerda sem prejuízos no apoio da base, visto que o outro partido *Catch-all* cobriria uma eventual perda de contato.

Futuros estudos precisaram cobrir o novo momento do presidencialismo de coalizão não só na base governista, mas na oposição que, cada vez mais, se enfraquece institucionalmente, além da possibilidade de uma reforma política, que cada vez mais parece querer sair do papel, modificando diversas constantes e incluindo novas variáveis as equações que ajudam a entender o complexo e eficiente presidencialismo de coalizão brasileiro. 🌐

## NOTAS

\*Aluno do 8º período, do curso de Ciência Política, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: [dudedefigueiredo@hotmail.com](mailto:dudedefigueiredo@hotmail.com)

## REFERÊNCIAS

- ABRANCHES, Sérgio Henrique. **Presidencialismo de Coalizão: O Dilema Institucional Brasileiro**. Rio de Janeiro, Dados, Revista de Ciências Sociais, 1988.
- ABRUCIO, Fernando Luiz. **Os Barões da Federação: Os Governadores e a Redemocratização Brasileira**. São Paulo, Hucitec, 1998.
- AMES, Barry. **The Deadlock of Democracy in Brazil**. Ann Arbor, Michigan University Press, 2001
- CHEIBUB, José Antonio, PRZEWORSKI, Adam e SAIEGH, Sebastian. **Government Coalition and Legislative Effectiveness under Parliamentarism and Presidentialism**. British Journal of Political Science, vol. 34, 2004.
- \_\_\_\_\_, FIGUEIREDO, Argelina e LIMONGI, Fernando. **Partidos Políticos e Governadores como Determinantes do Comportamento Legislativo na Câmara dos Deputados, 1988-2006**. Rio de Janeiro Revista Dados, 2009.
- FIGUEIREDO, Argelina e LIMONGI, Fernando. **Executivo e Legislativo na Nova Ordem Constitucional**. Rio de Janeiro, Editora FGV, 1999.
- HUBER, John D. **Rationalizing parliament**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LIMONGI, Fernando, e FIGUEIREDO, Argelina. **Bases Institucionais do Presidencialismo de Coalizão**. Lua Nova, São Paulo: Cedec, nº 44, 1998, pp. 81-106.
- MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**, Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1979.
- SANTOS, Fabiano. **Patronagem e poder de agenda na política brasileira**. Dados – Revista de Ciências Sociais, v. 40, n. 3, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Instituições eleitorais e desempenho do presidencialismo no Brasil**. Dados – Revista de Ciências Sociais, v. 42, n. 1, p. 111-138, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Partidos e comissões no presidencialismo de coalizão**. Dados – Revista de Ciências Sociais, v. 45, n. 2, p. 237-264, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O Poder Legislativo no Presidencialismo de Coalizão**. Belo Horizonte, Editora UFMG. Rio de Janeiro, IUPERJ, 2003.

\_\_\_\_\_, e Almeida, Acir. **Fundamentos Informativos do Presidencialismo de Coalizão**. Editora Appris, 2011.

SARTORI, Giovanni. **Partidos e Sistemas Partidários**. Brasília, Ed. UnB, 1982.

SHUGART, Matthew; CAREY, John M. **Presidents and assemblies: constitutional design and electoral dynamics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

TSEBELIS, G. **Processo decisório em sistemas políticos: veto players no presidencialismo, parlamentarismo, multicameralismo e pluripartidarismo**. São Paulo, Revista Brasileira de Ciências Sociais, 1995.

WATTENBERG, Martin P. **The Decline of American Political Parties, 1952-1996**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Recebido em 13 de novembro de 2013

Aceito em 11 de novembro de 2014

# O NEORREPUBLICANISMO DE SKINNER E PETTIT: LIBERDADE COMO NÃO DOMINAÇÃO E A CRÍTICA LIBERAL

SKINNER AND PETTIT'S NEO-REPUBLICANISM: FREEDOM AS NON-DOMINATION AND THE LIBERAL CRITICISM

*Roger Gustavo Manenti Laureano\**

**Cite este artigo:** LAUREANO, Roger. O neorrepblicanismo de Skinner e Pettit: Liberdade como não-dominação e a crítica liberal. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 80-97, dezembro. 2014. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 31 de dezembro. 2014.

**Resumo:** O artigo tem por objetivo analisar as intervenções do neorrepblicanismo de Skinner e Pettit nos atuais debates da teoria política, principalmente no que diz respeito ao conceito de liberdade. Também apresentamos as críticas de alguns autores liberais às conceptualizações dos neorrepblicanos. Skinner e Pettit defendem a liberdade como não-dominação, que, mesmo sendo uma forma negativa de liberdade – buscando aqui a famosa dicotomia de Berlin -, diferencia-se da liberdade dos liberais pelo foco na virtude cívica, ainda que como meio, não como fim. Contudo, os liberais argumentam que as ideias neorrepblicanas não transcendem o liberalismo, possuindo, na maioria das vezes, diferenças ínfimas e, quando mais destoantes, não passariam de uma versão arcaica da teoria liberal.

**Palavras-chave:** Republicanismo neorromano; Liberdade como não-dominação; Quentin Skinner; Philip Pettit; Liberalismo.

**Abstract:** The article aims to analyze the interventions of Skinner and Pettit neorrepblicanism in current debates of political theory mainly with regard to the concept of freedom. It also presents the critics of some liberal authors to the neo-republicanism conceptualization. In the debate, Skinner and Pettit defend freedom as non-domination, which even being a negative form of freedom - seeking here the famous dichotomy by Berlin - differs from the freedom of the liberals by the focus on civic virtue, but as a means, not as an end. However the liberals argue that neo-republicans ideas do not differentiate much from liberalism because they have mostly just little differences and when more dissonant they would remain as an archaic version of liberal theory.

**Keywords:** Neo-roman republicanism; Freedom as non-domination; Quentin Skinner; Philip Pettit; Liberalism.

**A** filosofia política e a história das ideias são, sem dúvida alguma, disciplinas distintas, mas até que ponto elas devem se manter separadas? O filósofo irlandês Philip Pettit e o historiador britânico Quentin Skinner podem demonstrar que, apesar das diferenças, sejam de metodologias ou de objetos, as duas disciplinas podem legitimar uma à outra.

Pettit, em seu *Republicanism: a theory of freedom and government* (1997), apresentou fundamentos teóricos de uma teoria política há muito tempo esquecida, arquitetada, a princípio, em tempos remotos, baseada em uma concepção de liberdade distinta da célebre dicotomia de Isaiah Berlin (2002), com uma visão de virtude cívica e bem-comum díspar das que vinham sendo trabalhadas por outros contemporâneos. De acordo com o filósofo irlandês, sua teoria não era inteiramente original, nem uma completa invenção de sua mente, esse republicanismo teria nascido na Roma antiga e influenciado inúmeros teóricos da política ao longo de séculos antes de se esvaecer no tempo – e renasceu no fim do século XX com a alcunha de republicanismo neorromano.

Na década de 60, o textualismo, que insistia na leitura e releitura das grandes obras da política para compreendê-las, era a proposição dominante nas abordagens da história das ideias. Foi Skinner, historiador que fez parte da chamada Escola Cambridge, um dos mais populares junto com Pocock e Dunn, formuladores – dentre outros - da metodologia do contextualismo na história do pensamento político, que ajudou a mudar o panorama de domínio dos textualistas. Ele advogou, junto com colegas, que era possível compreender o significado dos textos políticos apenas mediante visões contextuais, tanto linguísticas como normativas, abarcando os textos através de expressões históricas que vão muito além do que a caneta de um autor escreveu no papel, buscando no clima intelectual da época a compreensão para as escrituras canônicas da política – fugindo do anacronismo (SILVA, 2008). Para mais informações acerca da metodologia de Skinner e da Escola de Cambridge: Skinner (1969) e Silva (2010).

As formulações teóricas do republicanismo de Pettit não tardaram a ganhar apoiadores, assim como os previstos conflitos com o liberalismo e o comunitarismo, concepções até então dominantes e rivais na política, não custaram a acontecer. Mas com os achados historiográficos de Skinner, os neorromanos puderam congregiar forças com grandes autoridades da política, reivindicado uma poderosa herança em diferentes épocas da história humana, e dessa maneira se manter resistentes no embate.

Enquanto Skinner toma como ponto de partida os debates teóricos contemporâneos sobre o conceito de liberdade para sua reconstrução da história deste conceito, Pettit parte dos achados historiográficos de Skinner para elaborar, nos termos próprios da teoria política normativa, uma concepção de liberdade apresentada como a mais adequada ao mundo atual (SILVA, 2010, p.157).

É claro que há mudanças significativas nas teorias antigas e modernas com relação às concepções contemporâneas de Philip Pettit, mas adaptar as teorias ao contexto político atual é algo inerente às tradições. Como explica Bevir (2003), a tradição é um conjunto de ideias adquiridas desde o nascimento do indivíduo, mas que passam a ser transmitidas sempre da

relação entre “mestre” e “discípulo”. Dessa maneira, todos nós somos bombardeados por diversas tradições durante a vida, mas adotamos apenas uma ou outra para a nossa maneira de pensar; e no mesmo momento em que a adotamos, passamos também a modificá-la de acordo com o contexto em que vivemos. A tradição não é, portanto, uma ideologia estagnada, congelada durante séculos, mas um constante devir ideológico em que a seguinte sempre tem estreita relação com a anterior, mas nunca exatamente idêntica. Por conseguinte, quando Pettit reivindica uma tradição milenar, não se trata de uma mera aplicação de conceitos antigos no presente, mas sim de uma adaptação de valores que lhe são caros.

O debate entre as vertentes liberais e neorrepublicanas assumiu um grau elevado de protagonismo na teoria política contemporânea, com publicações de antologias de artigos sobre o pensamento de Philip Pettit e do republicanismo (BRENNAN, et al., 2007; GARGARELLA, et al., 2004). Para tanto, o republicanismo tenta se desvencilhar do liberalismo, colocando-se como uma posição autêntica no debate, de larga tradição e com conceitos que são próprios. Seus críticos, no entanto, alegam que o republicanismo não passa de um “liberalismo embrionário” e que quanto mais se distancia da teoria liberal, mais perigoso se torna para a liberdade. Tanto liberais igualitários quanto os mais pró-mercado se manifestaram atacando pontos específicos das formulações de Pettit e Skinner. Mas para uma elucidação maior da crítica liberal, faz-se necessário, previamente, compreender qual é a liberdade defendida pelos neorrepublicanos e o seus desdobramentos nas liberdades individuais e do Estado – este será o primeiro ponto do artigo. Depois da apresentação teórica dos conceitos republicanos, partiremos para a análise de alguns pontos da crítica liberal.

## 1. O terceiro conceito de liberdade

As discussões contemporâneas acerca do conceito de liberdade, talvez o mais importante conceito da teoria política, são dominadas pela distinção que se tornou célebre através de um ensaio de Isaiah Berlin (2002) [1] – apresentado por Skinner como “o ensaio mais influente da teoria contemporânea” (SKINNER, 2005: 20) – em que a liberdade aparece com uma formulação dicotômica: *liberdade negativa* e *liberdade positiva*. De um lado, o conceito roga principalmente a ausência de algo, por esse motivo carrega a conotação *negativa* de liberdade; do outro, pauta-se na presença – então: *positiva*.

A conotação positiva de liberdade tem suas origens na *polis* grega, enraizada na aristotélica ideia de *zoon politikon* - razão pela qual é chamada de neoateniense. Nesta, a liberdade do indivíduo é proporcional à participação do mesmo na vida política; ou seja, ela é manifesta na ação. Essa participação política tem em essência a busca pelo *autogoverno* da pólis, e a liberdade seria resultado da atividade comunitária do indivíduo. É importante observar que a participação política não é apenas um meio ou um instrumento para a manutenção da liberdade, “a participação política voltada para o autogoverno da pólis é, ela própria, a liberdade” (SILVA, 2008, p.164); ou seja, a liberdade é um sinônimo de autogoverno e até de auto-realização, o homem livre tem o *domínio* de si próprio: seja qual for “a verdadeira meta do homem [...] ele será idêntica à sua liberdade” (BERLIN, 2002: 218). São

costumeiramente ligados a esta particular visão alguns nomes clássicos como Hegel, Marx, Kant e Rousseau.

A liberdade negativa envolve a ausência de *interferência*. Nessa concepção, livre é não ser importunado por outros. Quanto maior o espaço para agir, ou maior o número de alternativas que tenho à minha escolha, maior será a minha liberdade; como argumenta Berlin, não sou livre “se outros me impendem de fazer o que do contrário eu poderia fazer” (BERLIN, 2002: 229). Essa visão de liberdade como *não-interferência* é, hoje em dia, atrelada ao liberalismo. De acordo com Skinner, a primeira argumentação do conceito de liberdade no sentido de não-interferência foi de Thomas Hobbes, no capítulo XXI do *Leviatã* (2003).

Berlin (2002) atenta que a ação a ser praticada por um indivíduo tem que estar dentro da capacidade física do mesmo, ou seja, apenas se o sujeito for capaz de realizar determinada ação, mas for impedido por agentes externos, é que ele não poderia se considerar um homem livre. Portanto, um homem mudo, por exemplo, possui a liberdade de falar, mas ele é incapaz de realizar tal ato. Por conseguinte, para que uma interferência seja caracterizada como restritiva à liberdade, ela deve ser realizada apenas por agentes humanos e externos - não é lógico alguém se sentir coagido por si mesmo. Fenômenos naturais como vendavais, furacões, tsunamis, dentre outros, não são considerados como interferências taxativas à liberdade – afirmação que rendeu críticas de Skinner (2005: 26-27), alegando que faz todo sentido, na compreensão de Berlin acerca da não-interferência, afirmar que se um vendaval “impede que eu possa chegar a uma conferência”, eu posso “dizer que minha liberdade foi condenada”. Todas as ações humanas, por outro lado, como as leis, os crimes, ou qualquer rele interferência, como desejar usar o banheiro enquanto ele está ocupado, já poderiam ser caracterizadas como restrições à liberdade. Mas uma restrição nem sempre é total, como no famoso exemplo de Berlin em que um ladrão aborda um homem com a sentença “o seu dinheiro ou a sua vida”, o homem tem liberdade para escolher entregar o seu dinheiro *ou* a sua vida, o que o homem não é livre para fazer, todavia, é ficar com o dinheiro *e* a vida; a liberdade do indivíduo é reduzida, mas ainda lhe restam duas opções de escolha. É perceptível que, segundo essa concepção de liberdade negativa, a *possibilidade* de interferência não pode ser caracterizada ainda como uma coerção. A possibilidade não é, ainda, uma interferência *efetiva*, portanto não é restritiva, apenas quando ela efetivamente acontece é que a liberdade de fato se restringe (SILVA, 2008).

Apesar da famosa distinção de Berlin, houve quem contestasse a existência de mais de um conceito de liberdade. O filósofo norte-americano Gerald MacCallum (1972) afirmou categoricamente que, apesar das inúmeras reflexões sobre o assunto, e da quantidade de distintas abordagens conceituais, há apenas uma liberdade: a negativa, baseada sempre na mesma relação triádica entre agentes, coerção e fim. Skinner pondera inúmeras críticas a essa concepção; as fórmulas gerais estão condenadas ao fracasso e para se chegar à conclusão de que apenas a liberdade negativa é a “correta”, a outra opção deveria ser ilógica ou sem fundamento algum, mas a liberdade positiva pode ser plausível (SKINNER, 1990). Então, o mais sensato a se fazer é seguir a reflexão de Skinner sobre uma ambígua indagação que Berlin faz a si mesmo acerca de um verdadeiro conceito de liberdade: “a crença de que podemos, de alguma maneira,

saltar fora do curso da história e proporcionar uma definição” única às palavras liberdade ou *libertas* “é uma ilusão que vale a pena abandonar” (*IBIDEM*: 49).

Enquanto Thomas Hobbes formulava suas teorias, incluindo o conceito de liberdade mais tarde apropriado pelos liberais, acontecia um acalorado debate na Grã-Bretanha contra a monarquia. Os argumentos utilizados por aqueles homens contra o rei e sua tirania, no que diz respeito à palavra liberdade, não se encaixam em nenhuma das duas formulações de Berlin; não se ponderava em não-interferência, nem em autogoverno. Então que liberdade era essa de que os britânicos falavam no século XVII? Um conceito de liberdade nascido em Roma, presente em argumentações de nomes como Tito Lívio, Salústio e Cícero, que após um grande hiato retornou com a autoridade de Maquiavel, certamente influenciando, anos depois, pensadores que viveram durante a revolução inglesa, como James Harrington, além de atravessar o oceano até a revolução norte-americana. E depois desapareceu por anos.

O teórico republicano irlandês Philip Pettit reapareceu com uma adaptação do que ele chamou de *liberdade como não-dominação* (1997) ou, ainda anteriormente, *antipoder* (1996). O conceito de liberdade apresentado por Pettit claramente se distinguia da dicotomia de Berlin, que ele usou como referência. Devido às origens da teoria, ela foi chamada de republicanismo neorromano – ou também “neorrepublicanismo”.

Na liberdade como não-dominação, livre é aquele que não é dominado por outrem, ou, de outra maneira, não é livre aquele que está sujeito ao domínio dos outros, abaixo do poder de outra pessoa (PETTIT, 1996, 1997; SKINNER, 2002, 2005, 2010). É notório que, apesar desse conceito de liberdade também se focar em uma ausência, assim como a liberdade negativa dos liberais, não é da mesma ausência que eles estão falando. Enquanto os liberais afirmam que livre é quem não sofre interferência de agentes externos, os republicanos afirmam que livre é quem não é *dominado* por agentes externos. Dessa maneira, a liberdade seria uma forma de *status* que o indivíduo carrega, de *liber homo* (SKINNER, 2002, 2010). A dominação entre concidadãos é chamada de *dominium*, enquanto na relação entre Estado e indivíduo é *imperium* (SILVA, 2008).

Não vejo nenhuma maneira mais segura de encetar os esforços da busca hereditária do republicanismo sobre a questão da liberdade como não-dominação do que começando pela sua consolidação na constituição romana, mais precisamente no Digesto. Nesse documento, talvez entre os mais fundamentais da cultura ocidental, lê-se claramente que ser um *liber homo* é não ser um escravo, não estar *in potestate*, sob o domínio de outra pessoa; consequentemente ser capaz de agir em seus próprios termos (SKINNER, 2010). Em um trecho incompleto do *De Re Publica*, Cícero parece seguir o mesmo caminho, corroborando a liberdade como não-dominação: “[a liberdade] não reside em termos um senhor justo, mas em não termos nenhum” (2008: 148). Hedley, citando Cícero e Tácito no parlamento inglês, traz exatamente a mesma distinção de liberdade e servidão ao afirmar que se alguém, de alguma maneira, “arrebatar a liberdade do súdito em seu benefício ou propriedade, confunde-se de forma promíscua um homem livre e um servo” (*apud* SKINNER, 2005: 34). Skinner ainda comenta que Trenchard e Gordon, em *Catto’s Letter*, definem que ser um homem livre é estar apto a pensar da maneira

que deseja e “agir como pensa”, contrapondo essa definição com o escravo, que não tem controle da própria vida (*apud* SKINNER, 2002: 89). Até mesmo John Locke disserta nessa vertente do conceito de liberdade nos *Dois tratados sobre o governo*. Locke afirma que viver na servidão é viver abaixo de “um poder absoluto, arbitrário e despótico”, e um escravo seria obrigado a viver sujeito ao seu mestre com “poder arbitrário sobre a vida dele” (LOCKE, 2005: 405).

Outro ponto a ser notado na teoria neorromana: ela possui, além do elemento negativo – ausência de dominação –, um elemento positivo. Pettit (1997) argumenta que a maneira encontrada para não haver domínio de uma pessoa sobre a outra é com a criação de leis e com a virtude cívica; apenas assim seríamos senhores de nós mesmos, não dominados por outros indivíduos. No entanto, na liberdade positiva esses elementos são, eles mesmos, a liberdade, enquanto no enfoque neorromano são *meios instrumentais* de manutenção da liberdade. Logo, mesmo com um elemento positivo, a liberdade como não-dominação não se adequa à liberdade positiva, pois ainda que possua elementos importantes desta e focando-se na dominação, o essencial fundamental é a *ausência* desta dominação,

[Berlin] pensa em liberdade positiva como domínio de si próprio e em liberdade negativa como ausência de interferência de outrem. Todavia, domínio e interferência não são a mesma coisa. Então o que dizer da possibilidade intermediária, que a liberdade consista numa ausência, como a concepção negativa, mas numa ausência de domínio por outros, não numa ausência de interferência? Essa possibilidade teria um elemento conceitual em comum com a concepção negativa – o foco na ausência, não na presença – e um elemento em comum com a positiva: o foco no domínio, não na interferência. (PETTIT, 1997: 21-22)

Apesar de se distinguir dos dois conceitos de liberdade apresentados por Berlin, Pettit deixa claro que a liberdade como não-dominação não possui um lugar intermediário independente dos outros conceitos. Uma vez que se define na *ausência* e não na *presença*, a concepção republicana de liberdade é *negativa*, mas desassemelha-se à dos liberais ao definir o que deve estar ausente; por um lado a interferência, por outro a dominação – que para Pettit pode ser sinônimo de interferência *arbitrária*.

Mas como seria possível, segundo a concepção republicana de liberdade, um agente dominado não sofrer interferência de seu dominador? O clássico exemplo de Pettit remete à Roma antiga: um servo que possui um senhor benevolente. Esse servo, mesmo carregando tal *status*, pode passar a vida inteira sem ter de servir ao seu mestre se assim o mestre desejar; sem nenhum tipo de interferência direta, o dominador conteria apenas o *status* de *dominus*. Nessa mesma perspectiva, Skinner sublinha que mesmo sem essa interferência efetiva a liberdade está condenada, pois muitas são as implicações na vida de uma pessoa ao viver sob o domínio de outra. Não se pode prever o futuro, então o servo, de alguma maneira, passa a vida aguardando ordens de seu mestre – vive à mercê da vontade arbitrária de outra pessoa –, que pode se concretizar a qualquer momento. “O que interessa a Salústio e Tácito”, aponta Skinner, “são as consequências psicológicas em longo prazo ao suportar uma vida de tanta ansiedade e incerteza” (2005: 43). Seguindo essa concepção, o servo tem sua vida limitada às ações que o *dominus* irá

tolerar, e todos os atos teriam, então, o caráter de *permissão*, pois apenas dessa maneira o *dominus* escolheria não interferir (SKINNER, 2010).

Partindo desse ponto, fica mais evidente por qual motivo a lei, para os republicanos, assegura liberdade. O republicanismo neorromano é enfático ao demonstrar o papel da lei a fim de estabelecer maiores obstáculos à dominação, “a liberdade é vista na tradição republicana”, argumenta Pettit, “como um status que existe apenas sob um apropriado regime legal. Tal como as leis criam a autoridade de que desfrutam os legisladores, elas também criam a liberdade que os cidadãos compartilham” (1997: 36). As leis não arbitrarias, que impeçam a dominação de um agente sobre o outro, são consideradas benéficas à liberdade, visão distinta da concepção liberal em que a lei seria uma interferência, portanto uma forma restrição [2]. Mas como impedir que os governantes, criadores das leis, não sejam manipuladores da mesma em seu próprio favor? Pettit argumenta apresentando três condições essenciais de um regime republicano: (i) utilizando da frase de James Harrington, deve-se constituir um “império das leis e não dos homens”; (ii) a importância da distribuição dos poderes legais em diferentes partidos; (iii) deve-se fazer uma lei relativamente resistente à vontade da maioria (PETTIT, 1997; SILVA, 2008).

Maquiavel também defendia o papel da lei protetora da liberdade. Os homens são altamente corruptíveis, portanto os poderes coercitivos da lei são os únicos capazes de controlar o indivíduo para que o mesmo aja de forma virtuosa [3], ao invés de atuar apenas individualmente [4] (MAQUIAVEL, 2007; SKINNER, 1990). Em seu *Discorsi*, Maquiavel chega a afirmar que o principal motor da liberdade romana era a desunião entre setores fundamentais da república. O conflito entre os diferentes humores de plebeus e patrícios, ansiando por divergentes desejos, contribuíram para originar as leis; guardiãs da liberdade romana (2007). Contudo, foco de Maquiavel no conflito é a razão de uma das críticas de McCorcmick (2011) à má apropriação do pensador italiano por Pettit e Skinner, que estabeleceram uma teoria muito mais consensual do que conflitiva.

Da relação com as leis faz-se necessário, ao povo, a virtude cívica. O respeito às leis, (prevenindo a dominação), junto da participação política (elegendo quem faz a lei – representante do cidadão –), são pontos favoráveis à virtude cívica. Mais essencial ainda é a fiscalização do povo com seus governantes. Pettit criou o que ele chamou de *democracia contestatória*, um elemento democrático que antepara a corruptibilidade dos governantes, consistindo numa participação mais ativa dos cidadãos na política, mas de forma *negativa*, já que tem por objetivo permitir ao povo dizer “não” às atitudes de seus governantes - para mais informações sobre a *democracia contestatória*, ver Pettit (1997, 1999, 2013) e Silva (2011).

Escapar do domínio de seus concidadãos não é a única barreira a ser superada para que um indivíduo seja livre. De acordo com Skinner, mesmo que o sujeito não esteja sob o julgo de um *dominus*, ele só poderá se considerar livre se viver em um *Estado livre*, para muitos, sinônimo de república [5]. Há duas maneiras de o Estado perder a sua liberdade: (i) quando cai no controle de um cidadão ou grupo de cidadãos, seja a monarquia, oligarquia ou qualquer classe dominante; (ii) quando desaba ao domínio de outro Estado, seja por colonização, conquista, ou qualquer outro processo em que seja rebaixado sob o julgo de um Estado

dominador (SKINNER, 2010). Então, quando o Estado passa a ser dominado, todos os cidadãos estão condenados à servidão.

O antagonismo entre dominados e Estado livre está presente em muitos autores da história clássica. Skinner comenta que quando Tito Lívio descreve a rendição dos colatinos a Roma, ele afirma que os colatinos tomaram essa decisão porque estavam em seu próprio poder e, sendo assim, tinham liberdade para fazer o que almejassem (SKINNER, 2005). Salústio insiste na mesma linha argumentativa em *Conjuração de Catilina*, assegurando que os romanos obtiveram grandes resultados ao expulsar a monarquia de seu território, vivendo, dessa maneira, em um Estado livre (SKINNER, 1986).

Maquiavel expressa no *Discorsi* (2007) que um Estado livre é aquele que está longe da servidão externa, portanto hábil a governar segundo seus próprios meios. Ele dá continuidade ao argumento afirmando que só é livre quem vive em um Estado livre. Portanto, para viver “sem medo que seus patrimônios sejam levados” por agentes externos, não se deve apenas nascer livre, mas também desenvolver habilidades para se tornar o líder de sua comunidade – virtude cívica aparece como essencial para manter a liberdade do Estado (SKINNER, 1990: 302).

O mesmo discurso é recuperado muitas vezes por membros do parlamento inglês no século XVII. Skinner (2005) demonstra no jurista Henry Sherfield o temor do republicanismo com relação ao *imperium* quando ele afirma que, caso um rei possa prender um homem livre sem nenhum motivo aparente, isso seria o mesmo que servidão e o rei assumiria a imagem de vilão – tirano. Parker (*apud* SKINNER, 2002: 87), outro membro do parlamento, recorda em seu tratado que não podemos viver em um Estado “onde a mera vontade do príncipe é a lei”, pois dessa maneira não poderíamos esperar nem moderação ou justiça. Não há limites para esse poder, ou seja, a mera existência de tais prerrogativas monárquicas reduz todo o povo à escravidão. Com um rei, toda a liberdade está arruinada. Essa ideia foi amplamente repetida graças à *Negative Voice*, instrumento monárquico que permitia ao rei barrar toda e qualquer ação do parlamento inglês. Dessa forma, Parker insiste em sua briga alegando que ao entregar liberdade, lei e parlamento ao monarca, estavam entregando todo o povo à escravidão. Skinner ressalta que, apesar das críticas serem muito restritas à monarquia, um parlamento com enormes poderes seria tão arbitrário quanto um rei.

Com esforços do historiador Quentin Skinner, o republicanismo pôde comprovar sua herança em inúmeros nomes respeitados da teoria política, tomando como ponto de partida a antiga *res publica* romana. Tornou-se evidente que a liberdade como não-dominação não era apenas uma invenção de Philip Pettit, mas sim o conceito por muito tempo esquecido. Nomes como Tito Lívio, Salústio e Cícero se fazem presentes na história clássica da doutrina. Na teoria política moderna, essa linha de argumento aparece logo na renascença com uma grande autoridade da política, Nicolau Maquiavel – dentre outros pensadores das republicas italianas -, que defendia a liberdade contra a tirania dos *signori* e do poder secular da igreja. Mais tarde, com grandes influências de Maquiavel e dos romanos, britânicos como Harrington, Milton e outros desafiaram o despotismo dos Stuarts na metade do século dezessete; e um século depois,

também sob influência marcante de seus antecessores, em oposição ao absolutismo francês, essa corrente chegou até Montesquieu (SKINNER, 1986, 2005).

Com todos os achados historiográficos, Philip Pettit pôde dar mais consistência à sua teoria - mesmo que ele tenha afirmado que ela poderia ser baseada apenas em concepções filosóficas - buscando herança em grandes autoridades do pensamento político. Unindo esforços da história e da filosofia política, Skinner e Pettit trouxeram aos dias de hoje novas interpretações de grandes obras clássicas e também adaptações adequadas das mesmas ao nosso mundo.

## 2. A crítica liberal

Nessa segunda parte do artigo serão apresentadas as críticas dos teóricos liberais ao republicanismo de Skinner e Pettit. Com a grande disseminação das ideias neorromanas, causando até um retorno interpretativo às obras clássicas, era evidente que o debate com as outras correntes políticas logo viriam à tona, mesmo que de forma muitas vezes simpáticas às concepções republicanas. Os artigos escolhidos estão de acordo com o impacto dos mesmos, sendo valorizados pelos próprios neorrepublicanos que se forçaram, inclusive, a algumas mudanças e explicações nas teorias neorromanas – que não serão tratadas aqui. As críticas partem de três teóricos do liberalismo e são direcionadas ao republicanismo neorromano, tanto o criticando quanto respondendo às objeções que Skinner e Pettit fizeram ao liberalismo.

Um dos artigos destacados é *A Critique of Philip Pettit's Republicanism* (2001), de Charles Larmore. Com as críticas direcionadas essencialmente a Philip Pettit, o liberal argumenta que a liberdade como não-interferência seria um conceito mais vinculado ao utilitarismo, e deixa dúvidas quanto ao fato de Pettit realmente transcender o liberalismo. As críticas mais ríspidas apresentadas são de Geoffrey Brennan e Loren Lomansky no artigo *Against Reviving Republicanism* (2006). Os autores exibem as ideias republicanas como pouco mais do que uma “retórica arcaica” do que se tornou o liberalismo que, quando distanciado da segunda concepção, acaba por se tornar preocupantemente opressivo e paternalista. Essa crítica utiliza de exemplos práticos e questiona a viabilidade das teorias neorrepublicanas. Alan Patten, em *The Republican Critique of Liberalism* (1996), responde objeções de Quentin Skinner ao liberalismo – que ele chama de “contratualista”. Patten tem sérias dúvidas quanto às reais diferenças entre o republicanismo e o liberalismo, enquanto Skinner acredita sejam realmente concepções distintas. Um dos pontos principais apresentados que supostamente diferenciaria as duas vertentes seria a noção de virtude cívica, já que a liberdade republicana dificilmente se manteria com a indiferença de seus cidadãos – e o liberalismo é, por suposição, uma concepção mais individualista.

## 3. Os liberais não defendem apenas um conceito de liberdade

Os liberais não têm uma visão monolítica de liberdade, argumenta Charles Larmore (2001). Portanto, é muito problemático afirmar que a não-interferência seria essencialmente seu conceito de liberdade. Para muitos dos grandes nomes do liberalismo, a lei, por exemplo, é importante para salvaguardar a liberdade, lembrando-se da própria posição de Locke: “o fim da

lei não é abolir ou restringir, mas conservar e ampliar a liberdade”, e complementa, “onde não há lei, não há liberdade” (2005: 433). Pettit lidou com o problema levando Locke para a vertente republicana, mas isso seria apenas um remédio desesperado. O que o liberal argumenta é que o liberalismo não tem apenas um ponto de vista com relação à liberdade e lei. Muitos teóricos observavam a importância da lei para a manutenção da liberdade, portanto a não-interferência, nos termos de Berlin, seria uma concepção mais adequada ao utilitarismo.

Larmore demonstra nas palavras de Constant, um liberal, que na famosa divisão entre liberdade dos antigos e dos modernos, o que ele chama de liberdade dos modernos é justamente a proposição liberal do termo. No entanto, Larmore argumenta que o próprio Benjamin Constant coloca a lei como protetora da liberdade, então, para ele, a “liberdade dos modernos” consistia em estar sujeito à lei: “É para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos” (CONSTANT, 1985: 2). Ou seja, refere-se ao poder *arbitrário* dos outros, não meramente uma *efetiva* não-interferência, mas também a *possibilidade* de maus tratos. Obviamente, não se pode ter certeza das intenções de Constant, afinal, na época ainda não havia a diferença entre as duas concepções de liberdade negativa. Além disso, poder-se-ia contestar a alegação de Larmore apontando que Constant fala dos benefícios das leis, mas não dando a ela um caráter decisivo para a liberdade.

Seguindo a mesma lógica, Larmore recorre a Rawls para identificar semelhanças entre as duas ideias. O princípio de Rawls (1999: 214) de que a “liberdade pode ser restrita apenas pelo bem da própria liberdade” serve para Pettit como evidência de que Rawls opera entre aqueles que sustentam que somos livres quando escapamos da interferência dos outros. Entretanto, o que o liberal realmente queria assegurar, segundo Larmore, é a exigência de que a liberdade nunca deve ser comprometida a fim de promover outro valor que não o da própria liberdade; essa preocupação existe devido ao segundo princípio de justiça de Rawls, que inclui a distribuição de renda e riqueza, que seria, então, uma condição subordinada ao princípio de liberdade. Consequentemente, esse posicionamento não difere muito do que Pettit defende quando afirma que a liberdade é o valor político supremo do republicanismo.

Larmore (2001) também demonstra que para Rawls a lei não restringe a liberdade, pelo contrário, ele afirma que se os indivíduos são livres, isso é determinado por direitos e deveres estabelecidos pelas instituições da sociedade. Então a liberdade seria um padrão de formas sociais e as leis fundamentais da sociedade são descritas como determinantes para que os cidadãos sejam livres. Essa concepção certamente está distante da liberdade como não-interferência de Berlin, em que a lei necessariamente acarreta em restrição de liberdade. Patten segue a mesma linha ao afirmar que, “para Rawls, a legítima função de uma lei pode ser nos coagir a fazer o que é necessário para a manutenção da nossa própria liberdade” (PATTEN, 1996: 33). É perceptível que a relação de alguns liberais com as leis não é tão distante daquilo que os republicanos pregam, e nem por isso estariam dentro da doutrina republicana apenas por considerar a lei como fundamental para que o indivíduo seja um homem livre, pois Rawls trata do conceito de liberdade indiscutivelmente dentro da linguagem da não-interferência.

Sob o ponto de vista da não-dominação, como seria “calculada”, indaga Larmore, a dominação do Estado sobre os cidadãos? De acordo com Pettit (1997: 131), a determinação dos poderes que o Estado pode prosseguir sem dominação é uma questão que só a deliberação política dos cidadãos pode vir a decidir. A deliberação deve ocorrer através de conceitos que ninguém da comunidade tenha uma *séria* razão para rejeitar, e a liberdade como não-dominação preenche essa lacuna de forma muito mais eficiente do que a ausência de interferência, que o republicano alega ser uma concepção de interesse dos empresários que buscam reduzir a intervenção estatal. E sem dúvidas a não-interferência é muito benéfica a esses profissionais, mas e os trabalhadores que têm a vida marcada por insegurança econômica? Estes certamente têm muito a ganhar com a regulamentação estatal, argumenta Pettit.

Esse ponto chamou atenção de Larmore, que afirmou que o neorrepblicano talvez tenha razão, mas há algumas considerações a se fazer. Afinal, como definiriam os conceitos que ninguém tem alguma razão séria rejeitar? No republicanismo há exigências aos cidadãos e legisladores que tomem decisões jurídicas sem recorrer às convicções que os cidadãos tenham bons motivos para rejeitar; uma maneira básica de respeito ao indivíduo. O princípio fundamental de respeito representa, portanto, um profundo estrato da teoria republicana, orientando determinações dos interesses não arbitrários que apenas a lei é capaz de promover. Mas, indaga Larmore, o que essa norma mais representa senão um princípio fundamental do liberalismo, ao menos em uma importante vertente da tradição liberal? O respeito na teoria neorromana exige que termos fundamentais da vida política possam ser encontrados em acordos razoáveis entre todos que estão vinculados a eles. E é exatamente isso que John Rawls defende no princípio liberal de legitimidade política, sustentando que o exercício do poder político pode ser justificado apenas se estiver de acordo com uma constituição que os cidadãos apoiem, sob ideais que eles consideram razoáveis.

Com base nessas ponderações, Larmore argumenta que o republicanismo de Philip Pettit é, na verdade, uma teoria liberal. O republicano não teria superado o liberalismo. “Sem dúvidas há outras maneiras de definir a não-dominação”, afirma Larmore, e talvez em outra definição seja possível ser republicano sem ser liberal, “mas isso não é manifestado no republicanismo que Pettit defende” (2001: 242).

#### **4. O Estado paternalista neorrepblicano e suas consequências práticas**

Philip Pettit se mostra muito preocupado em restringir juridicamente a dominação de minorias. Como Brennan e Lomansky apontam: no republicanismo neorromano as determinações de maiorias democráticas são, a princípio, menos restritivas à liberdade individual, mas isso acontece porque muitos republicanos se recusam a classificar muitas imposições de *preferências* pessoais como restrição de liberdade.

A liberdade neorrepblicana oferece um grande escopo para atuação do Estado, ideia distante do entendimento liberal, que acredita que a liberdade individual é uma restrição nada desprezível sobre o que o Estado pode fazer. É nesse ponto que os autores criticam a relação do

republicanismo com a lei, que consiste em fazer os cidadãos dizerem: “sim, seus interesses receberam a devida consideração dos legisladores”; em vez de “você está me forçando a fazer o que eu não quero fazer” (BRENNAN e LOMANSKY, 2006: 241). Então o republicanismo é uma ideologia extremamente paternalista, pois considera primordialmente os *interesses* dos concidadãos e não as *preferências*, sem limites para que a autoridade do Estado substitua as preferências individuais. E, afinal, indagam os autores, como poderia não ser paternalista? Na medida em que minimizam o significado negativo moral da interferência, assim como a preferência individual das pessoas, em prol de outros valores, como o próprio bem delas, os republicanos “deveriam abraçar a atribuição de paternalistas como uma medalha de honra” (*IBIDEM*).

Assim como o utilitarismo, o neorrepublicanismo é suscetível às críticas de Rawls quando afirma que essa ideologia não leva a sério a separação das pessoas. Mas a pergunta que os liberais se fazem é: e deveria ser diferente? Justificando-se em conceitos de virtude cívica e bem-comum, o republicanismo critica exaustivamente a individualidade excessiva do liberalismo, menosprezando o significado normativo da interferência e das preferências individuais da vida privada, e então “a perseguição do bem é efetivamente socializada” (*IBIDEM*: 242). No fim, o que conta moralmente não é a não-dominação, mas os interesses; interesses de *todos*. O interesse particular, individual, é excluído ou irrelevante. Seguindo essa lógica, uma república só reduziria o domínio da maioria sobre a minoria se fosse socialmente *interessante a todos* os cidadãos.

Pettit faz críticas ao liberalismo por não cogitar e prevenir uma *possível* interferência sobre indivíduos, considerando apenas a interferência *efetiva* como restrição de liberdade. Brennan e Lomanky assinalam primordialmente o fato de que, vivendo no *mundo real*, somos inerentemente frágeis e vulneráveis à arbitrariedade dos concidadãos; tudo que o liberalismo pode fazer para reduzir os danos de uma interferência, ele faz. Continuam argumentando que no país liberal utilizado como exemplo, os Estados Unidos da América, antes que os indivíduos possam dirigir em rodovias públicas, é exigido deles uma demonstração de um nível mínimo de facilidade em operar um carro, seguros contra acidentes e, de forma mais controversa, alguns podem possuir até armas de fogo para proteção pessoal. Ou em caso de brigas entre casais que acarretam em agressão física, a esposa tem o direito de se divorciar e pedir pensão – dependendo da situação do casal. Claro que continua sendo prejudicial a todos os envolvidos, mas o Estado liberal busca minimizar os danos causados pela arbitrariedade externa.

Brennan e Lomansky fazem uma interessante indagação sobre esse assunto: como pode um regime republicano fazer mais? A única maneira vista de impedir, de forma definitiva, que o marido agrida a esposa é evitando relacionamentos íntimos e afetivos entre as pessoas. Um remédio certamente pior do que a doença. É muito provável que seja possível criar mais instituições capazes limitar os danos desses acontecimentos, mas é absolutamente insano considerar a possibilidade de tornar as pessoas imunes à arbitrariedade. Então, retirando as insanidades da mesa, nada que um republicano faça seria significativamente distinto do que os liberais fazem.

O republicanismo neorromano tem um interesse em especial pelas relações assimétricas entre empregador e empregado, em que o segundo é juridicamente vulnerável, portanto facilmente dominado pelo primeiro. Podem ser apontadas duas assimetrias: (i) a autoridade do empregador sobre o trabalhador, desde as relações de trabalhos às cobranças muitas vezes exercidas através de dominadoras ameaças; (ii) a capacidade autoritária do empregador de despedir um funcionário quando achar necessário. Por esses dois motivos, os republicanos insistem muito na implementação de rigorosas exigências nos processos de contratação e demissão, que, de acordo com Brennan e Lomansky, não seriam dignos de uma economia democrática. Os liberais diriam que os republicanos apenas trocaram a situação de opressor dos empregadores para os empregados, e que a crítica dos republicanos está um pouco atrasada, já que ela estaria correta se fosse direcionada “ao feudalismo” (BRENNAN e LOMANSKY, 2006: 245). O empregado tem a escolha de pedir demissão, trocar de trabalho, ou tomar outras medidas benéficas à sua forma de renda – mesmo que não haja opressão do empregador.

Mas talvez a argumentação mais plausível da relação empregador e empregado, que acarreta alguma simpatia dos liberais, está na diferença do poder de barganha entre os dois agentes. É inegável que quando uma empresa tem mil funcionários e o funcionário apenas um emprego, há uma disparidade de perdas em caso de demissão; por um lado, a empresa deixa de ganhar apenas uma pequena fração de todo o trabalho que ela realiza diariamente; por outro, o empregado perde toda a sua renda, o que pode ocasionar uma óbvia insegurança. Mas os liberais, segundo Brennan e Lomansky, fazem tudo que podem opondo-se às concessões de monopólios, restrições de mobilidade ou diversas outras práticas que são prejudiciais à concorrência, e argumentam que os republicanos falam como se o mundo econômico fosse estreito, de poucos empregadores, mas essa é uma inverdade, um trabalhador demitido pode pegar as malas e partir para onde a oportunidade estiver. O proprietário da empresa deve se obrigar a apenas compensar adequadamente os seus empregados.

Os liberais certamente não negam que os custos para trocar de emprego, precisando, por vezes, até mesmo partir para outra cidade, são altos, ou que os trabalhadores vivem à mercê de seus chefes, mas o antídoto, segundo eles, é outro: o mercado fortemente competitivo. As ideias republicanas de elaborar os processos nas relações de trabalho, assim como tratar de forma mais punitiva e severa a demissão de trabalhadores, acarretariam consequências penosas “à vitalidade do mercado” (*IBIDEM*: 245). Observar o número de demissões ocorrido ao longo de um ano é fácil, mas não há como verificar quem realmente foi demitido por não estar trabalhando satisfatoriamente. Empregadores e trabalhadores têm a opção de fazer acordos restritivos à demissão em troca de algumas receitas; ou seja, uns preferem segurança, outros preferem maiores rendas [6]. Por isso Brennan e Lomansky acreditam que o liberalismo protege os interesses dos trabalhadores em vias que o republicanismo falha, e vice-versa.

## 5. Alan Patten responde Quentin Skinner

Essa última parte terá como foco uma réplica de Patten às objeções de Skinner ao liberalismo que ele chama de contratualista. Patten tem como objetivo responder cinco tópicos. De acordo com o mesmo, a doutrina liberal não estaria diretamente ligada a três das objeções de

Skinner, enquanto nos outros dois casos ela está diretamente relacionada, mas as críticas do historiador britânico não seriam suficientemente relevantes para serem levadas a sério.

1. *A crítica de Skinner à mão invisível.* Patten admite que a crítica a essa doutrina é extremamente óbvia considerando que a lógica republicana utiliza-se de artifícios como a virtude cívica e o conceito de Estado livre. No entanto, essa objeção cairia por terra em duas diferentes doutrinas apresentadas por Rawls no livro *A Theory of Justice*. A primeira delas seria o senso de justiça, em que Rawls argumenta que a condição necessária para uma sociedade justa é que seus cidadãos possuam um efetivo senso de justiça. Sem essa motivação, as liberdades básicas não se manteriam. A segunda doutrina é a obrigação natural da justiça. É racional, argumenta Rawls, ser coagido por obrigações justas, dentre elas o compromisso com a lei, com as decisões políticas e com o comportamento nas votações. Essa objeção de Skinner não é válida, pois a mão invisível não faz parte doutrina liberal contratualista.
2. *O liberalismo coloca os direitos acima das obrigações.* Skinner critica os contratualistas por envolverem os indivíduos em uma série de direitos e insistirem na prioridade destes acima de qualquer obrigação social. Patten responde que o liberalismo, caracterizado aqui por Dworkin, é uma doutrina baseada em direitos, não em obrigações, e que seria difícil ver, nesse ponto, alguma possível crítica de Skinner, considerando que o republicanismo também é baseado em direitos. Provavelmente a crítica não é essa. O que Skinner possivelmente objetou é que há tantos direitos no liberalismo que as obrigações chegam a ficar camufladas, se é que existem. Mas, baseando-se nos argumentos de Dworkin, apesar do liberalismo ser fundamentado em direitos, há sim obrigações a serem cumpridas, contudo, elas são apenas *instrumentos* da teoria liberal. Patten atenta que a visão instrumental das obrigações é exatamente igual às dos republicanos, portanto os liberais não precisam estar preocupados com essa crítica.
3. *A visão defeituosa de lei.* Skinner critica a concepção de lei dos liberais contratualistas alegando que ambos concordam que ela serve para proteger a liberdade, mas para os liberais ela preserva a liberdade individual essencialmente coagindo as outras pessoas, enquanto para os republicanos ela deve operar não apenas dessa maneira, mas também estimulando cada um de nós a agir de uma maneira particular. Patten aponta, voltando para Rawls, que os contratualistas não compartilham essa concepção de lei. Para John Rawls a legítima função da lei é coagir as pessoas para que elas façam o que for necessário para a manutenção de sua própria liberdade – como desenvolvido acima por Larmore. Outra objeção que não estaria de acordo com a doutrina liberal.
4. *O liberalismo é hostil ao utilitarismo.* A quarta objeção de Skinner trata da prioridade de Rawls de maximizar a liberdade acima de qualquer consideração utilitarista, incluindo a concepção de bem comum. Patten responde que Skinner está certo, Rawls acharia irracional abandonar sua liberdade individual em prol do bem-comum, mas isso não significa que ele não estabeleça obrigação alguma aos cidadãos. Patten

argumenta que no livro *Political Liberalism* Rawls deixa clara sua preocupação com o bem comum, mesmo com seu posicionamento liberal e anti-utilitário, principalmente na sétima parte do quinto capítulo. Então esse seria outro ponto em que os liberais não precisariam se preocupar com a crítica republicana.

5. *O mal-entendido da liberdade negativa.* Aqui há dois pontos criticados: Skinner afirma que a liberdade só pode ser alcançada através da perseguição, por indivíduos com determinados fins e atividades; no outro ponto, um pouco paradoxal, os indivíduos devem ser forçados à liberdade. O primeiro apontamento se refere à virtude cívica, na qual apenas indivíduos que buscam determinados fins, compromentimentos com a participação política e com as obrigações, alcançariam a liberdade. No segundo argumento, como os humanos falham em ser racionais, conclui-se que pode ser necessário para instituições sociais coagir as pessoas para preservar a liberdade; assim, ocasionalmente poderia ser necessário forçar alguém a ser livre. Patten achou as objeções ambíguas, sem compreender se Skinner estava trazendo críticas constitutivas ou instrumentais a essa concepção de liberdade negativa, afinal, o republicano está afirmando que a realização das virtudes cívicas é uma *condição* para que um indivíduo possa ser livre? Ele acha que esse indivíduo seria livre mesmo sendo forçado a isso? Essas seriam reivindicações constitutivas sobre a liberdade. Patten indica que não há sentido para Skinner fazer observações constitutivas nesse ponto, pois ele estaria abandonando o próprio compromisso republicano com a liberdade negativa. Dessa maneira, a crítica ficou confusamente ambígua para ser considerada.

Allan Patten conclui que sobre diversos termos o republicanismo de Skinner não representa nenhuma ameaça ao liberalismo. Ambas as doutrinas carregariam posições muito semelhantes quanto às concepções de justiça, lei, bem comum e liberdade, sem negar que os liberais e os republicanos discordem em alguns pontos, mas com certeza, conclui Patten, não há discordância no nível de abstração filosófica em que as objeções de Skinner operaram.

### Considerações finais

Como demonstrado, o neorrepblicanismo de Pettit e Skinner certamente não está presente na famosa dicotomia de Berlin. Não se adequa nem ao conceito negativo de liberdade como não-interferência, nem ao positivo. No entanto, Pettit demonstra que a liberdade como não-dominação é um conceito *negativo*, apenas distinto da não-interferência, que para Berlin era o significado singular de liberdade negativa.

Os autores neorromanos reivindicaram com sucesso uma poderosa herança política, que se perpassa por grandes autoridades como Cícero, Maquiavel e James Harrington, trazendo mais consistência às ideias republicanas, já sustentadas há muito tempo por autores clássicos. Partindo da referência desses autores, Pettit pôde formular uma concepção de republicanismo baseado na liberdade como não-dominação que se adequa às ideias constitutivas da sociedade contemporânea, ainda assim sustentando conceitos historicamente defendidos pelos autores clássicos do republicanismo - como o Estado livre e a lei como detentora da guarda da liberdade.

Acredito que as evidências corroboram a visão de Pettit: a tradição existe. Mesmo que não seja com os autores em questão se colocando como republicanos, esse conceito de liberdade, antes esquecido, realmente figurou no pensamento de autoridades ao longo dos séculos.

No entanto, os liberais demonstraram alguns problemas na teoria neorrepblicana. Pode-se perceber, na argumentação de Larmore, que o liberalismo não é uma unidade conceitual fechada – e isso pode ser visto na própria pluralidade das críticas, muitas vezes contraditórias entre si. Portanto, defendem mais de um conceito de liberdade, incluindo um que relacione lei e liberdade, que Pettit afirma ser essencialmente republicano. Sob esse ponto de vista, o neorrepblicanismo, quando se trata da relação entre liberdade e lei, por exemplo, nada se diferenciaria de uma vertente do liberalismo - como a de Rawls. Além disso, visando a prática, nada conseguiria fazer de diferente do que os liberais já fazem. Ou, na medida em que o republicanism consegue se distanciar do liberalismo, afirmam Brennan e Lomansky, torna-se cada vez mais paternalista e perigoso para as liberdades individuais. No âmbito geral, a despeito de tudo que é defendido por Pettit, as teorias carregam muitas similaridades, provavelmente é disso que provém o fato de as críticas dos liberais se apresentarem muitas vezes simpáticas ao neorrepblicanismo, ou quando mais ríspidas ainda vincularem as duas ideologias, sendo a teoria republicana taxada como um “liberalismo embrionário”. Entretanto, parece exagerado fazer uma afirmação nesse sentido. O republicanism conquistou seu espaço quando Pettit comprovou a existência de um conceito coerente de liberdade que fugia da dicotomia berliniana. Mesmo que anteriormente autores liberais como Rawls tenham construído uma relação mútua entre liberdade e lei, isso não significa que não seja um conceito historicamente relacionado com o pensamento republicano, nem que Rawls – para continuar com o mesmo exemplo – definia conceitualmente a liberdade nos termos de não-dominação.

Falhas argumentativas, evidentemente, existem. Com a forte crítica liberal, os neorromanos se fortalecem com o passar dos anos, aperfeiçoando suas teorias governamentais e democráticas. Também surgem novas correntes neorrepblicanas distantes, em certos pontos, da teoria apresentada por Pettit (por exemplo: MCCORMICK, 2011). Fica evidenciado que nem mesmo o neorrepblicanismo é uno, mesmo se distinguindo do liberalismo em seu cerne, ainda que com muitas similaridades 🌀

## NOTAS

\*Roger Gustavo Manenti Laureano é aluno da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: [rogermanenti@gmail.com.br](mailto:rogermanenti@gmail.com.br).

[1] Apesar de retomada e aprimorada por Berlin, a primeira aparição da dicotomia, em outros termos, ao que tudo indica, foi com Benjamin Constant em *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos* (1985). Na introdução do livro *On the People's Terms* (2013), Philip Pettit também atribui essa distinção a Jeremy Bentham.

[2] Nem por isso uma lei seria necessariamente algo maléfico, pois, como atenta Berlin, há outros valores a serem assegurados em um Estado, já que a liberdade não é um valor de supremo desejo dos cidadãos.

[3] A lei também tem papel fundamental no que Maquiavel distingue como possíveis motivos para ambicionar a liberdade: (i) ser livre para dominar os outros; (ii) ser livre para viver em segurança. Ele deixa claro que a intenção da lei, nesse caso, é que as pessoas sejam livres para viver em segurança.

[4] Aqui vemos uma grande distinção com a visão liberal, não apenas pela diferença com que as duas ideologias tratam a lei, mas também pelo fato do republicanismo considerar o individualismo uma forma de corrupção, ou seja, uma ideia de alto valor para os liberais, como a “mão invisível”, aos olhos dos republicanos “é apenas mais uma maneira de se corromper” (SKINNER, 1990: 304).

[5] Talvez por esse motivo o termo *república* tenha carregado por muito tempo um significado de mera oposição à monarquia (SKINNER, 2008: 84).

[6] Os autores exemplificam essa concepção demonstrando a diferença entre ser professor da Universidade de Virginia e ser treinador de basquete. O professor tem sérias regulamentações em que a partir de certo ponto a demissão não é mais possível, enquanto treinadores – não só de basquete – costumam migrar de clube para clube constantemente; no entanto, a diferença na renda dos dois profissionais é altíssima (BRENNAN e LOMASKY, 2006).

## REFERÊNCIAS

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, H. e HAUSHER, R. (orgs.). **Isaiah Berlin: Estudos sobre a Humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. BEVIR, Mark. Sobre la tradición. **Santiago: Areté – Revista de Filosofía**, v.XV, nº1, p.5-34. 2003.

BRENNAN, Geoffrey; GOODIN, Robert; JACKSON, Frank; SMITH, Michael. **Common Minds: Themes form de philosophy of Philip Pettit**. Oxford: Oxford University Press. 2007.

BRENNAN, Geoffrey. e LOMANSKY, Loren. Against reviving republicanism. **Politics, Philosophy & Economics**, vol. 5, n. 2: 221-252, 2006. CÍCERO, Marco Túlio. **Tratado da República**. (Tradução de Francisco de Oliveira) Lisboa: Círculo de Leitores. 2008.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Filosofia Política, n. 2, 1985.

GARGARELLA, Robert (Org.); LUCAS, Félix Ovejero (Org.); MARTÍ, José Luis (Org). **Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad**. Barcelona: Editorial Paidós, 2004.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. LARMORE, Charles. A critique of Philip Pettit’s republicanism. **Philosophical Issues**, v. 11: 229-243, 2001.

LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MACCALLUM, Gerald C. Negative and positive freedom. In: LASLLER, Peter (Org.); RUNCIMAN, P.G. (Org.); SKINNER, Quentin (Org.). **Philosophy, Politics and Society**. Oxford University Press: 174 – 192. 1972.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MCCORMICK, John P. **Machiavellian Democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

PATTEN, Alan. The republican critique of liberalism. **British Journal of Political Science**, vol. 26, n. 1: 25-44, 1996.

PETTIT, Philip. Freedom as antipower. **Ethics**, vol. 106, n. 3: 576-604, 1996.

\_\_\_\_\_. **Republicanism: a theory of freedom and government**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. Republican Freedom and contestatory democracy. In: SHAPIRO, I. e HACKER-CORDON, C. (eds.). **Democracy’s value**. Cambridge: Cambridge University Press: 163-190. 1999.

- \_\_\_\_\_. **On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013. RAWLS, John. **A Theory of Justice.** Cambridge: Harvard University Press. 1999. SILVA, Ricardo. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. **Lua Nova**, n. 74: 151-194. 2008
- \_\_\_\_\_. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **Dados** (Rio de Janeiro), v.53: 299-335, 2010.
- \_\_\_\_\_. Republicanismo neo-romano e democracia contestatária. **Revista de Sociologia e Política (UFPR)**, v.19: 35-51, 2011. SKINNER, Quentin. Meaning and Understanding in the History of Ideas. **History and Theory**, vol. 8, nº 3, pp. 3-53, 1969.
- \_\_\_\_\_. The paradoxes of political liberty. In: **The Tanner Lectures on Human Values**, p.225-250. Salt Lake City/Cambridge: University of Utah Press/Cambridge University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. The republican ideal of political liberty. In: SKINNER, Q. VIROLI, M. & BOCK, G. (eds.) **Machiavelli and republicanism.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. Freedom as the absence of arbitrary power. In: LABORDE, C. & MAYNOR, J. (eds.) **Republicanism and Political Theory**, London: Blackwel, 2002.
- \_\_\_\_\_. Um tercer concepto de libertad. Madrid: **Isegoría**, vol. 33: 19-49, 2005.
- \_\_\_\_\_. On the slogans of political theory. **European Journal of Political Theory**, 2010. VIROLI, Maurizio. **Republicanism.** New York: Hill and Wang, 2002.

Recebido em 24 de fevereiro de 2014

Aprovado em 12 de setembro de 2014

# PROGRAMA MINHA CASA MINHA VIDA: UNIVERSALIZAÇÃO OU FOCALIZAÇÃO?

PROGRAM MINHA CASA MINHA VIDA: UNIVERSALIZATION OR FOCALIZATION?

Vitor Matheus Oliveira de Menezes\*

**Cite este artigo:** MENEZES, Vitor Matheus Oliveira de. Programa Minha Casa Minha Vida: Universalização Ou Focalização? **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p.98-112, dezembro. 2014. Anual. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 31 de dezembro. 2014.

**Resumo:** Este trabalho problematiza as noções de universalização e focalização no Programa Minha Casa Minha Vida - PMCMV. Do ponto de vista metodológico, utilizamos trabalhos empíricos organizados pelo Observatório das Metrópoles e levantamento de dados oficiais, pelos quais é possível analisar a diferenciação entre estratos sociais no desenho e implementação do PMCMV. Com isso, realizamos considerações sobre o Programa, seguidas de uma abordagem teórica das noções de universalização e focalização nas políticas sociais. Desenvolvemos neste trabalho a argumentação de que o Programa baseia-se na perspectiva de segmentação dos beneficiários, o que termina por reproduzir a desigualdade do direito à cidade no desenho da política pública e enfraquecer os seus resultados distributivos.

**Palavras-chave:** Programa Minha Casa Minha Vida; Universalização; Focalização; Políticas Urbanas; Segmentação

**Abstract:** This article problematizes the notions of universalization and focus in the Program Minha Casa Minha Vida – PMCMV. From a methodological point of view, we use empiric works organized by the Observatório das Metrópoles and also official data collection which make it possible to analyze the difference between social strata in the structure and implementation of the PMCMV. Thus we conduct observations on the Program followed by a theoretical approach to the notions of universalization and focus in social policies. We develop the argument that the Program is based on segmentation perspective of beneficiaries that ends up reproducing inequality of the right to the city in the design of the policy and weaken its distributional outcomes.

**Keywords:** Program Minha Casa Minha Vida; Universalization; Focalization; Urban Policies; Segmentation

O objetivo deste trabalho consiste em discutir acerca das noções de universalização e focalização no Programa Minha Casa Minha Vida. Para isso, partimos das considerações de Wanderley Guilherme dos Santos (1987), sob a argumentação de que o estudo de políticas públicas deve se centrar, em primeira instância, na análise da arena

sócio-política onde se dão os conflitos. Dessa forma, as noções de universalização e focalização necessitam de uma contextualização através dos diferentes projetos em disputa na elaboração e implementação da política pública.

Iniciaremos com um breve apanhado sobre o Programa Minha Casa Minha Vida, evidenciando elementos importantes que servirão como suporte para a discussão do artigo. Logo após, trabalharemos a perspectiva de estudo sobre a universalização e focalização. E por fim, relacionaremos o Programa Minha Casa Minha Vida ao debate entre universalização e focalização.

Este artigo defende a necessidade de posicionamento crítico aos objetivos e ferramentas estruturados pelo Programa Minha Casa Minha Vida, sendo que as noções de universalização e focalização se mostram aqui como instrumentos de problematização de projetos em disputa sobre o urbano. A contextualização destes projetos não se dá, assim como salientado por Lenhardt e Offe (1984), em discussões tecnicistas sobre o melhor desempenho das políticas públicas, mas na arena política onde se relacionam sociedade civil e Estado.

## 1. Breves considerações sobre o Programa Minha Casa Minha Vida

O Programa Minha Casa Minha Vida - PMCMV, atualmente o carro chefe da política de provisão habitacional brasileira, foi instituído através da Lei n. 11.977, em 7 de julho de 2009. Dessa forma, a lei sancionada dispõe sobre a “finalidade de criar mecanismos de incentivo à produção e aquisição de novas unidades habitacionais ou requalificação de imóveis urbanos e produção ou reforma de habitações rurais” (BRASIL, 2009).

A restrição das políticas ligadas ao Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social a ações de urbanização de assentamentos precários fortaleceu a consolidação do PMCMV como a principal política pública de provisão de moradias no país. E ainda, a elaboração do PMCMV se deu de maneira análoga a seu deslocamento do Sistema Nacional de Habitação de Interesse Social, prejudicando o controle social dos movimentos sociais e sociedade civil sobre as diretrizes da política (CARDOSO; ARAGÃO, 2013). Chama a atenção o fato de que o PMCMV não passou por deliberação do Conselho Nacional das Cidades, estabelecido em 2003 como uma das principais pautas do Movimento Nacional Pela Reforma Urbana.

Vale apontar que o Programa representou um avanço no que diz respeito à inclusão da faixa de baixa renda na alocação de recursos, ao contrário do que foi o Programa de Arrendamento Residencial (PAR) do governo Fernando Henrique Cardoso. No PAR, as famílias pagavam em média prestações de R\$132 durante 15 anos, o que restringia o alcance da política pública em relação aos estratos populares. No entanto, mesmo apontando a inclusão da faixa de o a 3 salários mínimos no desenho da política pública, a questão fundiária persiste como problema estruturante do PMCMV (MARICATO, 2011). A má localização dos conjuntos é resultado, assim, da busca do empresariado por terras baratas e sujeitas à urbanização, aumentando gradualmente o valor do terreno e tornando novas áreas possíveis de serem atingidas pela especulação imobiliária.

Sobre a etapa de elaboração da política pública, destaca-se o processo de incorporação dos principais elementos da política habitacional mexicana à proposta do Sindicato da Indústria da Construção do Estado do Rio de Janeiro (SINDUSCON-RJ), que apresentou à então ministra da casa civil Dilma Rousseff o projeto “habitação sustentável” [1]. A partir disso, o Governo Federal instituiu, após alterações, o PMCMV em março de 2009. A despeito da incapacidade de atribuir total fidelidade aos fatos narrados pelo presidente do SINDUSCON-RJ, se tornou explícito no PMCMV o protagonismo do setor privado no Programa, ao mesmo tempo em que a gestão participativa foi eliminada do desenho da política pública (ANDRADE, 2011). No entanto, como aponta Shinbo (2010), a formalização do Programa não pode ser encarada como uma surpresa formulada no gabinete da casa-civil. Para a autora, o pacote habitacional do PMCMV “formalizou o 'espírito' já corrente, desde meados dos anos 1990, de incentivo à provisão privada de habitação, por meio das medidas regulatórias e do aumento de recursos destinados ao financiamento habitacional” (SHINBO, 2010).

A estruturação do Programa Minha Casa Minha Vida se deu através da divisão em subprogramas (Programa Nacional de Habitação Urbana, Programa Nacional de Habitação Rural, MCMV Entidades) e criação de estratos diferenciados de renda. Os estratos estão ordenados a partir de três divisões, como a seguir:

§ 6o Na atualização dos valores adotados como parâmetros de renda familiar estabelecidos nesta Lei deverão ser observados os seguintes critérios: (Incluído pela Lei nº 12.424, de 2011)

I - quando o teto previsto no dispositivo for de R\$ 4.650,00 (quatro mil, seiscentos e cinquenta reais), o valor atualizado não poderá ultrapassar 10 (dez) salários mínimos; (Incluído pela Lei nº 12.424, de 2011)

II - quando o teto previsto no dispositivo for de R\$ 2.790,00 (dois mil, setecentos e noventa reais), o valor atualizado não poderá ultrapassar 6 (seis) salários mínimos; (Incluído pela Lei nº 12.424, de 2011)

III - quando o teto previsto no dispositivo for de R\$ 1.395,00 (mil, trezentos e noventa e cinco reais), o valor atualizado não poderá ultrapassar 3 (três) salários mínimos. (Incluído pela Lei nº 12.424, de 2011) (BRASIL, 2009)

Como Cardoso e Aragão (2013) apontam, a execução do PMCMV para o estrato inferior do Programa (o a 3 salários mínimos) se dá através do Fundo de Arrendamento Residencial, “cuja produção é por oferta, na qual a construtora define o terreno e o projeto, aprova-o junto aos órgãos competentes e vende integralmente o que produzir para a CAIXA”. Os municípios ficam com a responsabilidade de cadastrar as famílias com rendimento de 0 a 3 salários mínimos, elaborando uma lista de demandas e apresentando-a junto à CAIXA Econômica Federal. A prestação mensal para as famílias é atualmente de R\$25,00, uma prestação “simbólica”, já que o subsídio para esta faixa de renda seria integral, e o imóvel do beneficiário é posto como garantia ao pagamento do financiamento feito pela CAIXA.

Já para as faixas de 3 a 10 salários mínimos, o financiamento ocorre através do Fundo

de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS). Dessa forma, as construtoras apresentam projetos de empreendimentos à CAIXA, que pré-avalia e autoriza a comercialização. A comercialização, então, é feita pelos “feirões” da Caixa, “havendo a possibilidade de que os pretendentes à aquisição consigam uma carta de crédito na Caixa para ir ao mercado buscar moradia para aquisição” (CARDOSO, ARAGÃO, 2013).

Merece discussão que a distinção das faixas de renda não se mostra apenas como um fator de organização institucional. Para Cardoso e Aragão (2013), “existe uma forte tendência à concentração dos empreendimentos na faixa de 0 a 3 salários mínimos nas periferias”, fruto do protagonismo do setor empresarial na elaboração dos projetos, que ao considerar o valor teto do programa e o subsídio do Governo (sendo este diferenciado para cada estrato de renda) busca terras mais baratas e sem infra-estrutura, maximizando o lucro final. Como exemplo, aponta-se que os empreendimentos do PMCMV destinados à faixa de renda de 0 a 3 salários mínimos no Rio de Janeiro se concentraram na zona oeste da cidade, região mais precária de infra estrutura e deslocada da malha urbana (CARDOSO et ali, 2013). Assim como aponta Shinbo (2010), a valorização do espaço urbano realizado pelas empreiteiras, serve como qualificação das áreas da cidade a partir de seu público-alvo, a classe média ou a classe C. Além disso, o próprio desenho arquitetônico se modifica a partir do estrato de renda ao qual ele está direcionado, sendo que para os empreendimentos “econômicos” o princípio norteador dos conjuntos é a taxa de ocupação máxima, em detrimento de espaços livres, de lazer e de circulação (SHINBO, 2010).

Mercês (2013) traça uma importante discussão sobre a relação entre os empreendimentos do PMCMV, a doação de terras pelo Estado e os estratos inferiores de renda do Programa. Segundo a autora, a partir de trabalho empírico em Belém, a localização dos conjuntos se mostra como um resultado da busca por terras baratas e a contiguidade com terras passíveis de serem investidas. Se por um lado a localização dos empreendimentos para os estratos mais altos é explicado diretamente pelo preço da terra, os empreendimentos para a faixa de 0 a 3 salários mínimos exigem maior complexificação. Dessa forma, os agentes empresariais podem optar, na escolha do terreno, por terras não tão baratas, mas que resultem em retorno de lucro através do aumento do preço de terras próximas aos conjuntos. De fato, como aponta Maricato (2011), um dos principais resultados do PMCMV foi o aumento notável do preço de terras da periferia de São Paulo e Rio de Janeiro, chegando por vezes a dobrar de valor.

Além disso, Mercês (2013) argumenta que a doação de terras pelo Estado, como relatado através de estudo da Companhia Municipal de Habitação na Região Metropolitana de Belém, pode resultar na ocorrência de novos fatores sobre a escolha do terreno, representando a possibilidade da construção de conjuntos inseridos na malha urbana a partir do interesse do Estado na visibilidade pública e de resolução de conflitos fundiários. Como pode ser percebido na instituição do PMCMV, a cessão de terras pelo Estado mostra-se como primeiro critério de prioridade para contemplação dos empreendimentos:

§ 10 Em áreas urbanas, os critérios de prioridade para atendimento devem contemplar também:

I – a doação pelos Estados, pelo Distrito Federal e pelos Municípios de terrenos localizados em área urbana consolidada para implantação de empreendimentos vinculados ao programa; (CIDADES, 2009)

É notório que o protagonismo empresarial impactou diretamente no desenho institucional da divisão dos estratos de renda dos beneficiários. Como aponta Maricato (2009), o PMCMV

ouve especialmente os empresários de construção e parte da contradição que apresenta, como a inclusão das faixas de renda situadas entre 7 e 10 salários mínimos, derivam desse fato. O mercado imobiliário privado produz no Brasil, um 'produto de luxo acessível apenas a menos de 20% da população (...) A classe média, excluída do mercado, foi incluída no pacote.

O Programa possuiu como direcionamento a ampliação do mercado para o atendimento da demanda habitacional de baixa renda, sendo apresentado como uma das principais ações do governo em reação à crise econômica internacional (SHINBO, 2010). Dessa forma, como destaca Shinbo (2010), o pacote habitacional representou um conjunto de medidas de estímulo à produção habitacional centrados no desenvolvimento dos setores imobiliários e da construção civil, através da qual a rentabilidade dos investimentos baseia-se na garantia pelo Estado da demanda para o consumo das unidades habitacionais.

No contexto da crise econômica, a criação de empregos no setor da construção (aliado ao crescimento da demanda por materiais de infra-estrutura) e a provisão de moradias inserem o PMCMV em uma intersecção de dois imperativos: os objetivos econômicos e os objetivos sociais (SHINBO, 2010). Nesse trabalho centraremos nossos esforços em questionar os elementos que validam o segundo ponto, a partir da problematização sobre o Programa enquanto política social que visa agir enquanto elemento positivo nos indicadores de déficit habitacional no Brasil.

Segundo Cardoso e Aragão (2013), o destinamento de verbas aos estados pelo Minha Casa Minha Vida baseou-se nos estudos sobre déficit habitacional da Fundação João Pinheiro, no ano de 2005. No entanto, o que ocorreu foi a estipulação de tetos máximos de alocação de recursos, visto que a apresentação de demandas se dava através do setor empresarial. Assim, como exemplificam Campos e Mendonça (2013), entre 2009 e 2012 na Região Metropolitana de Belo Horizonte os empreendimentos alcançaram apenas 5% do déficit habitacional apontado pela Fundação João Pinheiro.

Como argumenta Maricato (2011), o Programa Minha Casa Minha Vida “retoma a política habitacional com interesse apenas na quantidade de moradias, e não na sua fundamental condição urbana”. Os terrenos utilizados situam-se próximos a fontes de transporte, mas estariam inseridos em localizações periféricas. Da mesma forma, os conjuntos habitacionais reproduzem a lógica do condomínio-clubes, noção urbanística rejeitada pelo repertório político estruturado nos espaços de organização dos movimentos de moradia a partir dos anos 80. Ainda segundo a autora, a Constituição Federal de 1988 e o Estatuto das Cidades

representam uma base legal capaz de garantir a função social da propriedade, além de demonstrar a necessidade de inserção da moradia no espaço urbano. No entanto, o desenho do Programa Minha Casa Minha Vida terminaria por reproduzir desigualdades sociais e a segregação urbana (MARICATO, 2011), fenômeno que analisaremos mais detalhadamente no desenvolvimento deste trabalho.

## 2. Universalização e Focalização

O debate traçado por Esping Andersen se mostra como um divisor de águas da economia política do Estado de Bem Estar Social, a partir da criação de noções que, sob concordâncias ou discordâncias, apontaram perspectivas de problematização da provisão de bem estar pelo Estado democrático.

Para o autor, é central compreender “que tipo de sistema de estratificação é promovido pela política social (...) uma força ativa no ordenamento das relações sociais” (ESPING-ANDERSEN, 1990). Complexificando a análise sobre o Estado de Bem Estar Social enquanto garantidor do bem estar básico dos cidadãos, Esping-Andersen (1990) questiona: as políticas sociais seriam emancipadoras? Estariam auxiliando a legitimação do sistema? Contradizem ou ajudam o mercado? E afinal, o que seria o bem estar básico? A partir disso, contrariando enfoques de pesquisa limitados aos gastos relacionados ao bem estar, o autor analisa o conteúdo substantivo que orienta a política de bem estar em determinadas conjunturas e contextos históricos.

Segundo Esping-Andersen (1990), em contraste à política focalizada residual, o universalismo seria capaz de promover igualdade de status entre os cidadãos. Independentemente da posição de classe ou da posição de mercado, os cidadãos seriam dotados de direitos semelhantes. No entanto, as mudanças históricas na estrutura das classes trariam dilemas ao modelo universalista, já que o surgimento de novos estratos de classe média viria de maneira análoga à procura da provisão privada de bem estar, na busca por padrões de diferenciação e benefícios superiores ao benefício universal. A resposta dos Estados baseados no modelo beveridgiano se deu a partir de dois padrões: o padrão corporativista, através da divisão entre provisão estatal para as classes populares e provisão de mercado para as classes médias; e o padrão nórdico, onde existe diferenciação de provisão de bem estar entre classes sociais dentro do próprio Estado, bloqueando o papel do mercado (ESPING-ANDERSEN, 1990).

A análise do autor é centrada nas relações de força entre Estado, família e mercado, a partir do papel exercido por cada uma dessas esferas na provisão de bem estar à população. Baseando-se em sua famosa tipologia ideal, Esping-Andersen (1990) relaciona a política focalizada e condicionada aos “testes de pobreza” com o modelo liberal, na qual o Estado interviria somente em segundo plano, estando no centro da provisão de bem estar o mercado. Os benefícios limitados e modestos do modelo liberal, que garantiriam um alto grau de mercadorização relacionada à ética do trabalho, estariam em um polo oposto ao modelo social-democrata. Em tal modelo, os benefícios seriam mais amplos e universais, com uma efetiva desmercadorização e com maiores impactos na diminuição da desigualdade social, sendo que a

desmercadorização referida pelo autor centra-se na discussão sobre a independência do bem estar da população em relação às transferências monetárias relacionadas ao trabalho. No entanto, trabalharemos neste estudo a perspectiva da lógica do mercado em relação aos investimentos, elaboração e implementação das políticas públicas, elemento essencial a ser discutido nas políticas urbanas de provisão de moradias.

Apontando para o caráter universalista da Constituição Brasileira de 1988, Alvarenga (2011) argumenta que as políticas focalizadas não são um problema em si, visto que a focalização em grupos socialmente excluídos pode favorecer a eficiência de políticas sociais. No entanto, a autora defende que as políticas focalizadas não podem substituir a existência de sistemas amplos e universais de proteção social. A complementaridade – muitas vezes conflituosa – entre focalização e universalização pode ser percebida através de um estudo da economia política brasileira, já que o Governo “se, por um lado (...) passou a utilizar de forma cada vez mais significativa as políticas sociais focalizadas, por outro, assentou-se fortemente na hipótese da existência de um aparato de proteção social com acesso universal” (ALVARENGA, 2010).

A permanência da classe média no acesso a bens e serviços pelo setor público é apontada como fator importante de aumento da barganha política para ampliação da provisão de bem estar. Além disso, a existência de estratos diferenciados no acesso universal da política social se mostra como elemento legitimador dos gastos perante os contribuintes (ALVARENGA, 2010). De maneira semelhante, Ocampo (2008) relaciona a universalização do acesso a serviços com a progressão dos gastos pela política pública, sendo que determinadas políticas anteriormente regressivas (incluindo-se a habitação) se tornaram progressivas a partir da universalização.

Dessa forma, Ocampo (2008) aponta que a maior eficácia da focalização se encontra na universalização. Segundo o autor, “la mejor focalización es una política social universal y, aún más, que la focalización debe visualizarse no como un sustituto, sino como un complemento – y, de hecho, como un instrumento– de la universalización” (OCAMPO, 2008). Em contraste ao paradigma defendido pelo autor, nos anos 80 e 90 na América Latina se desenvolveram desenhos de políticas públicas amplamente baseadas no ideário neoliberal. Para Ocampo, tal desenho levou em conta um tripé bem consolidado: focalização, participação privada apoiada com subsídios pela demanda e descentralização. Este tripé, visto como um fim em si mesmo, ocasionou na perda do caráter estratégico das políticas sociais (OCAMPO, 2008).

Para este trabalho, uma das contribuições mais importantes do autor diz respeito à crítica feita à segmentação das políticas sociais. Por segmentação entende-se a discriminação entre os diferentes beneficiários de uma política pública, de acordo com níveis de renda e/ou localização espacial (OCAMPO, 2008). Tal segmentação seria mais comum em políticas focalizadas, mas estariam também presentes quando múltiplos provedores são responsabilizados pelo desenho da política pública.

A proposição do autor, então, consiste na necessidade de universalização das políticas

sociais, onde a focalização se mostra como uma ferramenta inserida em um horizonte estratégico. Para isso, Ocampo (2008) propõe a substituição do nome “focalização” por “seletividade”, em uma tentativa de alijar da palavra o conteúdo ideológico advindo com a reestruturação produtiva dos anos 90. A “seletividade” assumiria então um caráter subsidiário, não substitutivo, das características universais de um amplo desenho de políticas públicas (OCAMPO, 2008). Assim,

[os programas focalizados] deben considerarse como subsidiarios de una política social básica de carácter universal y, por ese motivo, deben integrarse, en la medida de lo posible, a dicha política. La segunda función de los programas focalizados es permitir el diseño de planes especiales adaptados a algunas poblaciones (como los indígenas) o grupos específicos de la población (por ejemplo, sistemas de pensiones que tengan en cuenta la actividad reproductiva de las mujeres). La tercera función es servir de puente para garantizar que sectores con dificultades para acceder a los servicios sociales básicos universales puedan obtener dicho acceso. En todos estos casos, la focalización (o selectividad) debe ser vista como un instrumento de la universalización, nunca como un sustituto de ella.

Complexificando a discussão sobre universalização e focalização, Kerstenetzky (2006) aponta que o central para compreender o desenho das políticas públicas consiste no questionamento sobre os princípios de justiça social em disputa. Com isso, a autora critica a perspectiva de que os estudos focalizados estariam associados a políticas residuais, e as políticas universais a uma ampla garantia de direitos sociais. Focalização e universalização seriam ferramentas alternativas, e muitas vezes complementares (KERSTENETZKY, 2006).

Partindo da discussão sobre diferentes esferas de justiça, a autora argumenta que a “justiça de mercado” atribuiria aos atores econômicos a responsabilidade de distribuição de vantagens e desvantagens. A política social é percebida, então, como política econômica, capaz de incluir todos os setores da população a partir da inclusão produtiva. O critério do mérito e a ética do trabalho assumem na justiça de mercado centralidade como valores orientadores da política pública. No debate brasileiro, por muitas vezes a focalização é associada ao residualismo da justiça de mercado (KERSTENETZKY, 2006).

No entanto, a focalização também pode ser entendida a partir de duas perspectivas: “a focalização no sentido de busca do foco correto para se atingir a solução de um problema previamente especificado” e a política social “como ação reparatória, necessária para restituir a grupos sociais o acesso efetivo a direitos universais formalmente iguais” (KERSTENETZKY, 2006). Levando em conta a focalização e universalização como ferramentas inseridas em uma contextualização ampla de conflito entre perspectivas de justiça, a autora argumenta que, para se alcançar um ideal de justiça redistributiva – sendo esta oposta à justiça de mercado – “é possível, ademais, conciliar focalização e universalização na implementação de justiça social, levando em consideração uma combinação eficiente dos dois métodos” (KERSTENETZKY, 2006).

Por fim, Sottoli (2002) relata o surgimento no início do século XXI de uma “política social emergente” na América Latina. Tal concepção de política social se relacionaria de forma

conflituosa com a “política social nova” - leia-se políticas públicas neoliberais – diferindo nos instrumentos utilizados no arranjo da intervenção estatal. Assim, a autora aponta para a existência de “cobertura universal de servicios y prestaciones básicas para la integración económica y social, combinada con acciones selectivas y focalizadas, según criterios de pobreza y vulnerabilidad” no desenho da política social emergente (SOTTOLI, 2002).

No entanto, a passagem da “política social nova” neoliberal para a “política social emergente” não se mostra como uma simples ruptura de uma concepção para a outra. Na verdade, elementos das duas políticas entram em conflito na arena pública, em um processo onde se combinam, por exemplo, a presença do setor privado na provisão de bens e serviços e o reconhecimento dos efeitos desiguais das políticas de mercado no âmbito social (SOTTOLI, 2002). Traduzindo nos termos utilizados por Kerstenetzky (2006), o século XXI é marcado na América Latina pelo conflito entre a justiça de mercado e a justiça distributiva.

### **3. Contextualização da discussão sobre a universalização e focalização no Programa Minha Casa Minha Vida**

Como vimos, o Programa Minha Casa Minha Vida é estruturado a partir da divisão em estratos de renda. Para cada estrato, existe um valor máximo de custo das obras e formas diferenciadas de contratação do projeto e acesso pelo beneficiário. Além disso, a inclusão de faixas de renda correspondentes à classe média se mostrou como resultado do protagonismo empresarial na elaboração e implementação do Programa, a partir da inclusão de um setor da população que estava excluído do acesso a bens de luxo. Dessa forma, a ampliação de estratos de renda para além de 3 salários mínimos correspondeu à ampliação do alcance dos investimentos de empreendimentos imobiliários, com grande rentabilidade a partir da garantia da demanda pelo Estado.

Prosseguindo com nossa síntese sobre o Programa, vê-se que a diferenciação de estratos de renda corresponde também à desigualdade na localização urbana dos empreendimentos e os projetos arquitetônicos (sendo que estes se baseiam na taxa máxima de ocupação). Os conjuntos habitacionais dirigidos aos estratos inferiores, de maneira mais intensa do que para a população com renda de 3 a 10 salários mínimos, tenderam a ser construídos em zonas periféricas urbanas.

Apontamos aqui que o Programa Minha Casa Minha Vida atendeu de forma desigual os diferentes estratos, tendo em vista uma comparação proporcional aos índices de déficit habitacional. Segundo o IPEA (2012), a faixa de 0 a 3 salários mínimos corresponde a 73,6% do déficit habitacional brasileiro. Ainda assim, a redução do déficit habitacional se mostra mais lento neste setor populacional do que nas faixas de renda acima de 3 salários mínimos. Como mostram Cardoso e Aragão (2013), a meta de construção de moradias para o Programa Minha Casa Minha Vida 1 foi dividido dessa forma: 400 mil moradias para a faixa de 0 a 3 salários mínimos; 400 mil moradias para a faixa de 3 a 6 salários mínimos; e 200 mil moradias para a faixa de 6 a 10 salários mínimos. Ou seja, para a primeira etapa do Programa, 40% das moradias foram destinadas para o estrato inferior de renda, enquanto para esta faixa o déficit habitacional corresponde a 73,6%. Ainda segundo os autores, os estudos da Fundação João Pinheiro sobre

déficit habitacional apenas apresentaram tetos de contratação das obras, já que a demanda era solicitada pelas empresas imobiliárias (CARDOSO; ARAGÃO, 2013). No entanto, argumentativamente o Programa “tem como meta reduzir o déficit habitacional brasileiro, um dos problemas mais crônicos do país” (fonte: <http://www.pac.gov.br/minha-casa-minha-vida>)

Segundo o último balanço oficial, podemos ver a seguinte relação entre entrega e contratação das moradias para as distintas faixas de renda:

**Relação entre faixas de renda do PMCMV, unidades contratadas e unidades entregues (ALVARENGA, 2013)**

Faixa de renda	Unidades Contratadas	Unidades Entregues
0 a 3 salários mínimos	1. 272.624	340.774
3 a 6 salários mínimos	1.184.942	822. 361
6 a 10 salários mínimos	325.709	84.724

Disponível em <http://g1.globo.com/economia/noticia/2013/07/minha-casa-minha-vida-esta-com-75-da-meta-cumprida-diz-ministra.html>.

Para a faixa de 0 a 3 salários mínimos, somente 26,77% das unidades contratadas foram entregues. Para a faixa de 3 a 6 salários mínimos, o número corresponde a aproximadamente 69,40% das unidades contratadas. E por último, para a faixa de 6 a 10 salários mínimos, 26,01% das unidades contratadas foram entregues. A baixa entrega das unidades destinadas às faixas de 0 a 3 salários mínimos se complexifica quando percebemos que tais unidades apresentam o menor teto de custo das contratações (atualmente de R\$55.000), e representam uma quantidade de habitações substantivamente superior à faixa de 6 a 10 salários mínimos.

Seguindo com a análise da tabela, a faixa de 0 a 3 salários mínimos corresponde a 45,72% das unidades contratadas. Índice muito abaixo dos indicadores reais do déficit habitacional para esta faixa de renda. E pior: para esta faixa, foram entregues apenas aproximadamente 27,31% do total de unidades do Programa.

Esse quadro de análise gera uma preocupação quanto aos objetivos do PMCMV. Em primeiro lugar, a localização geográfica dos conjuntos habitacionais apresenta distinções no que diz respeito ao arranjo institucional da política pública. Em segundo lugar, o teto diferenciado do Programa, menor para os estratos inferiores, gera uma discrepância da qualidade das casas. Visto que o subsídio governamental é igual independente do valor da construção, a procura por terras baratas e por materiais inferiores se mostra mais frequente na faixa de 0 a 3 salários mínimos, já que o valor teto de custo das unidades é menor. Em terceiro lugar, a contratação das unidades habitacionais para a faixa de 0 a 3 salários mínimos é inferior ao déficit habitacional real, fator que se mostra mais preocupante quando comparado com o baixo número de unidades entregues. Tais considerações se somam ao referido estudo do IPEA (2012), segundo o qual a queda do déficit habitacional na faixa de 0 a 3 salários mínimos se apresenta mais lento do que

nas outras faixas de renda.

Assim, nos questionamos: atualmente, o Programa Minha Casa Minha Vida, ao incluir a classe média na provisão habitacional, se configura como um Programa universal? A focalização na faixa de 0 a 3 salários mínimos seria uma alternativa de combate ao déficit habitacional?

Para isso, precisamos retomar a discussão sobre a segmentação das políticas sociais, termo proposto por Ocampo (2008). Visivelmente, o PMCMV estrutura uma discriminação entre os beneficiários, tendo em vista os distintos níveis de renda. Tal discriminação altera a qualidade do acesso a bens e serviços, devido à periferização das construções, a distinção entre valor das obras a partir dos estratos de renda, o atraso das obras e a baixa oferta de moradias em comparação ao déficit habitacional real. A desigualdade urbana é, dessa forma, reproduzida no desenho da política pública. Vemos, como dito por Esping-Andersen (1990), um sistema de estratificação social, que nesse caso apresenta-se como extremamente desigual.

É necessário lembrar também que a elaboração e implementação do Programa Minha Casa Minha Vida estabeleceu-se a partir da desvinculação da política de provisão habitacional do Sistema Nacional de Habitação de Interesse Social, espaço de presença e participação dos movimentos sociais. Da mesma maneira, a desvinculação da provisão habitacional da política urbana trouxe sérias consequências para o objetivo da política pública. O empoderamento do setor empresarial como principal agente político também evidencia um conflito entre a moradia como direito social e a moradia enquanto mercadoria.

Assim, partindo da preocupação de Kerstenetzky (2006), necessitamos encarar a focalização e universalização como ferramentas inseridas em disputas por concepções diferenciadas de justiça. No caso do PMCMV, de maneira contraditória, a ampliação do Programa para distintos estratos de renda não se deu de maneira análoga ao fortalecimento da justiça distributiva. Pelo contrário, a suposta universalização correspondeu à ampliação do nicho de mercado da indústria imobiliária e de construção civil, sendo que os princípios que norteiam a política pública (assim como seus resultados) estão baseados na justiça de mercado ancorada na ideia do “cidadão cliente”. Tal tipologia específica de cidadão, defendida na Reforma do Estado nos anos 90, parte da perspectiva de que o acesso do cidadão ao bem estar é condicionado pela sua condição de renda e pela sua relação com o mercado.

Além disso, evidencia-se o fato apontado por Esping-Andersen (1990), de que dentro do desenho da política pública existe a criação de uma diferenciação quanto à qualidade dos serviços e o nível dos subsídios, reproduzindo o desejo de diferenciação da classe média consolidada e ascendente. A segmentação do PMCMV se apresenta não como a busca por universalização, mas como estratificação social e reprodução da desigualdade do direito à cidade. Como aponta Carvalho (2006), o padrão periférico de urbanização brasileira produziu cidades extremamente desiguais e segmentadas, segregando o espaço urbano entre áreas centrais, mais equipadas, para as camadas de alta e média renda; e áreas periféricas, distantes e precárias, para a massa de trabalhadores residentes em loteamentos e moradias auto-construídas. Assim o Programa, através da periferização dos conjuntos habitacionais destinados

ao estrato de 0 a 3 salários mínimos, terminaria por reproduzir o padrão de urbanização centro-periferia.

A partir desse panorama, se mostra de suma importância a discussão de Tilly (2007) sobre as possíveis relações entre desigualdade e democracia. Para o autor, a característica distintiva da democracia seria a neutralização das desigualdades nas condições de vida e o isolamento dos processos públicos das desigualdades sociais. Assim, uma das principais medidas a serem tomadas na democracia seria o processo de equalização de bem estar entre as diferentes categorias da população (TILLY, 2007). As considerações do autor nos fornecem ferramentas importantes para questionar quais os impactos para a concepção de democracia e justiça que podem ser aferidas do pacote habitacional problematizado. Na medida em que a política pública expressa diferentes níveis de eficácia e efetividade entre os distintos estratos de renda da população, podemos afirmar que se mostra incongruente com a atuação de um Estado democrático. E ainda, a submissão da provisão de moradias à lógica do mercado, com todas os seus impactos anti-redistributivos, revela também a baixa capacidade do Estado em atuar nos conflitos urbanos.

Foi presente no trabalho a perspectiva apresentada por diferentes análises que questionam a participação social na elaboração e implementação do Programa Minha Casa Minha Vida. Como apontamos, a desvinculação da provisão de moradias do Sistema Nacional de Habitação de Interesse Social (assim como das instâncias participativas relacionadas a esse sistema), assim como a ausência de discussão no Conselho Nacional das Cidades sobre a elaboração da política, servem como problematizações fundamentais. No entanto, é necessário que escapemos de análises que invisibilizem a atuação da sociedade civil na disputa por significados e por decisões práticas sobre o Programa. O Programa Minha Casa Minha Vida Entidades expressa uma conquista fundamental, através da qual os movimentos sociais e cooperativas podem assumir funções das empresas, como elaboração dos projetos e escolhas dos terrenos. No entanto, a sua abrangência ainda é considerada extremamente limitada. E ainda, vale destacar aqui a recente discussão travada na 4a. Conferência Nacional das Cidades sobre ações que aproximassem o Programa da política de desenvolvimento urbano, submetida ao Estatuto das Cidades.

É possível notar que o anúncio da terceira etapa do PMCMV 3 trouxe consigo um conjunto de discussões extremamente importantes sobre o desenho e implementação da política. Assim, a Federação Nacional dos Arquitetos e Urbanistas propôs, em maio desse ano, um conjunto de medidas para a política pública ao Conselho Nacional das Cidades. Entre elas, destacam-se a vinculação do Programa ao Sistema Nacional de Habitação de Interesse Social, a condicionalidade de benefício dos municípios àqueles que apresentassem instrumentos concretos estipulados pelo Estatuto das Cidades, a superação da lógica do condomínio fechado e a contratação das obras condicionada à existência de projetos.

Também nesse ano, no contexto do Minha Casa Minha Vida 3, diversos movimentos sociais se reuniram com o Ministério das Cidades, entregando uma carta-proposta fruto de discussões realizadas sobre o Programa, através da qual os movimentos se posicionam contra o

surgimento de novos “guetos” nas periferias; reivindicam 10% dos empreendimentos para o PMCMV Entidades; se posicionam a favor da submissão do Programa ao Plano Diretor e de Habitação de cada município e da existência de incentivos para construção de empreendimentos em áreas centrais; afirmam a necessidade da melhoria da qualidade das moradias, não submetidas à lógica de grandes conjuntos habitacionais, do fortalecimento do controle local transparente sobre a demanda e sobre a implementação da política e do fortalecimento do trabalho social com os beneficiários.

Para fortalecermos a discussão sobre o Programa com indicadores qualitativos, destacamos que através de pesquisa realizada no Residencial Jardim Cajazeiras, conjunto habitacional destinado à população de 0 a 3 salários mínimos na cidade de Salvador (BA), pudemos perceber que a percepção de efetividade do Programa é relacionada pelos beneficiários ao processo de vulnerabilidade que vivenciam no cotidiano. A pesquisa, desenvolvida pelo autor e vinculada ao curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, partiu de entrevistas semi-estruturadas com os moradores realizadas entre dezembro de 2013 e maio de 2014. Os resultados apontam que, ao mesmo tempo que expressam a percepção positiva em relação às transformações da moradia após o benefício, os beneficiários destacam no momento pós-ocupação a insuficiência dos serviços urbanos na nova localidade de habitação.

Além disso, os beneficiários associam a percepção sobre a política pública às condições diferenciadas que possuem de utilização da família enquanto esfera de proteção social e garantia de bem estar mínimo (através da família enquanto rede social ampla de intercâmbios materiais e simbólicos ou como núcleo provedor domiciliar). Dessa forma, para o estrato de 0 a 3 salários mínimos, mostra-se de extrema importância a garantia da geração de renda dos beneficiários, já que muitos dependiam de serviços e empreendimentos localizados na antiga habitação. E ainda, a presença do Estado mostra-se limitada na provisão habitacional, processo relegado à Caixa Econômica Federal, que como observado no conjunto termina por gerar conflitos entre os beneficiários e o poder público. A necessidade apontada pelos beneficiários de manutenção dos vínculos sociais também expressa a necessidade de trabalho social após o benefício, assim como defendido pela matricialidade sócio-familiar da assistência social brasileira.

Retomando o argumento de Sottoli (2002), as políticas sociais emergentes seriam capazes de fornecer “cobertura universal de servicios y prestaciones básicas para la integración económica y social, combinada con acciones selectivas y focalizadas, según criterios de pobreza y vulnerabilidad”. No entanto, o PMCMV é emblemático no conflito relatado pela autora: a evidência da relação dual entre política social neoliberal e política social emergente. A justiça de mercado entra em conflito com a justiça distributiva, produzindo resultados únicos. No caso do PMCMV, se relacionaram a inclusão da faixa de renda mais pobre na provisão da moradia com a segmentação desigual da política pública; a conquista de espaços participativos em 2002 e a negação dos mesmos a partir de 2009 com o Programa; e a presença dos movimentos sociais na institucionalidade do Estado conjuntamente ao fortalecimento do setor empresarial no desenho e implementação da política pública.

## Conclusão

Tendo como perspectiva a justiça distributiva, concordamos com Kerstenetzky (2006), de que é possível conciliar focalização e universalização na disputa pela justiça social, apresentando uma combinação eficiente dos dois métodos. Em contraste, o PMCMV representa a segmentação da política pública em estratos sociais, que como vimos, reproduz o acesso desigual à cidade enquanto produto social. O empoderamento do setor privado, o enfraquecimento de canais de participação e o enquadramento das faixas de renda de maneira desproporcional ao déficit habitacional, segmentando os diferentes estratos de renda a partir de efetividades diferenciadas da política pública (tendo em vista, por exemplo, o desenho arquitetônico das moradias e a periferização dos conjuntos destinados à faixa de 0 a 3 salários mínimos), terminam por reconfigurar em outros termos a desigualdade urbana. Assim como apontamos no trabalho, a segmentação da política pública expressa um arranjo institucional antitético ao desenvolvimento de políticas urbanas democráticas. 🌐

## NOTAS

\*Vitor Matheus Oliveira de Menezes é estudante de graduação do Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

[1] Através de entrevistas com o então presidente do SINDUSCON-RJ, Roberto Kauffman, Andrade (2011) aponta que o Programa Minha Casa Minha Vida começou a ser gestado no final do governo de Fernando Henrique Cardoso como um projeto piloto denominado “habitação sustentável”. No fim de 2007, “o SINDUSCON-RJ, a FIRJAN, o vice-governador do governo do estado do Rio de Janeiro, representantes da prefeitura do Rio de Janeiro e um grupo de empresários foram ao México, em uma missão”, com o intuito de conhecer e estudar o amplo programa habitacional que estava sendo desenvolvido nesse país (ANDRADE, 2011).

## REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Darlan. **Minha Casa, Minha Vida' está com 75% da meta cumprida, diz ministra**. Disponível em <http://g1.globo.com/economia/noticia/2013/07/minha-casa-minha-vida-esta-com-75-da-meta-cumprida-diz-ministra.html>.

ALVARENGA, Livia Vilas-Bôas. **A Focalização e Universalização na Política Social Brasileira: Opostos e Complementares**. Centro de Estudos sobre Desigualdade e Desenvolvimento, 2011.

ANDRADE, Eliana Santos Junqueira de. **Política Habitacional no Brasil (1964 a 2011): “do Sonho da Casa Própria à Minha Casa, Minha Vida”**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011.

BRASIL. Lei n. 9.887, de 7 de julho de 2009. Dispõe sobre o Programa Minha Casa, Minha Vida – PMCMV e a regularização fundiária de assentamentos localizados em áreas urbanas; altera o Decreto-Lei no 3.365, de 21 de junho de 1941, as Leis nos 4.380, de 21 de agosto de 1964, 6.015, de 31 de dezembro de 1973, 8.036, de 11 de maio de 1990, e 10.257, de 10 de julho de 2001, e a Medida Provisória no 2.197-43, de 24 de agosto de 2001; e dá outras providências. Presidência da Casa Civil, Brasília, DF, 7 julho. 2009. Disponível em: [http://www.cidades.gov.br/images/stories/ArquivosSNH/ArquivosPDF/Leis/L11977compilado\\_2009\\_07\\_07.pdf](http://www.cidades.gov.br/images/stories/ArquivosSNH/ArquivosPDF/Leis/L11977compilado_2009_07_07.pdf)

CAMPOS, Paola Rogedo; MENDONÇA, Jupira Gomes. **Estrutura socioespacial e produção habitacional na Região Metropolitana de Belo Horizonte: novas tendências**. in CARDOSO, Adauto Lúcio (org), O Programa Minha Casa Minha Vida e seus Efeitos Territoriais. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013.

CARDOSO, Adauto Lúcio; ARAGÃO, Thêmis Amorim. **Do fim do BNH ao Programa Minha**

**Casa Minha Vida: 25 anos da política habitacional no Brasil** in CARDOSO, Adauto Lúcio (org), O Programa Minha Casa Minha Vida e seus Efeitos Territoriais. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013.

CARDOSO, Adauto Lúcio; JUNIOR, Décio Rodrigues Nunes; ARAÚJO, Flávia de Souza; SILVA, Nathan Ferreira da; ARAGÃO, Thêmis Amorim; AMORIM, Tomás Pires. **Minha Casa Minha Sina: implicações da recente produção habitacional pelo setor privado na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro**. In CARDOSO, Adauto Lúcio (org), O Programa Minha Casa Minha Vida e seus Efeitos Territoriais. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013.

CARVALHO, Inaiá Maria Moreira de. **Globalização, metrópoles e crise social no Brasil**. Revista eure, n.95, Santiago de Chile, 2010, p.5–20.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. **As Três Economias Políticas do Welfare State**. The Three Worlds of Welfare Capitalism. Princeton: Princeton University Press, 1990. Tradução de Dinah da Abreu Azevedo.

IPEA. **Estimativas do Déficit Habitacional brasileiro (PNAD 2007-2012)**. Brasília, novembro de 2013. Disponível em

[http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota\\_tecnica/131125\\_notatecnicadiruro5.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/131125_notatecnicadiruro5.pdf)

KERSTENETZKY, Celia Lessa. **Políticas Sociais : focalização ou universalização?** P Revista de Economia Política, vol. 26, n° 4, pp. 564-574, outubro-dezembro, 2006

LENHARDT, Gero. OFFE, Claus. **Teoria do Estado e política social: tentativas de explicação político sociológica para as funções e os processos inovadores da política social**. In: OFFE, Claus. Problemas estruturais do estado capitalista. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 10-53.

MARICATO, Ermínia. **O Impasse da Política Urbana no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **O "Minha Casa" é um avanço, mas segregação urbana fica intocada.**

Disponível em Carta Maior [http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia\\_id=16004](http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=16004), acesso em junho de 2009

MERCÊS, Simaia. **Programa Minha Casa Minha Vida na Região Metropolitana de Belém: localização dos empreendimentos e seus determinantes** in CARDOSO, Adauto Lúcio (org), O Programa Minha Casa Minha Vida e seus Efeitos Territoriais. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013.

OCAMPO, José Antonio. **Las Concepciones de la política social: universalismo versus focalización**. Revista Nueva Sociedad, no.215, mai-jun, 2008.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Teoria Social e Análise de Políticas Públicas**. Cidadania e Justiça. 2. ed.- Rio de Janeiro: Campus, 1987.

SHINBO, Lúcia Zanin. **Habitação Social, Habitação de Mercado: A confluência entre Estado, empresas construtoras e capital financeiro**. Tese (Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo e Área de Concentração em Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo). Escola de Engenharia de São Carlos da Universidade de São Paulo, 2010.

SOTTOLI, Susana. **La política social en América Latina: diez dimensiones para el análisis y el diseño de políticas**. Papeles de Población, vol. 8, núm. 34, out-dez, 2002.

TILLY, Charles. **Democracia**. Petrópolis: Vozes, 2013.

Recebido em 20 de março de 2014

Aprovado em 1º de outubro de 2014

# UM SONHO DE PERTENCIMENTO: O FENÔMENO COMUNITÁRIO À LUZ DO PENSAMENTO DE ZYGMUNT BAUMAN

A DREAM OF BELONGING: COMMUNITY PHENOMENON IN THE LIGHT OF ZYGMUNT BAUMAN'S THOUGHTS

*Bruno Hermes de Oliveira Santos\**

**Cite este artigo:** SANTOS, Bruno Hermes de Oliveira. Um sonho de pertencimento: O fenômeno comunitário à luz do pensamento de Zygmunt Bauman. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 113-120, dezembro. 2014. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 31 de dezembro. 2014.

**Resumo:** No presente artigo buscou-se compreender, por meio da ótica do sociólogo Zygmunt Bauman, a emergência do fenômeno comunitário contemporâneo. A partir da seleção de algumas obras deste autor voltadas à significação do mundo atual e dos fenômenos particulares que nele viceja, pôde-se, então, concluir a centralidade da questão identitária no pensamento baumaniano para a compreensão do fenômeno em questão, bem como a imprecisão conceitual da palavra comunidade enquanto terminologia de referência às coletividades que se constituem no mundo líquido-moderno.

**Palavras-chave:** Bauman; fenômeno comunitário; comunidade; identidades.

**Abstract:** In this article we sought to understand through Zygmunt Bauman's perspective the emergence of the contemporary phenomenon Community. By selecting some author's works focused on the significance of today's world and on the particular phenomena that thrives on it we could then conclude the centrality of the identity's issue in baumaniano thought for understanding this phenomenon and also the inaccuracy conceptual of the word "community" as a reference terminology to collective groups that are emerging in the liquid modern world.

**Keywords:** Bauman; community phenomenon; community; identities.

**D**a multiplicidade de fenômenos sociológicos que emergem no mundo contemporâneo, o comunitário se destaca entre àqueles que mais vêm despertando a atenção, dentro e fora da academia. Não são poucos os grupos que hoje, num contexto de modernidade líquida, autoproclamam-se "verdadeiras" comunidades. E é neste sentido que, diante a intensidade da presença do termo comunidade e de seu uso cada vez mais indiscriminado, somos muitas vezes levados a acreditar estarmos presenciando a emergência de um fenômeno autenticamente comunitário.

No Brasil, o avanço do termo comunidade é muito evidente. Exemplo nítido deste avanço são as antigas favelas, hoje, reconhecidas como comunidades. No entanto, enganam-se

aqueles que se limitam a restringir a presença da comunidade apenas às áreas de periferia dos grandes centros urbanos. A comunidade também se faz presente nas entidades de classe, nas associações religiosas, nos grupos em defesa da natureza e de lutas por direitos civis; nos partidos políticos e até mesmo nos centros de formação acadêmica. Desta forma, apresentando uso corrente e polissêmico é cada vez mais evidente a ampla gama de grupos que hoje se abrigam sob o guarda-chuva do termo “comunidade”.

Na sociologia contemporânea, um dos autores que mais se destacam por dedicar um olhar atento à temática comunitária é o sociólogo polonês Zygmunt Bauman. Dono de uma vasta produção acadêmica, ao todo 29 obras publicadas em idioma português, Bauman é popularmente reconhecido como um dos teóricos da pós-modernidade. Os trabalhos de Bauman se destacam, sobretudo, pela dedicação do autor em buscar apreender as razões do mal-estar cultural de nossa época, assim como compreender a universalização do medo e do sentimento de insegurança ontológica, derivados da troca da ordem e da segurança pela valoração da liberdade. Essa, aliás, uma das marcas do autor, a díade pendular segurança e liberdade e as questões resultantes da tensão entre estes dois valores que emergem e alteram substancialmente a dinâmica das vidas individuais.

Certo de que o fenômeno comunitário vem desafiar não só a análise sociológica, mas a ciência social como um todo, procurou-se, então, compreender este fenômeno através das reflexões de Bauman sobre a modernidade líquida. Tendo em vista a amplitude temática explorada pelo autor, optou-se, aqui, pelo seguinte recorte: primeiramente precisar o conceito de Bauman sobre comunidade e as prenoções de senso comum que, segundo o autor, orbitam ao redor do termo. Posteriormente uma passagem sobre algumas reflexões de Bauman a respeito da modernidade líquida, privilegiando, sobremaneira, a questão das identidades e a consequente crise de pertencimento no mundo atual.

## 1. A comunidade em Bauman

Dentre as reflexões de Bauman sobre os aspectos *sui generis* do mundo contemporâneo, a comunidade adquire papel nuclear no pensamento deste autor, sobretudo, por que se destaca como um dos principais conceitos pelos quais, segundo Bauman (2001), a vida humana se organiza. Cabe ainda ressaltar que as discussões em torno do conceito de comunidade em Bauman se prestam também como porta de entrada ao conjunto de questões que constituem e emolduram a sua modernidade líquida.

Talvez a mais popular tese do autor sobre comunidade refere-se a sua impossibilidade nos dias atuais. Para Bauman, falar em comunidade na modernidade líquida é um anacronismo, uma realidade impossibilitada dada a própria “natureza” das sociedades líquido-modernas, onde os padrões de dependência e interação não adquirem solidez. Num mundo líquido marcado, como afirma Bauman (2001), pelo esgarçamento do tecido social e pela derrocada das agências efetivas de ação coletiva, a comunidade, definitivamente, sobrevive apenas como entidade imaginária, incapaz de se realizar como realidade concreta.

No entanto, para melhor se compreender o significado da impossibilidade de comunidade no mundo atual, há de se reconhecer, primeiro, o posicionamento categórico assumido por Bauman frente ao conceito de comunidade, que em muito, sintoniza-se com alguns termos do conceito de comunidade fundado na tradição sociológica moderna. A saber, um destes termos remete a “natureza” do entendimento comunitário e tem como inspiração as contribuições do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1855-1936) relativas a clássica distinção entre dois tipos de arranjo social de natureza muito distinta: a comunidade (*Gemeinschaft*) e a sociedade (*Gesellschaft*).

Outra forte inspiração para as concepções de Bauman sobre comunidade remete as considerações do antropólogo e etnolinguísta estadunidense Robert Redfield (1897-1958), sobretudo no tocante a comunidade e alguns aspectos que a definem, tais como distinção, pequenez e autossuficiência. Na obra intitulada “*Comunidade*”, Bauman explora esses aspectos da seguinte maneira:

A escolha dos atributos feita por Redfield [para retratar a unidade comunitária] não é aleatória. ‘Distinção’ significa: a divisão entre ‘nós’ e ‘eles’ é tanto exaustiva quanto disjuntiva, não há casos ‘intermediários’ a excluir, (...) não há problema nem motivo para confusão – nenhuma ambiguidade cognitiva e, portanto, nenhuma ambivalência comportamental. ‘Pequenez’ significa: a comunicação entre os de dentro é densa e alcança tudo (...) E ‘autossuficiência’ significa: o isolamento em relação a ‘eles’ e quase completo, as ocasiões para rompê-lo são poucas e espaçadas. As três características se unem na efetiva proteção dos membros da comunidade em relação às ameaças a seus modos habituais (...). (BAUMAN, 2003, p.17 - 18).

Em linhas gerais, a comunidade em Bauman deve ser compreendida como sendo uma entidade capaz de transformar o entendimento comunitário em um dado “naturalizado”. Desta forma qualquer reflexão sobre o pertencimento anuncia sérios problemas ao grupo, colocando em “xeque” a fidelidade dos indivíduos que compõem a coletividade; uma fidelidade, a todo o momento, ameaçada pelo fantasma da liberdade de escolha. O que os grupos que hoje se abrigam sob o guarda-chuva comunitário fazem é, a todo o momento, prestar contas ou derramar-se lírica sobre os fundamentos que constituem o próprio grupo. Para Bauman, a comunidade “autêntica” é aquela que se mostra “evidente”, vindo sempre antes da escolha individual. Este posicionamento, levando-se em conta a interpretação do autor sobre as peculiaridades do mundo contemporâneo, é fundamental para a compreensão do conceito de comunidade com qual Bauman opera em suas análises sobre o mundo presente e conclui a impossibilidade de comunidade.

O processo de desmantelamento desta “autêntica” comunidade, em outras palavras, da comunidade baumaniana, não remonta ao mundo contemporâneo. É um processo que se inicia com a emergência do mundo moderno, quando com o advento da informática, a informação não mais se vê, obrigatoriamente, presa aos corpos dos portadores da mensagem, passando então a viajar numa velocidade muito além da capacidade dos meios mais avançados de transporte. Com a emancipação do fluxo de informação dos corpos, as barreiras físico-geográficas que mantinham as comunidades equidistantes e protegidas das ameaças “estrangeiras” se tornaram

vulneráveis, à medida que estas comunidades passaram a ser facilmente atravessadas, principalmente, por outras “comunidades de ideias” (BAUMAN, 2005). Desde então, para Bauman (2003) pensar em comunidade significa que,

[...] toda homogeneidade deve ser ‘pinçada’ de uma massa confusa e variada por via de seleção, separação e exclusão; toda unidade precisa ser *construída*; o acordo ‘artificialmente produzido’ é a única forma disponível de unidade. [A comunidade] Nunca será imune à reflexão, contestação e discussão; quando muito atingirá o status de um ‘contrato preliminar’, de um acordo que precisa ser periodicamente renovado, sem que qualquer renovação garanta a renovação seguinte. (BAUMAN, 2003, p.19)

Portanto, se a modernidade desferiu um golpe mortal na “naturalidade” do entendimento comunitário, a modernidade líquida, nas considerações de Bauman, significa o sepultamento definitivo da “autêntica” comunidade. Ao longo da modernidade, a única experiência bem sucedida e que conseguiu levar adiante o mais “autêntico” estatuto comunitário foi a comunidade nacional; êxito somente conseguido em razão de sua estreita associação com a figura do Estado moderno e suas atribuições.

## 2. O fetiche da comunidade

Independente de sua significação sociológica, o termo comunidade não escapa a apreensão do senso comum, tampouco deixa de carregar significados e produzir sensações que passam a ser compartilhados em comum pelo homem na vida cotidiana. Segundo Bauman,

Ela [a comunidade] sugere uma coisa boa: o que quer que ‘comunidade’ signifique, é bom ‘ter uma comunidade’, ‘estar numa comunidade’. Se alguém se afasta do caminho certo, frequentemente explicamos sua conduta reprovável dizendo que ‘anda em má *companhia*’. Se alguém se sente miserável, sofre muito e se vê persistentemente privado de uma vida digna, logo acusamos a *sociedade*- o modo como está organizada e como funciona. As companhias ou a sociedade podem ser más, mas não a *comunidade*. Comunidade, sentimos, é sempre uma coisa boa. (BAUMAN, 2003, p.07)

Dentro desta visão, fica claro que, para Bauman, existe uma noção comum sobre o conceito de comunidade. Uma noção que paira o imaginário coletivo e que concebe a comunidade como “lugar” de conforto, aconchego e, principalmente, de entendimento mútuo e compartilhamento fraterno.

Dentro deste consenso, a comunidade é percebida como ambiente naturalmente predisposto a incluir e acomodar relações interpessoais de caráter virtuoso, marcada por laços de lealdade sólidas e incondicionais. Relações assentadas, sobretudo, no desprezo a qualquer vínculo pautado pela lógica e princípio racional moderno das relações de custo-benefício. Nesta comunidade, certamente idealizada, os indivíduos supõem estarem sempre seguros, amparados pelo grupo e imunes a qualquer falha ou carência individual que não seja recompensada e prontamente remediada por aqueles que ali compartilham das mesmas intenções. A comunidade é percebida mais ainda como sendo o ambiente do não constrangimento, da

solidariedade e da fraternidade. Por quais razões ter vergonha de ser aquilo que se é dentro de um ambiente comunitário?

A comunidade, portanto, sobrevive no imaginário coletivo como o lugar de prazer. Um ambiente estimulante ao desenvolvimento das potencialidades individuais sempre conciliáveis com os interesses da coletividade. Uma percepção de que ela traz consigo um manual prático de sobrevivência, de como lidar com as incontingências e as eventualidades que persistem em sabotar as rotinas e os planos individuais de se levar uma vida satisfatória e repleta de prazeres. É a suposição de que a comunidade funciona como um oráculo, uma fonte de certezas em um mundo de incertezas, um *mapa-mundi* que ensina como viver. Esta é a “comunidade”, segundo Bauman, a que todos os indivíduos do mundo líquido-moderno sonham um dia encontrar.

Esta noção de “comunidade” que se abriga no imaginário dos indivíduos da modernidade líquida, num primeiro momento, parece se construir de forma diametralmente oposta a tudo aquilo que concebem como sendo a dimensão da sociedade. Se a comunidade é a realização do paraíso na Terra, a sociedade é percebida e sentida, cada vez mais, como sinônimo de riscos e perigos, de insegurança e incertezas. O mundo fora da “comunidade” o que promete é desabrigo, não um “lar comunal”. É um ambiente de armadilhas, de medo e insegurança.

À comunidade também se associada à ideia de pertencimento. Na atualidade não “ter” uma comunidade significa não pertencer, estar desprotegido e fadado a viver uma vida de riscos e incertezas. Por outro lado, pertencer, integrar um grupo e estabelecer vínculos e compromissos de longo prazo, significa ver-se comprometido com uma escolha, o que significa abrir mão de parcela da liberdade individual. Eis mais um dos paradoxos e sentimentos de ambivalência que habitam o mundo líquido-moderno: a comunidade representa um pêndulo projetado em direção ao valor segurança enquanto o não pertencimento comunitário representa a liberdade do indivíduo em relação aos vínculos e compromissos estabelecidos a longo prazo.

### 3. O problema das identidades e a crise de pertencimento

Para Bauman (2005) a identificação vem se tornando cada vez mais importante para os indivíduos em busca de um “todo” a que fazer parte, um fenômeno diretamente associado ao processo de “desencaixe” (GIDDENS, 1991) das identidades no mundo atual. Para melhor compreender este processo tão recente, mas não *sui generis* na história da modernidade, há de se ter claro que, dadas as condições do mundo contemporâneo, as forças que serviram ao longo da modernidade como pontos de orientação coletiva para a construção da identidade não mais estão obstinadas a empreender, nos dias atuais, semelhante tarefa. A identidade é única e exclusivamente um problema individual, cabendo apenas ao indivíduo empreender, com os recursos que lhe cabe, a captura da identidade e não mais construí-la com o cuidado os rigores necessários à construção de um projeto.

Se as identidades durante a modernidade sólida eram coletivizadas, na modernidade líquida estão cada vez mais individualizadas. São empreendimentos que não conseguem demonstrar a aparência de concretude e se darem por completos. A condição em que as identidades hoje se encontram o que fazem, na concepção de Bauman, é tornar patente a

fragilidade e a condição eternamente provisória e sempre inconclusa da identidade. Se durante a modernidade a incompletude da identidade era laboriosamente suprimida, no mundo contemporâneo, considera Bauman que,

As forças mais determinadas a ocultá-la perderam o interesse, retiraram-se do campo de batalha e estão contentes com a tarefa de encontrar ou construir uma identidade para nós, homens e mulheres, individual ou separadamente, e não conjuntamente. A fragilidade e a condição eternamente provisória da identidade não podem mais ser ocultadas. O segredo foi revelado. Mas esse é um fato novo, muito recente (BAUMAN, 2005, p.22).

Na modernidade líquida as identidades perderam as âncoras sociais que antes permitiam que fossem experimentadas com “naturalidade” e dignas de serem consideradas inegociáveis. Para Bauman estas âncoras sociais podem ser traduzidas pelas antigas afiliações sociais tradicionalmente atribuídas, tais como raça, gênero, local de nascimento, nacionalidade, família e classe social. Filiações estas que não mais conseguem significar fonte segura e suficiente para que delas se extraiam identidades significativas. Em outras palavras são categorias que não conseguem abarcar as demandas por identificação do mundo atual, e com isso a tarefa de se construir a identidade torna-se um trabalho de responsabilidade exclusivamente individual e não mais facilitado pelas possibilidades antes oferecidas pelos tradicionais grupos de referência de identificação. A razão, segundo Bauman, para o anuviamento destes grupos como fonte significativa para as identidades deve-se, sobretudo, ao recente “colapso da hierarquia das identidades” (BAUMAN, 2005).

O desarranjo hierárquico entre as identidades fora causado em grande medida pela depreciação da identidade nacional e pela relativa perda de poder com a que a mesma tinha em suprimir toda e qualquer outra fonte de identificação que ameaçasse surrupiar-lhe a posição de absoluta. O poder e a influência do discurso nacional, no entanto, valeu-se principalmente da legitimação que lhe eram dados pela forte presença da figura do Estado e de seus aparelhos de coerção. Foram as instituições do Estado nacional moderno que durante longo período mostraram-se suficientemente capazes de ocultar a “natureza” evasiva das identidades. Estas instituições, além de subsidiar a construção identitária, tinham o poder de revigorar e conferir aos indivíduos a percepção de solidez a todas as demais identidades localizadas abaixo da hegemonia da identidade nacional.

Contudo, na atualidade, face à sinalização cada vez mais real de rompimento matrimonial entre Estado e Nação, a última passa a não mais exercer a mesma influência frente aos grupos de referência antes relegados a invisibilidade. Carente de autoridade e com um discurso cada vez mais desprovido de legitimação, a nação passa a ver-se entregue apenas ao poder do convencimento e persuasão, condição que, certamente, não lhe serve de garantia de êxito quando estreitamente associada à figura do Estado. Sem o seu braço político, a nação, hoje, vê reduzido o seu potencial mobilizador, à medida que se verifica a diminuição de sua capacidade decisória e, como consequência, a diminuição da capacidade de reprodução.

Portanto, com o “colapso da hierarquia das identidades” e a depreciação da identidade nacional, os indivíduos, em busca de identificação, encontram apenas uma “areia movediça” onde devem extrair com o máximo de segurança e certeza a tão necessária identidade. As identidades, em tempos de modernidade líquida, ganharam livre curso e podem ser cada vez mais livremente imaginadas. No limite, devem ser capturadas em pleno vôo, haja vista estarem “flutuando no ar”. Empreender tal tarefa contando única e exclusivamente com os esforços e recursos individuais, de fato, é uma missão a que nem todos são capazes de realizar, e mesmo para aqueles que possuem uma maior capacidade assertiva de se autoconstruir, a missão se mostra angustiante, cheia de incertezas, conduz muitas vezes a caminhos contraditórios e anuncia os horrores de uma busca por identificação a fim de sanar, individualmente, a crise de pertencimento dos dias atuais.

Com o processo de “desencaixe” das identidades individuais e, por conseguinte, a crise de pertencimento, cresce a demanda por novos grupos com os quais se possa extrair o sentimento de pertencimento e junto a isto a noção de totalidade. Em um mundo marcado pela crescente individualização dos sujeitos e pela “emancipação” do indivíduo dos vínculos sociais, o que os indivíduos esperam é, ainda que na duração de um *flash*, extrair destes grupos ferramentas mais industriais para o aparelhamento de suas identidades. Identidades que ao mesmo tempo representam a ambivalência que tanto afeta os indivíduos contemporâneos. De um lado, a procura pelo pertencimento. Do outro, o pesadelo do comprometimento e a redução da liberdade de, ininterruptamente, empreender escolhas. Um paradoxo que consome o indivíduo contemporâneo e que se localiza em diferentes níveis de consciência.

O recolhimento comunal, frente à volatilidade em que se encontram as identidades, passa, desta forma, a se afigurar como uma das mais sedutoras e oportunas estratégias para o (re)encaixe das identidades. O que querem os indivíduos na busca pela comunidade é a experiência de totalidade; uma experiência de que todos os habitantes do mundo líquido sentem falta de alguma forma, mas que não se encontra ao alcance.

## Considerações Finais

Hoje, a busca individual para se alcançar a comunidade traduz-se como a busca pelo sentimento de pertencimento, algo que, no limite, em tempos de liquidez, é representativo da ânsia por segurança no mundo atual. Desta forma, pensar o fenômeno comunitário contemporâneo a partir da leitura de Zygmunt Bauman é reconhecer a existência de um desejo de comunidade, uma intencionalidade impulsionada pela necessidade sintomática de se aplacar o sentimento de insegurança individual.

Bauman vem demonstrar que a comunidade, hoje, é apenas uma abstração que reside e viceja nos sonhos individuais; uma entidade imaginária que não encontra no mundo líquido-moderno possibilidades reais de se manifestar *stricto sensu*, ou seja, ser uma realidade *a priori* com a capacidade de se “naturalizar” aos olhos dos indivíduos contemporâneos. Em um mundo onde fazer escolhas é uma fatalidade, a “comunidade” e o pertencimento não escapam aos juízos individuais, nem tampouco da ação viciante de empreender escolhas, inviabilizando, desta

forma, qualquer possibilidade de arranjo digno de ser reconhecido por Bauman como arranjo do tipo comunitário. Nesse sentido, “escolher” pertencer a uma ou outra comunidade, significa “abrir mão” de outros pertencimentos, ou, em última instância, limitar e escolher uma(s) identidade(s) em detrimento de outra(s).

Por outro lado, se há entre as mais distintas coletividades um crescente apelo pelo uso do termo comunidade, isto se deve, sobretudo, em razão das sensações e dos significados que a palavra comunidade ainda desperta no imaginário dos indivíduos contemporâneos e que, no mundo líquido-moderno, representam tudo àquilo que mais falta aos indivíduos contemporâneos: segurança e abrigo contra os efeitos do esgarçamento do tecido social. 🌐

## NOTAS

\*Bruno Hermes de Oliveira Santos é estudante de graduação do curso de Ciências Sociais na Universidade Federal de Alfenas (Unifal-MG). E-mail: [bruno\\_hermes@hotmail.com](mailto:bruno_hermes@hotmail.com).

## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Comunidade**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Identidade**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2005.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.
- REDFIELD, Robert. **The little community and peasant society and culture**. Chicago: The University Chicago Press, 1971.
- TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e Sociedade. In. MIRANDA, Orlando (org.) **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: EDUSP, 1995.

Recebido em 21 de março de 2014

Aprovado em 29 de julho de 2014

# A PROBLEMÁTICA SOCIOLÓGICA AMBIENTAL NO CONTEXTO DA MODERNIDADE

THE ENVIRONMENTAL SOCIOLOGICAL PROBLEM IN THE MODERN WORLD

*Luiz Felipe Soares, Eduardo Jorge do Nascimento e João Paulo de Azevedo Lima\**

**Cite este artigo:** SOARES, Luiz Felipe; NASCIMENTO, Eduardo Jorge do; LIMA, João Paulo de Azevedo. A questão ambiental na modernidade. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 121-128, dezembro. 2014. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 31 de dezembro. 2014.

**Resumo:** Uma crise ambiental, sem precedentes na história, que se instalou e tem assolado a vida no planeta terra já há algum tempo, mais do que nunca, tem gerado questionamentos severos sobre o futuro da humanidade e do papel da ciência moderna. Em consonância com estas preocupações com o meio ambiente, surge uma sociologia preocupada com a questão ambiental. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho constitui discutir o problema ambiental na modernidade e a trajetória de constituição dessa sociologia ambiental. Para tanto, apresentaremos através de revisão bibliográfica as principais contribuições da escola sociológica norte-americana para o tema. Assim, a questão ambiental ganha cada vez mais importância nas agendas públicas no sentido de que é necessário suplantarmos o atual padrão desenvolvimentista econômico, pensando novas racionalidades menos desagregadoras ambiental e socialmente.

**Palavras-Chaves:** meio ambiente, modernidade, sociologia ambiental.

**Abstract:** An unprecedented environmental crisis has installed and has plagued life on planet Earth for some time. More than has ever it emerges severe doubts about the future of humanity and the role of modern science. In line with these concerns, sociological thoughts worried about environmental question arise. In this sense, the aim of this work is to discuss the environmental problem in modernity and the trajectory of the sociology related to it. Through a literature review we present the main contributions of the American Sociological school for this theme. Thus, the environmental issue has gained importance in the public agenda. In that sense it has become necessary to overcome the current economic developmental pattern in order to create new rationalities less disruptive to society and to environment.

**Keywords:** environment, modernity, environmental sociology.

**S**e há uma palavra que resume a época em que vivemos, sem dúvida, esta é o substantivo crise e dentre as várias vertentes em que a expressão pode ser analisada, uma delas se refere à sua intervenção no ecossistema. O papel das novas tecnologias, os efeitos da globalização e as implicações do atual modelo econômico predatório são alguns

dos questionamentos fundamentais para se compreender esta crise em toda sua complexidade.

Portanto, o presente artigo tem como objetivo principal discutir a formação do problema ambiental na modernidade e, conseqüentemente, a constituição de uma sociologia preocupada com a questão ambiental. Não obstante, essa análise acontece no momento em que o meio ambiente, cada vez mais, se torna um objeto vultoso de discussão, seja por parte da sociedade civil, seja por parte das lideranças governamentais.

Ainda, não por acaso, o sentimento é que nas últimas décadas as perturbações ao meio ambiente e às vidas das pessoas tem se agravado, o que tem contribuído para o adensamento em torno dos estudos sobre a questão ambiental, sobretudo no campo das ciências sociais. Percebemos que o padrão hegemônico insustentável de acumulação de capital e as novas discussões sobre racionalidade (ambiental) como alternativa às incertezas fabricadas pelo projeto insustentável da modernidade, ratificam a disseminação e a importância da temática proposta pelo presente artigo.

## 1. A formação do problema ambiental na modernidade

A partir de meados de 1960, o meio ambiente foi inscrito como área do conhecimento sociológico, produzindo questionamentos severos no que tange ao futuro da humanidade e da ciência moderna (LEFF, 2006). O período compreendido pela deflagração dessa crise ambiental é entendido por Beck (2010) como o resultado da saturação dominativa do projeto técnico-científico ocidental, resultante do processo antropocêntrico do início do século XVI que culmina hoje em um descontrole institucional e desequilíbrios hecatombicos (GIDDENS, 1991).

O mundo em que nos encontramos hoje, no entanto, não se parece muito com o que eles previram. Em vez de estar cada vez mais sob nosso comando, parece um mundo em descontrole. Além disso, algumas das influências que, supunha-se antes, iriam tornar a vida mais segura e previsível para nós, entre elas o progresso da ciência e da tecnologia, tiveram muitas vezes o efeito totalmente oposto. A mudança do clima global e os riscos que o acompanham, por exemplo, resultam provavelmente de nossa intervenção no ambiente. (GIDDENS, 2007, p.14)

Segundo Latouche (1996), o crescimento desenfreado e desproporcional do consumo, das atividades produtivas e da população na segunda metade do século XX acendeu o sinal de alerta sobre o futuro e a conservação da vida no planeta terra. A veloz degradação ambiental até então impensável em níveis globais, multiplica-se em progressão geométrica, causando enormes danos ao meio ambiente e a um contingente de pessoas cada vez maior (BECK, 2010).

A colonização transtornou profundamente as estruturas econômicas de todas as regiões do mundo, até os confins mais remotos. Todos os povos foram atingidos pelo funcionamento do mercado mundial e participam da divisão internacional do trabalho. Subvertendo as organizações tradicionais da produção e do consumo pelas solicitações do mercado, as leis da concorrência, a violência aberta e a criação de infra-estruturas de comunicação, a Europa criou um único mercado mundial, integrando comunidades as mais selvagens ao maquinário único (LATOUCHE, 1996, p. 29)

A industrialização e o paradigma do consumo têm gerado profundas perturbações ao meio ambiente. Pois, o descontrole no manejo dos recursos naturais e a falta de um plano estratégico de intervenção socioambiental corroboram demasiadamente com a proliferação de graves problemas ambientais, que vão desde a degradação da biodiversidade à desertificação; dos diversos tipos de poluição ao consumo de recursos além da capacidade de regeneração do planeta; do desmatamento às alterações climáticas (HANNIGAN, 2009).

A razão economicista que por muito tempo negligenciou os problemas ambientais, mais recentemente tem tentado incorporar certos valores da natureza nos preços dos produtos, utilizando-se do artifício de “Pintar de verde” (BOFF, 2012) com o intuito de agregar valor ao mercado de produtos verdes, escamotear a crise e iludir o consumidor. Nessa perspectiva, o desenvolvimento sustentável vem sendo proposto como qualitativo de um processo produtivo em larga escala ou até mesmo de um produto específico, incorporando falsamente um caráter sustentável apenas para vender e lucrar.

Em resumo: do ponto de vista dos Verdes ecologistas sociais ou ecológicos, o eco-capitalismo (que combina um eco-tecnicismo a um ecomalthusianismo, na tentativa de administrar os percalços que a poluição e a pobreza vêm causando à produtiva), estaria longe de solucionar os problemas de degradação ambiental e social, uma vez que estes seriam causados pela própria lógica produtiva capitalista, que tende a concentração, à exclusão e ao consumismo. (HERCULANO, 1992, p.19)

Enriquecendo o debate, Santos (2002) esmiúça o processo autoritário da globalização, fenômeno intrinsecamente moderno que corresponde à hegemonia de um modelo político e econômico específico, expressamente ocidental e que tem por primazia o ‘Consenso de Washington’. As alternativas propostas pelo autor põem em questionamento a legitimidade desse modelo de globalização dispare, de pouco sobre muitos e, por outro lado, enaltece em questão, a reapropriação do centro de decisão político e ambiental a partir de um novo ideário contra-hegemônico.

Para Giddens (1991; 2006), a noção de desenvolvimento na modernidade à medida que é difundido em escala global cria uma falsa noção de segurança, mascarando o verdadeiro caráter perturbador do modo de vida contemporâneo ao passo que o projeto moderno se revela um projeto institucionalmente descontrolado. O homem nunca esteve tão exposto a mudanças e mobilidades tão rápidas e profundas como na atualidade. Mudam-se os modelos de família, a visão de mundo e até o significado da própria vida.

Nesse contexto, perante a uma crise ambiental sem precedentes na história, Leff (2006) explica que a problemática ambiental moderna requer de uma inversão paradigmática, tendo como princípio fundamental uma racionalidade alternativa aos grandes conflitos da sociedade moderna. Mais do que repudiar a mercantilização da natureza e desconstruir o atual modelo socioeconômico, é necessário construir um novo paradigma político-econômico sob as diretrizes de uma racionalidade ambiental.

Em consonância, Beck (1997) postula à necessidade de se construir um novo ideário político no qual o acesso à informação e ao conhecimento sobre novas tecnologias sejam partilhados com todos os cidadãos, reinventando o modo de se traçar metas e políticas públicas ao passo que se crie uma nova racionalidade e que, dessa maneira, se permita democratizar os processos de tomadas decisões.

Também em concordância, Giddens (1991) ressalta a inevitabilidade de um novo momento, no qual se questione a manipulação imprudente dos recursos tecnológicos, evitando assim, futuros danos irreversíveis à sociedade. O usufruto benigno da tecnologia pode ser um potencial mecanismo de salvação da humanidade à medida que desenvolve questões éticas nas relações entre seres humanos e o meio ambiente.

Ainda, se torna essencial o desenvolvimento de uma consciência ecológica, com o efeito de suscitar uma nova ética que conduza a interpretação da natureza como parte de um cosmo integrado a espécie humana, reorientando a maneira de como as sociedades manejam os recursos naturais. Pois, “a superpopulação e a tecnologia industrial têm contribuído de várias maneiras para uma rápida degradação do meio ambiente natural” (CAPRA, 2000, p.14).

Ademais, conservar os valores, as crenças e os diferentes modos de vida, sobretudo das comunidades tradicionais, configura-se uma proposta reveladora não só de cunho científico, mais também de cunho cultural. Sendo assim, a visão êmica sobre as sociedades tradicionais, se revela uma proposta revisora das concepções atuais e vital ao equilíbrio da crise socioambiental moderna (LEFF, 2006).

## **2. A constituição de uma sociologia preocupada com a questão ambiental**

A emergência das preocupações acerca da degradação dos recursos naturais e do modelo de desenvolvimento industrial proporcionou o surgimento de diversos movimentos de contestação ambiental. Dentre os movimentos que surgiram e ganharam notoriedade na comunidade internacional, destaca-se a escola sociológica ambiental norte-americana [1].

Nesse sentido, a luz desses novos questionamentos, nasce uma sociologia de resistência, preocupada em compreender as divergências e os conflitos relativos aos diferentes usos da natureza. Contudo, mesmo neste momento em que surgem provocações pertinentes contestando as ações danosas à manutenção da vida no planeta terra, a sociologia ambiental ainda não dispusera de um arcabouço teórico sólido e nem de um acúmulo de experiências de pesquisas que buscassem interpretar (na perspectiva ambiental) a relação do homem com a natureza (FERREIRA, 2004).

Decerto, a teoria sociológica clássica, sobretudo Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber, discutiram o meio ambiente de maneira tangencial, de forma que a problemática ambiental fora negligenciada e apreciada apenas em um segundo plano, sempre relacionada com as questões centrais do pensamento sociológico a época, questões como trabalho, modo de produção, solidariedade social, estrutura social.

Para teoria social clássica, o problema ecológico fundamentalmente não eram as origens da degradação do ambiente, mas o modo de como as sociedades pré-modernas haviam sido controladas pelos seus ambientes naturais, e o modo como às sociedades modernas haviam conseguido ultrapassar esses limites ou, em certa medida, se haviam desligado das suas origens naturais. (GOLDBLATT, 1996, p.21)

Mas de fato, até a sociologia ambiental aparecer como relevante campo de preocupações científicas dos cientistas sociais, suas origens remontam a um conjunto de áreas e subdisciplinas que a influenciou significativamente (HERCULANO, 2000), que em certa parte, tinham proposições teóricas alicerçadas em algumas premissas do pensamento social clássico.

Dentre os campos dos saberes que contribuíram para a sedimentação da sociologia ambiental, destaca-se a ecologia humana que surgira estudando as mudanças do rural e urbano; a sociologia rural que buscava entender a relação de comunidades (tais como pescadores, extrativistas, agricultores, lavradores e outros) com os recursos naturais; a sociologia dos recursos naturais que estudara a gestão do meio ambiente; a psicologia social e a antropologia cultural pesquisando sobre atitudes e valores; a sociologia dos movimentos sociais com os novos sujeitos coletivos e suas agendas; a sociologia do desenvolvimento, sob o prisma do marxismo, questionando o modelo de desenvolvimento econômico e a sociologia urbana enfocando o meio ambiente construído (HERCULANO, 2000).

Na década de 1950 lançam-se dois livros fundamentais para edificação da sociologia ambiental, *Energy and Society* (1955) de Cottrel que “versava sobre o papel das fontes de energias no formato das estruturas sociais” (HERCULANO, 2000, p.2) e o *Man, Mind e Land* (1960) de Firey que “enfocava a interrelação entre cultural, estrutura social e política e as práticas de conservação” (HERCULANO, 2000, p.2). Mas é somente em meados de 1970 que a sociologia ambiental nasce como subdisciplina acadêmica específica nos Estados Unidos com o sentido de construir uma reflexão sobre os problemas ambientais daquela mesma época.

As catástrofes ambientais provocadas pelos acidentes nas usinas nucleares e as contaminações tóxicas como as de Three-Mile Island (1979), o lixo tóxico de Love Canal, Bhopal (1984) e Chernobyl (1986) assinalaram um momento importante para a sociologia ambiental, pois acirravam as discussões públicas entorno dos riscos (FERREIRA, 2004).

No final dos anos de 1980 a área se consolida a nível internacional, chegando a 400 membros em 1993 na ASA (American Sociology Association), o volume de publicações aumentava e os interesses dos estudantes também. Destacando-se a formação do grupo de trabalho *ambiente e sociedade* em 1990 na ISA (International Sociology Association) e os impactos da Rio-92.

Já em meados da década de 1990 a obra de Ulrick Beck (1999; 2010) surge como um marco divisor na teoria sociológica contemporânea no tocante ao tema do meio ambiente. A diferença entre Ulrick Beck e os demais teóricos contemporâneos está no fato deste sociólogo ter apontado o potencial catastrófico da degradação ambiental a nível global (FERREIRA, 2004). A sociedade moderna enunciada na teoria social clássica está se transformando em uma sociedade

potencialmente do risco. É uma sociedade em que o risco transcende a dimensão de classe social, o risco imanente e iminente à sociedade atinge a todos sem distinção (BECK, 2010).

### 3. A Sociologia Ambiental no Brasil

A institucionalização da sociologia ambiental no Brasil iniciou-se em meados da década de 1980, especialmente na Universidade de Campinas, na Universidade de São Paulo e na Universidade de Santa Catarina. Contudo, a produção científica desta época de certo modo não era inédita, pois se espelhava no que fora produzido anteriormente em outros países (FERREIRA, 2004).

Na Unicamp, o grupo que debatia o meio ambiente baseado nos estudos por áreas ou regiões, destacou-se pela pluralidade de seus cientistas sociais e cientistas naturais, os quais, através da perspectiva multidimensional, possibilitaram o surgimento de um centro de pesquisa ligado aos tradicionais programas da graduação e da pós-graduação (FERREIRA, 2004).

Já na Universidade de São Paulo, o grupo que dialogava com a questão ambiental se alinhava com a linha de pesquisa da ecologia profunda e da complexidade. “Em busca de um paradigma holista criaram um curso de Mestrado em Ciência Ambiental, que apesar das reformulações que sofreu no futuro, teve o mérito de colocar em xeque a artificialidade das rígidas clivagens institucionais anteriores” (FERREIRA, 2004, p. 84).

Na região sul, em Santa Catarina, Ferreira (2004) salienta que houve uma agregação de atenções voltadas ao paradigma da ecologia política no qual misturava uma abordagem da teoria sociológica e da política com pretensões “de alargar o objeto de estudo em direção às múltiplas dimensões da interação entre a biosfera e uma sociedade globalizada” (FERREIRA, 2004, p.85).

Pádua (2004) na tentativa de resgatar uma historiografia ambiental mostra em *Um Sopro de Destruição* o material que fora produzido no Brasil por mais de 50 autores em um período de 102 anos (1786-1888), no qual se discutiu os problemas sociais provocados pelas destruições de florestas, erosão dos solos, dos desequilíbrios climáticos, do esgotamento das minas e etc. Porém, Pádua (2004) relata que essas preocupações ambientais no Brasil escravista foram constituídas sob as luzes de um ideário de progresso, pois as discussões sobre conservação ambiental era sempre relacionada com a questão “ampla da construção, sobrevivência e destino da sociedade brasileira” (PÁDUA, 2004, p.20).

A socióloga Selene Herculano (2000) ressalta que o ‘olhar sociológico’ atinente aos problemas ambientais brasileiros, só veio a emergir de fato, a partir da ecologia política com textos e/ou ensaios que versavam sobre o ideário do movimento ecológico. Nesse percurso de desenvolvimento da sociologia ambiental no Brasil, mais recentemente, segundo a autora, uma área de estudo que vem crescendo, se insere nos campos de pesquisas que convergem estudos de saúde coletiva e saúde do trabalhador.

São os estudos de riscos, dos acidentes químicos ampliados e da vulnerabilidade social [...] Talvez esta seja a contribuição mais interessante da Sociologia brasileira a compreensão dos problemas ambientais e uma das áreas mais necessárias de realização de pesquisas. É nela que se dá a

confluência de diversas ciências, que vem ocorrendo a partir de problemas factuais: análise de riscos e dos acidentes químicos ampliados vem aproximando engenheiros, médicos, historiadores e sociólogos. (HERCULANO, 2000, p. 9-10)

## Conclusão

Pretendemos, ao longo do artigo, apresentar a modernidade como a grande ‘fabricadora’ do problema ambiental e a importância que este tem assumido nas agendas públicas. A conferência RIO+20 é um exemplo disto, cujo objetivo principal fora debater o desenvolvimento sustentável, no qual revela a necessidade de se pensar um novo padrão de desenvolvimento econômico e, ao mesmo tempo, que o problema ambiental tem sido objeto de discussões de grandes líderes.

Nesse sentido, tem se percebido, que de uma forma geral, Estados e sociedade civil, conjuntamente, tendem a ambientalizar seus discursos e suas ações, no sentido de reprovar ou incentivar diferentes atividades como benéficas ou prejudiciais ao meio ambiente. Na trilha dessas preocupações com o meio ambiente, se constituiu uma sociologia ambiental preocupada em entender os diferentes usos da natureza; o padrão industrial atual e seus riscos; os movimentos de contestação sobre o meio ambiente; os conflitos socioambientais; o desenvolvimento sustentável e muitos outros fenômenos que se expressam na realidade no que tange ao tema do meio ambiente e sociedade.

No que se refere especificamente à sociologia ambiental no Brasil, percebe-se que nos dias atuais, ela já se encontra consolidada em várias Universidades brasileiras. Considerando-se a partir do número de publicações de artigos, dissertações de mestrado, teses de doutorados, além da criação de centros e núcleos de pesquisas. Todavia, a produção científica no Brasil na área de sociologia ambiental ainda necessita de um maior engajamento político e institucional, no sentido de angariar mais incentivos financeiros e proporcionar visibilidade para que a área possa se expandir e, assim, possibilite formar um maior entendimento da questão ambiental, não tão somente na academia, mas em toda sociedade. 🌱

## NOTAS

\*Luiz Felipe Soares; Eduardo Jorge do Nascimento e João Paulo de Azevedo Lima são alunos da Universidade Federal Rural de Pernambuco e foram orientados por Tarcísio Augusto Alves da Silva.

[1] É importante ressaltar que as referências apresentadas neste artigo, relativas à formação internacional da sociologia ambiental estão circunscritas a escola norte-americana de sociologia. Sob a escola da sociologia ambiental francesa e alemã são outras as referências em discussão.

## REFERÊNCIAS

BECK, U. The Reinvention of Politics. **Rethinking Modernity in the Global Social Order**. Polity Press. Cambridge, 1999.

BECK, U. Sociedade de Risco - **Rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2010.

- BECK, U; GIDDENS, A; LASH, S. **Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Unesp, 1997.
- BOFF, L. **Sustentabilidade: O que é – O que não é**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- GOLDBLATT, D. **Teoria social e ambiente**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996 (Perspectivas Ecológicas).
- CAPRA, F. **A Teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 2000.
- FERREIRA, L.C. **Idéias para uma Sociologia da questão ambiental - teoria social, sociologia ambiental e interdisciplinaridade**. Desenvolvimento e Meio Ambiente (UFPR), Curitiba, v. 10, p. 77-89, 2004. Disponível em <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/made/article/view/3096/2477>
- GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.
- GIDDENS, A. **O mundo na era da globalização**. 6. ed. Lisboa, Portugal: Presença, 2006.
- GIDDENS, A. **Mundo em descontrolo**. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- HANNIGAN, J. **Sociologia ambiental**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- HERCULANO, S. **Do desenvolvimento (in)suportável à sociedade feliz**. In: GOLDENBERG, M. (org). *Ecologia, ciência e política*. Rio de Janeiro: Revan, 1992.
- HERCULANO, S. **Sociologia Ambiental: origens, enfoques metodológicos e objetos**. Revista Mundo & Vida (UFF), Niterói, UFF/PGCA, n.1, p. 45-55, 2000. Disponível em: <http://www.uff.br/lacta/publicacoes/pgcarev.htm>.
- LATOUCHE, S. **A Ocidentalização do Mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- LEFF, E. **Racionalidade ambiental – a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- SANTOS, B. S. (org.) **A globalização e as ciências sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortes, 2002.
- PÁDUA, J. A. **Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

Recebido em 29 de março de 2013

Aprovado em 19 de junho de 2014

# “TODOS OS POLICIAIS SÃO BASTARDOS”: REFLEXÕES SOBRE O FUTEBOL E A REVOLUÇÃO EGÍPCIA

“ALL COPS ARE BASTARDS”: REFLECTIONS ABOUT SOCCER AND THE EGYPTIAN REVOLUTION

*Layssa Bauer Von Kulitz\**

**Cite este artigo:** KULITZ, Layssa Bauer Von. “Todos os Policiais são Bastardos”: reflexões sobre o futebol e a Revolução Egípcia. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 129-139, dezembro. 2014. Semestral. Disponível em: <[www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br)>. Acesso em: 31 de dezembro. 2014.

**Resumo:** O ano de 2011 foi testemunha de múltiplas eclosões de protestos e manifestações que tomaram espaço em países do Oriente Médio, posteriormente compilados como um só evento intitulado Primavera Árabe. Neste esquema, o Egito toma um lugar especial e peculiar, tendo demonstrado em seus movimentos revolucionários forte atuação de grupos ultras, que funcionaram algumas vezes como gestores e organizadores das batalhas reivindicatórias da Praça Tahrir Square. Estes ultras egípcios instrumentalizaram suas habilidades de combate, há muito postas em prática no território do Cairo, reivindicando em concordância com o novo esquema nacional de embate revolucionário da “Revolução Egípcia” de 2011. O presente trabalho visa, dentro do escopo da participação dos ultras na “Revolução Egípcia”, discutir o modo com que algumas torcidas organizadas egípcias atuaram na nova dinâmica revolucionária estabelecida em 25 de janeiro de 2011, demonstrando as formas com que o grupo de ultras do al-Ahly canalizaram suas contendas políticas antes e depois da revolução.

**Palavras-chave:** Futebol; Egito; Torcida organizada; Primavera árabe;

**Abstract:** The year 2011 has witnessed multiple protests and demonstrations which took part in Middle Eastern countries, later compiled as a single event called Arab Spring. In this scheme, Egypt takes a special and peculiar place, having demonstrated in its revolutionary movements a strong performance of ultra groups, who worked sometimes as organizers and managers for the vindictory battles in Tahrir Square. These Egyptian ultras instrumentalized their combat abilities, long put into practice in the territory of Cairo, vindicating in agreement with the new national scheme of revolutionary combat of the "Egyptian Revolution" of 2011. This work aims, within the scope of participation of the ultras in the "Egyptian Revolution", discuss the way that these Egyptian organized supporters acted in the new revolutionary dynamic established in the 25th of January of 2011, demonstrating the ways in which the group of ultras of al-Ahly canalized its political strifes before and after the revolution.

**Keywords:** Soccer; Egypt; Organized supporters; Arab spring.

## 1. A revolução e seus revolucionários

A “Revolução Egípcia”, como muitos se determinaram a chamar, teve seu primeiro protesto coordenado no dia 25 de janeiro de 2011 e, no decorrer de suas manifestações e demonstrações, expôs gradativamente a intensa e irredutível presença de torcidas de futebol nos enfrentamentos das grandes massas de egípcios revoltosos com a polícia. A atuação destes torcedores perante a multidão que se juntava na Praça Tahrir Square não se resumiu a de meros coadjuvantes. Por vezes, as bandeiras sendo içadas e agitadas ao lado das bandeiras nacionais do Egito eram bandeiras de clubes de futebol.

A elevação de bandeiras das torcidas de clubes de futebol egípcios juntamente aos emblemas da revolução sendo agitadas no ar, indica um compartilhamento, mesmo que momentâneo, do momento no qual estas bandeiras estão sendo levantadas: o momento da revolução, das batalhas de rua e das guerrilhas urbanas. A participação de torcedores de futebol, se apresentando como tais, nos enfrentamentos urbanos da “Revolução Egípcia” simbolizou a entrada de atores experientes no embate policial e na reivindicação política de arquibancada nas batalhas revolucionárias.

Como Manuel Castells expõe em seu livro *Redes de Indignação e Esperança*: muitos protestos políticos, greves, confrontos trabalhistas e lutas em busca de direitos civis antecederam a “Revolução Egípcia” e, por via de suas demandas e reivindicações, redes foram sendo formadas, redes estas que estruturaram a malha social que ocuparia a Praça Tahrir Square no dia 25 de janeiro. Foi através destas redes, ampliadas pela internet, que se estenderam as causas revolucionárias a grupos como as torcidas de futebol:

As redes conectavam-se não apenas a indivíduos, mas às redes de cada um deles. Particularmente importantes foram as redes de torcedores de clubes de futebol, principalmente o al-Ahly e seu rival Zamalek Sporting, que tinham uma longa história de enfrentamento com a polícia. (CASTELLS, 2012, p.47)

A participação dos clubes do al-Ahly e do Zamalek nas contendas políticas que visavam o “pão, liberdade e justiça”[1], isto é, que aspiravam “derrubar Mubarak e seu regime, pediam eleições democráticas e clamavam por justiça e redistribuição de riqueza”[2], acabou por traduzir uma vontade reivindicatória latente nessas torcidas, que nunca antes tinha sido posta em prática em tal escala.

A participação dos ultras no processo revolucionário foi uma característica especialmente intensa no caso egípcio, mesmo que não tenha sido *sine qua non* à geração e ao desenvolvimento da Revolução Egípcia. A familiaridade cotidiana dos torcedores de futebol com os subtextos políticos presentes no futebol foi carregada aos protestos e batalhas revoltosas, manifestando um descontentamento amplo da sociedade egípcia, dividido intensamente naquele momento.

Devemos manter em mente que as torcidas de al-Ahly e Zamalek, clubes rivais fixados na cidade do Cairo, se diferenciam da maior parte das torcidas organizadas na medida em que se

constituem como ultras. Como José Paulo Florenzano trata em seu trabalho *A Babel do futebol*, os ultras, inspirados por modelos britânicos, se diferenciam das estruturas típicas de torcidas organizadas por suas características constitutivas e ultrapassam “a delimitação das curvas enquanto espaço exclusivo das facções; a combatividade agressiva direcionada aos agrupamentos rivais; a exaltação da força física e da masculinidade viril, associadas à classe trabalhadora na qual se inseriam os torcedores; o desprezo por qualquer forma de diferença capaz de pôr em risco a identidade coletiva; a coesão interna tecida ao redor da equipe, apoiada de forma incondicional através de coros e cantos entoados incessantemente no transcorrer de toda a partida”[3]. Torcidas como a do al-Ahly, além de complexificarem as coreografias encenadas nas arquibancadas, abarcam questões políticas e ideológicas que matizam sua atuação nos estádios, passando “do protesto político à citação literária, passando pela provocação jocosa”[4]

Contudo, apesar de terem surgido em meio “às matrizes ideológicas do extremismo político”[5], os ultras não se resumem a isso. Suas simbologias políticas trazidas aos estádios de futebol se recontextualizam, separando-se de suas referências originais, e enchem de protagonismo seus espetáculos de confronto, regidos sobre a “metáfora da guerra”[6].

O engalfinhamento do futebol, ou melhor, dos clubes de futebol com o extremismo político e ideológico, por sua vez, é herança de todo um processo histórico, que nos remete ao Egito colônia. Época em que muitos líderes políticos contrários aos projetos governamentais se refugiavam em clubes de futebol, que, por um bom tempo, se constituíram como núcleos independentes do governo egípcio. Pode-se dizer que, pelo fato de alguns clubes constituírem-se como centros independentes dos poderes centrais do Estado, eles agregaram grande parte da oposição política.

Após a independência do Egito em 1922, mesmo que ainda sobre tutela da Inglaterra por mais alguns anos, o espaço para contestação e oposição oficial ao governo oscilava. A intermitente presença de partidos de oposição fazia com que outros canais de representação fossem construídos, o que significa dizer que, os clubes e torcidas de futebol, assim como outras instituições, se estruturavam lentamente como espaços políticos de contestação[7]. As crises de representatividade que muitas vezes pautaram o esquema político egípcio fizeram convergir grandes números de insatisfações e insatisfeitos a locais fora do alcance estatal.

Em um cenário mais atual, no contínuo e quase que interminável estado de emergência de Mubarak, o unipartidarismo egípcio levou as forças dissidentes a se agregarem ainda mais a órgãos e instituições desvinculadas do regime. A quebra do monopólio do Partido Nacional Democrático acabou por abrir outras e novas formas de agrupamento opositivo, o que, por sua vez, fez com que as torcidas de futebol agregassem para si enormes quantidades de egípcios contrários ao regime.

## 2. Assistencialismo e violência

Em soma ao ambiente politicamente agressivo, o fato de alguns clubes egípcios possuírem um sistema econômico que não depende do financiamento governamental também

significou sua independência financeira e seu apelo ainda maior a grupos que não se viam representados por instituições políticas ligadas ao governo. Clubes como o do al-Ahly se mantinham por via da cobrança de mensalidades, venda de materiais do clube e, por vezes, patrocinadores.

A experiência dos ultras de enfrentamento policial, juntamente a suas raízes assistencialistas, são qualidades que desempenharam um importante papel na relação entre torcidas e manifestações revoltosas. As tentativas de torcidas como a do al-Ahly de arcar com os custos ligados à hospitalização e morte de seus membros, no caso de eventuais brigas com a polícia, corroboraram com sua legitimação como gestores de manifestações e protestos[8].

Quanto à experiência de enfrentamento policial – experiência essa que podemos até dizer que se constitui um dos, se não o principal, imperativos da torcida do al-Ahly – não só posicionou os ultras na frente de batalha da “Revolução Egípcia”, como também mesclou este seu *ethos* de contestação policial aos esforços feitos pelos revoltosos na luta nacional pela liberdade. A luta contra a polícia há muito se constituiu como símbolo de contraposição ao Estado – afinal, o que é a polícia egípcia se não a mais capilar representante deste mesmo Estado, corrupto, violento e indolente – e na revolução de 2011 também se tornou uma categoria identitária importante para esta.

### 3. Torcidas de futebol no Egito

Cada clube de futebol egípcio – assim como suas respectivas torcidas – simboliza categorias identitárias distintas e essenciais ao entendimento deste *ethos* lutador exacerbado pela “Revolução Egípcia”. De acordo com Murilo Meihy, são três os fatores que devem ser levados em conta ao tratarmos das identidades futebolísticas dos clubes egípcios: classe social, filiação política e rivalidades regionais. O Egito abriga diversos clubes de futebol, cada qual com seu time, que por sua vez abarca sua própria torcida. Tais torcidas se fixam em certas regiões e atingem certos públicos, incorporando a lógica de locais particulares no campo econômico e cultural mais geral da sociedade egípcia.

Claro que, dentro do escopo deste público específico, as torcidas de futebol funcionam com fluidez e heterogeneidade, abrangendo “variadas expectativas, faixas etárias, níveis econômicos” [9]. Os ultras, em contraponto, concentram grupos menores e mais específicos dentro da torcida, um tanto menos heterogêneos se comparados a maior parte dos participantes das torcidas organizadas. Estes torcedores, e ultras, matizam um conjunto de indivíduos diferentes que se convergem em uma mesma direção, o time de futebol. A diferenciação entre as diversas facetas de ser “torcedor” – como temos os ultras, o torcedor organizado e os torcedores comuns – é tratada por autores como Luiz Henrique Toledo e José Paulo Florenzano, que se debruçam na tentativa de traçar perfis do que seriam esses diferentes torcedores e do que os diferenciaria uns dos outros. As multidentidades dos muitos tipos de torcedores preenchem as torcidas organizadas com conjuntos cada vez mais diferenciados de indivíduos.

Explorando o processo de estabelecimento do futebol nos países africanos, Peter Alegi, em seu livro *African Soccerescapes: How a Continent Changed the World's Game*, chama atenção para as multidimensões identitárias que o futebol acabou por produzir:

While much was achieved in the first decade of independence, African football struggled to produce a lasting sense of nationhood. This was partly due to the game's paradoxical ability to unite participants while simultaneously dividing them. This inherent quality of team sport complicated nationalist agendas in postcolonial nations that had been artificially created by European powers and continued to be marked by cultural pluralism, class and ethnic divisions, and other social cleavages. Much to the chagrin of African governments, football fostered multiple identities. The national championships allowed citizens to choose to belong to the 'imagined community' of the nation, without neglecting individual, local, ethnic, religious, and other identities. (ALEGI, 2010, p.63)

O al-Ahly Sporting Club, além de abrigar uma das maiores torcidas do mundo, agrupa como grupo majoritário em suas arquibancadas torcedores da classe trabalhadora, que já carregam uma natural contestação ao regime e, por conseguinte, à polícia, tendo, inclusive, como seu lema oficial: *All cops are bastards*. A dificuldade de suas vidas se traduz no rancor que guardam pelo Estado e seus dirigentes, assim como traduz suas empreitadas combativas à polícia, representante micro capilar da administração governamental egípcia corrupta e violenta.

O clube do al-Ahly Sporting Club convive com uma rivalidade quase que homérica de suas torcidas com as torcidas do outro time da cidade do Cairo, Zamalek Sporting Club, - mais conhecido como al-Zamalek. Este, por sua vez, é um clube da classe média alta que abriga indivíduos mais instruídos e influentes, em sua grande parte universitários. Ambos os clubes habitam a mesma cidade, mas representam ideais muito diferentes, pois falam em sua maior parte com locais sociais distintos. A identidade da maior parte dos torcedores de cada um colide com a do outro, sendo o al-Ahly um clube que corporifica a luta das camadas pobres do Cairo, enquanto que al-Zamalek - nome dado em homenagem ao bairro da classe média alta da cidade, Zamalek - corporifica uma classe um pouco mais abastada, mas que ainda sofre com as altas taxas de desemprego e com as violentas demonstrações de força policial. Claro que, dentro do escopo destas camadas de baixa renda e camadas mais abastadas, cada uma destas torcidas congrega as mais diferenciadas experiências de vida, ideais, demandas, etc.

O Clube do al-Ahly foi fundado em 1906 por estudantes opositores aos mandos do colonialismo inglês, tendo desde sua fundação contido em sua bandeira o nome que simboliza a independência egípcia “al-Ahly”, que significa Nacional. Desde seus primórdios o clube enfrenta oposição do império britânico, que ameaçava suspender e fechar o clube, principalmente após o estabelecimento de seu primeiro presidente, Sad Zaghloul, líder político nacionalista. O domínio do al-Ahly no futebol egípcio começou em 1948, com a criação da Liga Egípcia, na qual conquistou nove títulos consecutivos, entre 1949 e 1959. Somente no início dos anos 60 que o domínio do Nacional no futebol egípcio foi rompido. Um clube fundado em 1911, criado no bairro de Meet Okba, chamado em primeiro momento de el-Mokhtalat, em segundo momento

de Farouk Club, e finalmente de Zamalek, começou a ganhar seu espaço na Liga Egípcia. Com a emersão de Zamalek os derbys do Cairo começaram a se polarizar, de um lado o clube nacionalista, do outro um clube cujo qual o primeiro presidente foi o belga Sir Merbach, e que sempre se abriu ao estrangeiro.

A rivalidade entre ambos os times atinge tal escala caótica que é bastante difícil achar um árbitro egípcio para apitar os jogos do al-Ahly contra o Zamalek. Normalmente são árbitros estrangeiros que são convidados a apitar tais jogos, a exemplo de Pairetto, George Courtney e Vautrot.

As torcidas do al-Ahly e do Zamalek foram definitivamente as mais notáveis presentes na multidão revoltosa, tendo seus ideais reivindicatórios identificados nas ânsias da revolução. Curiosamente, o Egito testemunhou, durante a Primavera Árabe, uma aliança bastante inesperada: a junção destas torcidas, al-Ahly e Zamalek, que frente a um inimigo em comum (o Estado de Mubarak) se aliaram nas ruas de Cairo, fundindo suas insatisfações e desejos e transformando-as em gritos e cânticos revolucionários[10]. A simbologia deste simples ato nos matiza um cenário que pode ser descrito como a reconfiguração da atuação destas torcidas perante o novo esquema político social revolucionário. O governo de Mubarak atingiu um ponto de oposição e insatisfação tão alto que dois rivais futebolísticos quase que titânicos deixaram de lado suas desavenças para partilharem de uma única batalha, a instauração de um novo governo egípcio, um governo em que ambas as classes sociais e filiações políticas das duas torcidas pudessem prosperar.

#### 4. Massacre de Port Said

Mais curioso ainda foi o evento do dia 1 de fevereiro de 2012, em que se desenrolou o que agora estão se referindo como Massacre de Port Said, onde, ao final de uma partida de futebol entre al-Ahly e al-Masry, setenta e quatro torcedores foram mortos após a invasão do campo por torcedores do clube al-Masry e sua consecutiva guerrilha com os torcedores do clube al-Ahly.

O clube al-Masry tem suas bases na cidade de Port Said, ranqueado como terceiro melhor time do Egito (atrás somente dos rivais al-Ahly e Zamalek), e é financiado pelo governo egípcio. Sua participação no evento é dita fazer parte de uma conspiração governamental politicamente motivada a atuar contra a torcida do al-Ahly em retaliação a sua intensa participação da “Revolução Egípcia”[11]. Isso por que o desdobramento do evento que levou ao Massacre de Port Said demonstrou alguns muitos lapsos na segurança policial encarregada do evento.

A partida entre al-Ahly e al-Masry foi atrasada por conta da presença dentro do campo de alguns torcedores do Marsy, lugar os quais estes torcedores voltaram a ocupar durante o intervalo do jogo. Localizados um em cada canto do estádio, os torcedores do al-Marsy estavam na zona oeste, enquanto os torcedores do al-Ahly ocupavam a zona leste. Muitos dos torcedores do al-Masry da cidade portuária entraram no estádio portando porretes, facas e pedras, que usaram posteriormente ao se direcionarem no fim do jogo a arquibancada do time adversário,

conduzindo muitos dos jogadores e torcedores aos vestiários do al-Ahly, onde quatro pessoas morreram. A falta de atuação policial durante a invasão dos torcedores do al-Masry à área designada a torcida adversária, o frouxo processo policial de revista dos torcedores, assim como o frouxo processo policial de conferir o ingresso dos torcedores do time al-Masry apontaram para uma negligência proposital deste órgão na segurança do evento. Enquanto as forças policiais testemunhavam a eclosão de uma batalha no Estádio de Port Said de braços cruzados, por assim dizer, o clube do al-Masry se direcionava as bancadas do outro lado do campo, onde causou setenta e quatro mortes e mais de novecentas ocorrências de ferimentos[12].

Com a eleição do candidato da Irmandade Muçumana à presidência do Egito feita somente meses depois desta trágica ocorrência na cidade portuária, ativistas políticos egípcios acusaram o Conselho Supremo das Forças Armadas (SCAF) e remanescentes do antigo regime ainda em posições de poder, de terem tramado o Massacre de Port Said como uma medida contra revolucionária. Castells, em nota ao seu capítulo sobre a “Revolução Egípcia” fala:

O importante papel desempenhado pela torcida do clube de futebol al-Ahly na manifestação anti-Mubarak não foi esquecido pela polícia central de segurança. Em 1º de fevereiro de 2012, num jogo realizado em Port Said, atacaram jogadores e torcedores do al-Ahly sem qualquer reação dos policiais presentes no estádio. A óbvia cumplicidade da velha polícia de Mubarak e a permissividade do regime militar em relação à agressão levaram a violentas manifestações no Cairo nos dias 2 e 3 de fevereiro, com centenas de pessoas investindo contra prédios da polícia tendo nas mãos a bandeira do al-Ahly. Várias delas foram mortas e centenas, feridas.”(CASTELLS, 2012, p.236/237)

As reações posteriores ao evento diagnosticavam a atuação da polícia, do governo e do al-Masry de formas bastante similares: falava-se na cumplicidade destes grupos na retaliação a um dos pilares do movimento revolucionário de 2011:

The riot refocused attention on the failure of the transitional government to re-establish a sense of order and stability in the streets and threatened to provoke a new crisis for Egypt’s halting political transition. The deadliest soccer riot anywhere in more than 15 years, it also illuminated the potential for savagery among the organized groups of die-hard fans known here as ultras who have added a volatile element to the street protests since Mr. Mubarak’s exit. (...) Leading members of the newly elected Parliament accused the military-led government of deliberately allowing the violence to escalate to justify its expansive police powers and undermine the revolution. Lawmakers demanded high-level resignations and threatened a vote of no confidence in the military-appointed cabinet, and Parliament scheduled an emergency session on Thursday to discuss the episode. (KIRKPATRICK, 2012)

Após o Massacre de Port Said, acontecimento condenado pela mídia e acompanhado por manifestações e protestos que logo se direcionaram as falhas do governo transicional, torcedores do clube Zamalek mostraram sua solidariedade aos fãs do clube al-Ahly, com os quais compartilharam batalhas revolucionárias uma ano antes:

In Cairo, the die-hard fans of the capital's Zamalek club, usually archrivals of Al Ahly, abandoned a match in midgame in solidarity with the team, burning their signs as they usually do at the end. The match was called off, and by the end of the night, the league had suspended its schedule. (...) Apolitical before last year's uprising, the fans, or ultras, were known for their rowdy behavior, obscene chants and apparently endless enthusiasm for clashes with the often-brutal Egyptian police. (...) The ultras joined the revolt against Mr. Mubarak on the first day of protests, taunting and harassing the police as they tried to crack down on thousands of other marchers heading for Cairo's Tahrir Square. Protest organizers said that they had played a more central role in the "battle of the camels," helping to beat back mobs of Mubarak supporters in a daylong battle of rocks and gasoline bombs. Thursday is the anniversary of that event, a turning point in the Egyptian revolt. (KIRKPATRICK, 2012)

Antes de qualquer tipo de interpretação do dito evento, me cabe dizer que as lutas que incluem violência entre torcidas são extremamente raras no Egito, já que os enfrentamentos usualmente se direcionam aos policiais, tornando o incidente ainda mais curioso. Tipicamente os encontros futebolísticos ocorridos no Egito se dão dentro da dinâmica de enfrentamento policial, não são usuais as batalhas diretas entre torcidas. As rivalidades e querelas entre torcidas se dão dentro dos clubes e arquibancadas, sendo corporificadas nos ataques verbais, nos cânticos e nos cartazes apresentados nos jogos, nas sedes e nos muros das ruas. Sob a luz do que estamos discutindo no presente trabalho, tal incidente embasa ainda mais as categorias identitárias dos clubes e torcidas mencionadas - al-Ahly, al-Zamalek e al-Masry - e suas diretas ramificações. Enquanto um clube financiado pelo governo, contendo em seu repertório de torcedores grandes admiradores do regime, se tornou o inimigo mortal do clube al-Ahly e pouco atuou nos eventos da “Revolução Egípcia”, o al-Ahly, atuante nas manifestações do ano passado, se aliou a seu antigo rival Zamalek e se mesclou ao novo esquema reivindicatório político.

### Considerações finais

A experiência quase que paramilitar [13] das torcidas de futebol egípcias se tornou um fator legitimador de sua intensa participação na coordenação das manifestações revoltosas, ilustrando as frustrações e reivindicações nacionais, e, corporificando-as no enfrentamento físico das massas egípcias contra o representante mais visível do regime, a polícia. A histórica rixa com a polícia é aí usada como referência para a revolução, que, através da tutela dos ultras, conseguiu enfrentar não só a polícia, mas o governo, demonstrando fisicamente as frustrações do povo egípcio e elevando-as a bandeira da revolução.

A violência praticada entre torcedores e policiais, como Maurício Murad retrata em seu livro *Para Entender a Violência no Futebol*, é o retrato em escala capilar da violência do Estado egípcio para com seus cidadãos. Enfrentar a polícia, dar assistência aos feridos por ela e ser financeiramente independente do governo simbolizava o surgimento de um órgão que pudesse canalizar seus extremismos políticos e ideológicos de forma legítima e separadas do espectro governamental. Enfim, as torcidas se estruturavam como um micro cosmos em constante oposição ao Estado, com suas próprias regras e convenções sociais. As torcidas organizadas egípcias, antes da “Revolução Egípcia”, eram forças que encaravam a revolta em seus próprios

termos e com seus fins idiossincráticos, situação que, após o início da Primavera Árabe fez com que estas forças demonstradas pelos ultras se mesclassem as demandas gritadas nas ruas do Egito, tomando a frente de muitas manifestações e protestos.

Antes da “Revolução Egípcia” os ultras do al-Ahly Sporting Clube, assim como os do Zamalek Sporting Club, se estabeleciam em meio a extremismos políticos e ideológicos, como mostrou José Paulo Florenzano, recontextualizando-os no esquema de enfrentamento policial, propiciado pela lógica da guerrilha, que permeia as atuações destes ultras. Após o 25 de janeiro de 2011, estes mesmos torcedores fanáticos reconfiguraram suas formas de atuação de modo a mesclar seus clamores extremistas aos dos manifestantes, guiando-os nas maneiras da guerrilha urbana praticada por eles há anos. 🌀

## NOTAS

\*Layssa Bauer Von Kultz é estudante de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas. E-mail: [layssa\\_bauer@hotmail.com](mailto:layssa_bauer@hotmail.com).

[1] CASTELLS, 2012, P.58.

[2] *Idem*.

[3] FLORENZANO, 2010, P. 153.

[4] FLORENZANO, 2010, P. 153.

[5] FLORENZANO, 2010, P. 154.

[6] FLORENZANO, 2010, P. 155.

[7] De acordo com Darby (2002) muitos países da África tiveram suas estruturas futebolísticas estritamente voltadas a uma luta nacionalista em prol da independência institucional colonial, como destrinchou em seu livro *Africa, Football and FIFA: politics, colonialism and resistance*: “Clubs invariably had a close identity with the people in that part of town where they were located soccer became na embodiment of the african experience in the city. Thus, in the decades that followed its intoduction, soccer became an african possession. It was part of the experience of living in bulawayo, johannesburg, lagos or anywhere else that it was played across the continent. The game was wrested from european control and used by the african population to assert their new urban identity. The game became an expression of defiance towards the state and of independence from their colonial oppressors.”(...) “in north africa, many soccer clubs also acted as centres of anti-colonial sentiment and the promotion of nationalist tradition. The earliest example of this can be found in the egyptian club el ahly which was found in 1907 as a response to and reaction against colonial policies which involved segregation of the ethnic groups which constituted the local population.” (Darby, 2002, p.27)

[8] Devo estas informações acerca do assistencialismo de alguns clubes de futebol egípcios a Murilo Meihy, que em um ato de muita gentileza me contextualizou em alguns detalhes do assunto, presentes em seu seminário roda de futebol: *Torcidas Organizadas – Hooliganismo – Copa do Mundo*.

[9] TOLEDO, 1996.

[10] MONTAGUE, 2001.

[11] LATHAM, 2012.

[12] ISKANDAR, 2012.

[13] Termo aqui utilizado no sentido de expressar a naturalidade e engenhosidade típicas de alguns clubes egípcios no que tange o enfrentamento físico e, mais ainda, no que tange ao enfrentamento da polícia frente a uma força publicamente nacionalista e contrária ao governo.

## REFERÊNCIAS

- ALEGI, Peter. **African Soccerescapes: How a Continent Changed the World's Game**. Ohio: Ohio University Press, 2010.
- ABOU-EL-FADL, Reem. **The Egyptian Revolution, One Year On**. *Jadaliyya*. Disponível em: <<http://www.jadaliyya.com/pages/index/6098/the-egyptian-revolution-one-year-on>>. Acessado em: 05 Setembro de 2012.
- BELL, Jack. **In Egypt and Tunisia, The Games Must Go On**. *The New York Times*. Disponível em: <<http://goal.blogs.nytimes.com/2011/04/10/in-egypt-and-tunisia-the-games-must-go-on/>>. Acessado em: 05 de Setembro de 2012.
- BUSH, Ray. **The Revolution in Permanence**. *Jadaliyya*. Disponível em: <<http://www.jadaliyya.com/pages/index/6482/the-revolution-in-permanence>>. Acessado em: 05 de Setembro de 2012.
- CASTELLS, Manuel. **Redes de Indignação e Esperança: Movimentos sociais na era da internet**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- COOK, Steven A. **The Struggle for Egypt: From Nasser To Tahrir Square**. Oxford University Press. Londres, 2012.
- DARBY, Paul. **Africa, Football and Fifa: Politics, Colonialism and Resistance**. Frank Cass Publishers. Great Britain, 2002.
- DAVIS, Muriam Haleh. **The Post-Racial Pitch: FIFA, Nationalism and Islam**. *Jadaliyya*. Disponível em: <[http://www.jadaliyya.com/pages/index/2107/the-post-racial-pitch\\_fifa-nationalism-and-islam](http://www.jadaliyya.com/pages/index/2107/the-post-racial-pitch_fifa-nationalism-and-islam)>. Acessado em: 05 de Setembro de 2012.
- FAHMY, Mohamed Fadel; LEE, Ian. **Anger flares in Egypt after 79 die in soccer riot**. CNN. Disponível em: < [http://edition.cnn.com/2012/02/02/world/africa/egypt-soccer-deaths/index.html?hpt=hp\\_t1](http://edition.cnn.com/2012/02/02/world/africa/egypt-soccer-deaths/index.html?hpt=hp_t1)>. Acessado em: 17 de novembro de 2013.
- FLORENZANO, José Paulo. **A Babel do Futebol: Atletas Interculturais e Torcedores Ultras**. Revista de História, São Paulo, n. 163, p. 149-174, jul./dez. 2010.
- FOER, Frankling. **Como o Futebol Explica o Mundo: Um Olhar Inesperado Sobre a Globalização**. Jorge Zahar. São Paulo, 2005.
- ISKANDAR, Adel. **A Year in the Life of Egypt's Media: A 2011 Timeline**. *Jadaliyya*. Disponível em: <[http://www.jadaliyya.com/pages/index/3642/a-year-in-the-life-of-egypts-media\\_a-2011-timeline](http://www.jadaliyya.com/pages/index/3642/a-year-in-the-life-of-egypts-media_a-2011-timeline)>. Acessado em: 05 de Setembro de 2012.
- KIRKPATRICK, David D. **Egyptian Soccer Riot Kills More Than 70**. *New York Times*. Disponível em: < [http://www.nytimes.com/2012/02/02/world/middleeast/scores-killed-in-egyptian-soccer-mayhem.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2012/02/02/world/middleeast/scores-killed-in-egyptian-soccer-mayhem.html?_r=0)>. Acessado em: 17 de novembro de 2013.
- LATHAM, Brent. **The politics behind Egypt's football riot**. ESPN. Disponível em: < [http://espn.go.com/sports/soccer/story/\\_/id/7532975/the-politics-egypt-football-riot-brent-latham](http://espn.go.com/sports/soccer/story/_/id/7532975/the-politics-egypt-football-riot-brent-latham)>. Acessado em: 17 de novembro de 2013.
- MONTAGUE, James. **How Al Ahly and Zamalek buried enmity to topple Hosni Mubarak**. *The National*. Disponível em: <<http://www.thenational.ae/sport/football/how-al-ahly-and-zamalek-buried-enmity-to-topple-hosni-mubarak>>. Acessado em: 05 de Setembro de 2012.
- MURAD, Mauricio. **Para Entender A Violência no Futebol**. Benvirá. São Paulo, 2012.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente Como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- MEIHY, Murilo Sebe Bon; PARADA, M.; MATTOS, P. O (Pablo de Oliveira de Mattos). **História da África Contemporânea**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2013. v. 1. 205p .
- TOLEDO, Luiz Henrique de. **Torcidas organizadas de futebol**. São Paulo: Autores Associados, 1996.

Recebido em 10 de maio de 2013

Aprovado em 5 de agosto de 2014

## RESENHA DO LIVRO POR UMA ANTROPOLOGIA MAIS INTERSUBJETIVA: UMA RESENHA D'O TEMPO E O OUTRO

BOOK REVIEW  
FOR A MORE INTERSUBJECTIVE ANTHROPOLOGY: A TIME AND THE OTHER REVIEW

Gustavo Anderson\*

**Referência completa da obra resenhada:** FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece Seu Objeto**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

O presente texto analisará a obra *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*, de Johannes Fabian. Como se trata de uma resenha pincelada por críticas, o texto segue a construção delineada pelo autor ao longo do livro, seguindo os temas discutidos através dos capítulos. Como toda boa crítica erigida por Fabian e seus – mais ou menos – contemporâneos pós-modernos, que juntos preencheram a década de 70 e 80 com boas reflexões dessa antropologia (auto)crítica, consideramos necessária uma resenha desse monumento do pensamento antropológico. A seguir, as ideias centrais do livro.

Sempre que os aparatos teórico-metodológicos da antropologia são considerados, seja no âmbito etnográfico ou na sua produção textual em geral, deles se percebe uma condição desigual[1] que – implícita e – prontamente se estabelece entre os sujeitos “pesquisador-pesquisado” em diálogo: a negação da *coetaneidade*, termo de Fabian para designar a junção significativa das palavras contemporaneidade e simultaneidade/ sincronicidade, (FABIAN, 2013: 10); sendo este argumento o fio condutor de Johannes Fabian em sua crítica aos moldes antropológicos até então vigentes (ano de 1983, quando o livro fora originalmente publicado).

De natureza (cosmo e crono)política, essa condição assimétrica na interação, de acordo com Fabian, reproduz as relações de poder e dominação historicamente concebidos entre Ocidente e não-Ocidente, perpassando por este pensamento crítico ocidental (filosófico, racional e científico) até efetivamente consolidar-se na própria antropologia. Desta forma, emergiu-se dessa herança intelectual aquilo definido por alocronismo (o tempo do outro), uma temporalidade hierarquizante do outro, evidentemente cristalizada no discurso dos detentores do conhecimento. Afinal, Fabian diz já no início do capítulo que inaugura esta discussão que “conhecimento é poder” (FABIAN, 2013: 39).

Dando continuidade ao primeiro capítulo, o autor remonta a trajetória das apropriações do tempo pelo pensamento intelectual, remetendo a um primeiro indício desta coerção no discurso dos filósofos da História arraigados na religião judaico-cristã. Como fundamento deste discurso cronológico, há uma intenção retórica[2] desses filósofos que visa convencer o leitor da existência de uma história única, protagonizada por uma suposta graça criacionista do Divino (trata-se da concepção da biogênese). Após apresentar o pensamento da tradição judaico-cristã, o autor prossegue com o Iluminismo (a “Era das Luzes”), caracterizando os ideogramas deste projeto científico enquanto racionalismos que buscavam erigir um estatuto lógico da História

Universal, desta vez desprovidos de qualquer influência religiosa. Segundo Fabian, a partir dos iluministas é que o tempo criacionista foi contestado, visto que é irregular, linear e composto por eventos míticos não sequenciais, sendo impossível de usá-lo como uma referência nesta recém-criada empreitada científicista (FABIAN, 2013: 50). Percebem-se aqui os primeiros germes dos atributos naturalizantes – biológicos – e empíricos ao tempo, que o autor se propõe a analisar como objeto do seu estudo.

No prosseguimento do panorama conciso do capítulo primeiro, Johannes Fabian adentra na configuração mais naturalizada do tempo por excelência: o tempo geológico e biológico, amplamente sustentados pelo paradigma darwiniano da História da evolução. Nesta ótica do entendimento, atribuiu-se o caráter espacial ao tempo, e junto aos preceitos paleoarqueológicos que eram contemporâneos a esta perspectiva evolutiva, fora definitivamente instituída uma tentativa cronométrica ao tempo, ou seja, a de medir precisamente o tempo. No entanto, o autor não admite ser essa concepção a que infligiu o pensamento temporalizante ao paradigma antropológico. Ele acusa o evolucionismo social por esse feito.

Antecedente ao próprio evolucionismo biológico, este paradigma da alteridade (representado principalmente pela antropologia victoriana, dita “de varanda”) delineou a característica essencial que também esteve presente na perspectiva geológica e biológica: a espacialidade do tempo, nem tanto pelo desígnio cronométrico, como visa o saber paleoarqueológico, mas pela situação de distanciamento impactado pela mesma. O “outro” está longe física e socialmente, com provável procedência de um território considerado remoto. Assim, foi instituído no saber antropológico as primeiras categorias analíticas adjetivantes e reprodutoras da negação de *coetaneidade*, tais como “primitivo”, “arcaico”, “selvagem”, “bárbaro”, “civilizado”, entre outros. Caminhando nesta rápida recapitulação do livro[3], nos seguintes capítulos Fabian explicará como as tendências “alocrônica e esquizocrônica” (FABIAN, 2013: 71) conseguiram perdurar (mesmo que implicitamente) através das diferentes gerações e das ferramentas teórico-metodológicas utilizadas no desdobramento da disciplina até aquela atualidade (década de 80).

No segundo capítulo, Johannes Fabian analisa a forma como as três escolas clássicas (e centrais) da antropologia negam a *coetaneidade*: a britânica, a norte-americana e a francesa. Estas indicações são, respectivamente, o encapsulamento do tempo estrutural-funcionalista britânico; a hipocrisia relativista dos culturalistas estadunidenses; e a taxonomia estrutural demasiada externalista das escolas sociológicas da antropologia francesa. Essas três escolas convergem em algum aspecto no que diz respeito em caírem na negação da *coetaneidade*. A britânica, mesmo desprezando o passado histórico enquanto tempo, o que não significa que tenha se livrado de semânticas alocrônicas na escrita, negou a *coetaneidade* em considerar a existência de um sistema de tempo outro (cultural), distinto – diferenciando o tempo linear ocidental do suposto tempo cíclico primitivo (FABIAN, 2013: 75). Ainda assim, não viu o tempo intersubjetivo enquanto fator fundamental para comunicação e para a perspectiva compartilhada da pesquisa de campo, índice apontado pela falta de detalhes da interação etnográfica na escrita (a saber, um tempo outro que, para além de “usos” ou “noções” temporais

distintos[4] observados “empiricamente” pelos britânicos, também está denotado na carência comunicativa).

A crítica do autor ao relativismo cultural norte-americano[5] elege Ruth Benedict com a sua etnografia, *O Crisântemo e a Espada*, em um de seus exemplos. Sua arguição afirma que esta etnografia acaba omitindo impactos e contextualizações históricas que têm total influência pela conjuntura da segunda guerra e de nacionalidades em conflito (FABIAN, 2013: 81). Portanto, foi muito fácil da parte de Benedict em somente admitir a diversidade cultural, artimanha de uma assunção relativista hipócrita e cômoda a qual permitiu que essas condições de opressão perdurassem e se reproduzissem a partir do seu trabalho etnográfico sem sequer ter sofrido alguma represália, nas palavras do autor[6]. Isto porque, a nosso ver, um antropólogo que não se posiciona nessas situações dialógicas (no caso de Ruth Benedict, que fora uma autora norte-americana desenvolvendo trabalho de campo entre japoneses residentes nos Estados Unidos em período de Segunda Guerra Mundial) propaga essas formas hierárquicas de diálogo *a priori* instituídas nas relações do âmbito etnográfico.

Para fechar a sua revisão analítica das escolas antropológicas (uma “*Via Crucis*”), Johannes Fabian fala do estruturalismo francês como uma espécie de taxonomia cultural. A “sua estratégia é eliminar o tempo como uma importante dimensão tanto (...) da integração cultural como da etnografia (...)[, sendo assim] um índice bruto de uma tradição intelectual altamente complexa” (FABIAN, 2013: 85). Johannes Fabian afirma que o principal representante dessa tradição é Claude Lévi-Strauss e que, para este estruturalista, o tempo faz parte de uma produção cultural inconsciente, formas de pensamentos que a ele tinham um caráter natural (FABIAN, 2013: 88). Assim, o distanciamento tomado pelo taxonomista da cultura mostra que só com a negação da *coetaneidade*, inevitável segundo a pessimista análise de Fabian, é que ele consegue utilizar sua “ferramenta positiva do conhecimento científico” (FABIAN, 2013: 93).

Já no terceiro capítulo, Fabian discorre acerca da negação de *coetaneidade* e como ela se transpõe através da escrita, isto é, na sintaxe do texto do antropólogo. Segundo o autor, na gramática, como exemplo, vemos nas formas pronominais “eu” (1ª pessoa do singular) e “tu” (2ª pessoa do singular) como as mais coerentes para uma experiência (inclusive temporal) compartilhada entre “antropólogo-nativo” (ou “pesquisador-pesquisado”). Porém, há um predomínio da terceira pessoa do singular e do plural nas obras antropológicas, sendo respectivamente “ele/ ela” e “eles/ elas”. É isto que propicia a ideia de distanciamento entre os agentes do campo etnográfico, e pressupõe a negação da *coetaneidade*. Além disso, a ideia do pronome da terceira pessoa do singular/ plural supõe, a partir da escrita, a noção de que o etnólogo, ao falar do sujeito que estuda, o está totalizando pelo seu – retórico - saber etnográfico, acabando por generalizá-lo e estabelecê-lo com conceitos fixos que sequer passam pelo consentimento léxico do nativo. A negação de *coetaneidade*, sobretudo, reproduz as relações de poder pesquisador-pesquisado devido a uma ausência descritiva que demonstre a experiência compartilhada e intersubjetiva em campo[7].

No quarto e último capítulo, Johannes Fabian inaugura o debate de como o recurso visual (denominado pelo autor como *visualismo*) é empregado pela retórica do antropólogo tal que suprime a experiência compartilhada e, por consequência, subentendendo um alocronismo

do que é observado. Ademais, Fabian explica que, conforme o aparato metodológico-epistemológico desses antropólogos, observar é suficientemente entender. O visualista pode ser composto de antropólogos semioticistas, estruturalistas, linguistas, sinoticistas em geral (como prezava Malinowski com o seu conselho de elaborar “quadros sinóticos”, localizado em seu “manual etnográfico” que introduz *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*), interpretativistas (compositores de descrições densas, à la Clifford Geertz), filósofos da estética (hegelianos), entre muitos outros. Em suma, observando o fio condutor argumentativo do autor ao longo do livro, ver-se-á que não há limites em elencar e relacionar escolas ou tradições do pensamento à negação da *coetaneidade*, pois é um recurso etnocêntrico que se solidifica e se transpõe no discurso ocidental.

Um neologismo de Fabian, o *visualismo* consegue compreender aqueles pensamentos em que se acentua uma epistemologia visuoespacial, tendo um caráter retórico e, a nosso ver, exageradamente demonstrativo. Isto porque um conjunto de ideias da cabeça de um antropólogo é traduzido em esquemas, diagramas, tabelas, etc.; recursos visuais que pretendem transformar o conhecimento do antropólogo (ou cientista social em geral) sobre o saber alheio (do outro) em que ele presume ter compreendido. Aqui, como nas metodologias e paradigmas da antropologia, há uma hierarquia do saber que acaba alavancando uma disparidade de tempo entre os atores do campo etnográfico, além de todas as (des)qualificações que vêm atreladas aos sujeitos pesquisados, como já vimos durante a resenha. Por trás dessas concepções sógnicas oferecidas pela imagem, prossegue o autor, reside o grande problema do alocronismo: o visualismo é “usado (...) para designar uma corrente ideológica do pensamento ocidental” (FABIAN, 2013: 144). Contudo, o autor não fala para simplesmente abandonarmos a semiótica ou as apreensões sógnicas percebidas pelo antropólogo em campo como se fossem instrumentos analíticos releváveis. Tampouco fala que esta é desimportante, pois os símbolos estão em toda a parte da práxis humana. Afinal, estes são elementos imprescindíveis para tornar inteligível ao antropólogo o universo sociocultural do nativo, suas linguagens, representações, visões e compreensões de mundo. Mais do que isso: Johannes Fabian sugere à antropologia uma superação dos símbolos.

Nas considerações finais, o autor propõe uma saída para se fugir da negação da *coetaneidade* e, ao antropólogo, sua melhor solução etnográfica: evidenciar na escrita a comunicação etnográfica, intersubjetividade da práxis humana por excelência. Sugere, então, tornar claro como se dão as relações e diálogos em campo entre antropólogo e nativo, exprimir como fazem eles e como fazemos nós, e ir além de uma análise sógnica que subentenda totalidade a partir de uma suposta demonstração empírica, impressão permeada pelo discurso do tipo “é assim porque eu percebi em campo” (que pressupõe um observador e um observado sem que o observador precise necessariamente se justificar ou se tornar presente na escrita). A comunicação, ou seu esclarecimento a partir da escrita, visa equalizar todas as desigualdades acionadas pela hierarquia do saber historicamente propagada pela antropologia e pelas ciências humanas desde o início. Assim, o ideal da *coetaneidade* é aquele que “busca reconhecer a cotemporalidade como a condição para o confronto verdadeiramente dialético entre as pessoas, bem como sociedades (...) voltadas umas para as outras, num mesmo tempo” (FABIAN, 2013:

171). A práxis comunicativa é, assim, elemento fundamental para esta equação temporal que permite o etnógrafo de amparar um imbróglgio etnocêntrico que é inato ao seu intento de descrever. Portanto, é mister ao antropólogo de dignamente torná-la possível e explícita em seu trabalho, deixando claro na escrita as etapas de aproximação e comunicação – intersubjetiva - com os sujeitos de pesquisa.

Essa é uma medida etnográfica que pode não ser suficiente para excluir o alocronismo da relação antropólogo-nativo, todavia, a obra de Johannes Fabian ofereceu-nos ao menos um novo direcionamento em face desse problema verificado na história da disciplina e no discurso científico como um todo. É decorrente desse esforço de Fabian e dos autores que lhe eram contemporâneos, aos quais hoje atribuímos como “pós-modernos”, voltados à metareflexão da disciplina, que se buscou as primeiras respostas aos problemas entrevistados na gênese da escrita antropológica, muitos desses de difícil resolução. Por esse e muitos outros motivos enumerados ao longo da resenha, a leitura da obra ainda ressoa eficiência na atualidade na disciplina, sendo uma leitura indispensável aos antropólogos em formação. 🌐

\* Estudante do 7º período do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná. Sob orientação dos professores: Miguel Alfredo Carid Naveira; Lorenzo Gustavo Macagno. E-mail: [gustavoanderson.me@gmail.com](mailto:gustavoanderson.me@gmail.com)

## NOTAS

[1] Matti Bunzl, autor que introduz a obra sob análise, define esta desigualdade como uma “discrepância intersubjetiva”, um “rebaixamento diacrônico do Outro” (FABIAN, 2013: 10).

[2] E ao longo do livro será mostrado que essa intenção retórica está presente em qualquer pensamento intelectual que envolva o tempo de alguma maneira, inclusive nos pensamentos escolásticos da antropologia.

[3] Ainda no final do primeiro capítulo, o autor cita quatro usos do tempo aos quais essas demonstrações de transformações paradigmáticas supramencionadas se enquadram, que são o tempo físico; o tempo mundano; o tempo tipológico; e o tempo intersubjetivo, este último que é a proposta de mudança à Antropologia desenvolvida por Fabian (e que será melhor explanada conforme a passagem dos cinco capítulos do livro).

[4] Para uma ideal referência a esse argumento, pensar no capítulo “Tempo e Espaço” de “Os Nuer”, obra de Edward Evan Evans-Pritchard.

[5] É importante frisar que o relativismo cultural não esteve presente somente na escola americana. Da mesma maneira, a mesma crítica de Fabian a um relativismo cultural pretensioso que omitia os impactos e influências históricas de opressão, e à qual, inclusive, o antropólogo estava inserido, reproduzindo e deixando intactas as relações de poder e dominação do Ocidente sobre o não-Ocidente, pode ser aplicado a vários autores de outras escolas centrais da antropologia.

[6] Se se pensar, esse argumento de Fabian tem correlação e é capaz trazer à tona a discussão de autoridade etnográfica levantada pelos pós-modernos, que deixou certa aura obscura acerca dos antropólogos clássicos (mesmo sendo anterior a essa geração de pós-modernos).

[7] A própria escrita antropológica já é pensada para ser veiculada para uma terceira pessoa que não os nativos de que se trata um estudo publicado: supõe um diálogo entre antropólogo e leitor ocidental, esses supostamente coetâneos (e o nativo, em um tempo outro).

## REFERÊNCIAS

FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece seu Objeto*.  
1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

Recebido em 17 de março de 2014  
Aprovado em 2 de dezembro de 2014

# CONTRA-ANTROPOLOGIA, CONTRA O ESTADO: UMA ENTREVISTA COM EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

COUNTER-ANTHROPOLOGY AGAINST THE STATE:

AN INTERVIEW WITH EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

*Entrevista realizada por Paulo Bull \**

*Autor de conceitos como perspectivismo, afinidade potencial e equivocação controlada, entre outros, Eduardo Viveiros de Castro contribui à teoria antropológica há mais de 30 anos. O professor do Museu Nacional-UFRJ, já lecionou na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) e nas universidades de Chicago e Cambridge.*

*Nesta inédita entrevista que se seguirá, concedida a um aluno de graduação em Ciências Sociais do IFCS-UFRJ, Viveiros de Castro faz uma análise de seus principais conceitos, além de compartilhar suas inspirações teóricas e pessoais e seu ponto de vista de sua obra como um todo – perpassando desde sua formação em Etnologia, nos tempos de pesquisa de campo com os Araweté, até sua aproximação com a Filosofia, tendo em vista a publicação dos livros *Methaphysics Canibales* (2009) e *Ensaio sobre o fim do mundo* (2014), este último publicado em coautoria com a filósofa Débora Danowski.*

\* \* \*

**Revista Habitus:** *Boa tarde, Eduardo Viveiros de Castro. Gostaríamos primeiramente de agradecê-lo por aceitar o convite dessa entrevista. Para abrir a entrevista, gostaria, por gentileza, que o senhor nos dissesse como se deu seu interesse pela Antropologia, ainda como estudante de Ciências Sociais na PUC.*

**Eduardo Viveiros de Castro:** *Já contei tudo isso em diversas entrevistas. Mas para quem nunca as leu, e tiver algum interesse nessa desinteressante biografia de um acadêmico da classe média carioca... Enfim. Fui fazer Ciências Sociais um pouco por acaso, mas não completamente por acaso. Me formei no ensino médio em 1968, quando o mundo estava pegando fogo, e o Brasil também. 68 é o ano da morte de Edson Luiz, da Marcha dos Cem Mil, o momento do AI-5. Quando entrei para a PUC, as universidades públicas estavam destruídas por causa das cassações, das perseguições políticas, e então a universidade pública estava, nas áreas do Pensamento social, Sociologia, Economia, etc., completamente arrasada.*

A PUC era a Universidade que estava, naquela época, abrigando professores que tinham sido cassados pela ditadura ou que tinham problemas em se empregar na universidade pública porque tinham algum tipo de atividade política clandestina na época. Na verdade eu entrei na PUC no vestibular de Jornalismo, mas já no primeiro ano, chamado “ciclo básico” (que naquela época, não sei se ainda existe isso, era o ano em que todo mundo da mesma grande área de conhecimento fazia as mesmas matérias) eu me interessei pelos cursos de Ciência Política e Sociologia e então fui fazer Ciências Sociais. Mas a sociologia que se fazia na época era a sociologia de Fernando Henrique Cardoso, da teoria da dependência, da troca desigual, do colonialismo, das formas de transição para o capitalismo (ou para o socialismo), da questão bizantina de decidir se o Brasil era parcialmente “feudal” ou já integralmente capitalista, se o campesinato tinha possibilidades revolucionárias etc. Tudo isso estava muito ligado a uma teoria da Revolução. A esquerda brasileira discutia qual seria o melhor modo de se fazer a revolução, e a militância clandestina armada era uma das respostas disponíveis (ou várias, conforme se queira distinguir as correntes) sobre como se deveria fazer a revolução. A outra resposta era a do Partidão, que era contra a luta armada. Todas as respostas, enfim, envolviam pressupostos que me deixavam “frio” — embora eu tenha mudado um pouco de pensamento, talvez, nos últimos anos. Uma questão que me incomodava muito, em particular, é que todas as teorias da revolução falavam sobre o que “nós” (ou seja, quem tomar o poder) vamos fazer com o Brasil quando tomarmos o poder. Parecia-me uma discussão interna às elites intelectuais, um debate entre frações da classe média universitária com maior ou menor relação com os movimentos populares, mas sempre em posição de sobrevôo vanguardista em relação a eles.

Esse incômodo se dava porque eu já estava começando (desde 67 e 68) a me interessar por outras formas de pensar a vida política, que não fosse por via do Estado ou dos partidos políticos. Enfim, havia um estalinismo atmosférico, repressivo e paranóico, um tipo de militância profundamente puritana, paternalista e racista inclusive, em relação à população, à classe operária e sobretudo aos povos “tradicionais” — índios, ribeirinhos, seringueiros e, por último mas não por menos importante, em relação ao “*Lumpenproletariat*”, a vasta população de “marginais” urbanos. Tudo isso me incomodava, então eu não conseguia me inserir nesse ambiente, embora eu tivesse amigos na esquerda clandestina. Eu simplesmente não conseguia me sintonizar existencialmente com essa atmosfera.

A chamada “sociologia do Brasil”, que predominava na PUC de minha época, me entediava. Foi assim que comecei a fazer cursos de sociologia da literatura. Na verdade, já no ensino médio eu tinha um interesse por literatura e pela arte. Eu era amigo de várias pessoas do ambiente “*underground*” do Rio, isto é, o meio do experimentalismo artístico e o mundo boêmio em que ele estava imerso. Quando fui fazer um curso eletivo de sociologia da literatura, encontrei o modo de conciliar meu interesse pela Ciências sociais, pelo pensamento social, pela filosofia social e Política, com meu interesse pela arte experimental e sua “subcultura”.

O curso de Sociologia da Literatura foi ministrado por um professor que havia sido cassado na universidade pública, Luiz Costa Lima - um pernambucano (maranhense-pernambucano, na verdade) que tinha em seu currículo uma história de colaboração formativa

com Paulo Freire, e que trabalhava no Departamento de Ciências Sociais da PUC. Ele estava acabando sua tese de doutorado sobre as relações entre o estruturalismo e a teoria literária; seu curso consistia em uma leitura minuciosa das *Mitológicas*, de Lévi-Strauss, e envolvia a leitura das obras anteriores do autor à guisa de preparação. Aquela era a época em que o estruturalismo de Lévi-Strauss influenciava diversas outras áreas, notadamente o marxismo (Althusser), a psicanálise (Lacan), a filosofia (Lyotard, Deleuze) e a teoria literária (Barthes, Genette).

Ao ler as *Mitológicas*, fiquei fascinado com Lévi-Strauss, com os mitos indígenas, mas sobretudo fiquei fascinado porque eu *não sabia* — no sentido forte de “saber”, como algo mais do que “ter notícia”— que existiam índios no Brasil. Eu estava no terceiro ano de Ciências Sociais e a Sociologia que se ensinava na universidade simplesmente ignorava a existência de índios no Brasil. A tal da “burguesia nacional”, a classe operária e o enigmático campesinato definiam a estrutura social brasileira e o horizonte da Revolução. Índio, literalmente, não existia. O que se sabia de índio era pelas matérias folclóricas (fotos de índios pelados, aventuras na selva etc.) das revistas ilustradas como *O Cruzeiro* e a *Manchete*, e por eventuais matérias no Caderno B do *Jornal do Brasil*, matérias de conteúdo “cultural” e não “político”. O índio não era um personagem político. Os índios eram fósseis vivos, seres arcaicos, exóticos, bizarros, estranhos, belos e/ou repugnantes como animais selvagens. Ao ler a obra Lévi-Strauss, comecei a descobrir que aqueles caras estavam vivos, que aquelas pessoas que estavam contando aqueles mitos eram gente que vivia no Brasil, na Amazônia, na América do Sul, e que eles tinham algo na cabeça. Algo que me interessou imediatamente muito mais que o tenentismo, a revolução de 30 ou a questão das formas de transição para capitalismo

Entreí na Antropologia, então, por Lévi-Strauss: pela análise lévi-straussiana dos mitos. Quando terminei o curso de ciências sociais eu estava pensando em fazer um mestrado em Letras, mas Costa Lima me alertou que os mestrados em Letras no Rio eram muito fracos... O melhor a ser feito, segundo ele, era ingressar na pós-graduação em Antropologia no Museu Nacional, que tinha um programa, segundo ele, muito bom. O PPGAS tinha sido criado em 1968; estávamos em 1972 ou 73. Foi assim que conheci o Museu Nacional — aonde nunca tinha posto os pés... Acho que de São Cristóvão só conhecia a Mangueira, por motivos, digamos assim, comerciais.

Naquele tempo eu fazia com o Costa Lima uma espécie de iniciação científica. Não existia isso na época, mas eu era um assistente dele. Foi assim que acabei lendo os quatro volumes das *Mitológicas* (seus cursos regulares não passaram dos dois primeiros volumes), entre outras coisas. Colaborei, por exemplo, em uma análise da novela “Buriti”, de Guimarães Rosa, que Costa Lima publicou. Na casa dele reunia-se um grupo de estudos sobre Lévi-Strauss, que contava com uns 3 ou 4 alunos, colegas meus, além de outros amigos de Costa Lima (como o poeta Sebastião Uchôa Leite e o padre-filósofo Paulo Meneses). Foi assim que comecei a me interessar pelos mitos, e conseqüentemente pelos índios que contavam os mitos.

Entretanto, quando cheguei no Museu, estava um pouco perdido. Não estava mais tão interessado nos índios no ano em que entrei no Museu, embora houvesse me interessado pela Antropologia por causa dos índios, anos antes. Eu estava pensando, na verdade, em fazer

trabalho de campo com um grupo que conhecia pessoalmente, ou seja, o meu próprio círculo social: o pessoal do experimentalismo existencial — o povo da arte, do cinema, da poesia marginal, do rock, das drogas, da revolução sexual. Eu queria fazer uma tese sobre o uso das drogas por minha geração, e a relação ao mesmo tempo próxima e radicalmente divergente entre este *milieu* e a militância política da geração imediatamente anterior (e/ou dos membros um pouco mais velhos da minha geração). Eu estava interessado em entender a minha própria opção existencial, aquela por uma forma de vida que poderíamos chamar de *a outra esquerda* (“uma outra esquerda é possível”), uma esquerda para a qual a política não passava pela disputa do poder de Estado, mas pela deserção normativa — por uma prática contracultural que considerávamos como mais radical, mais englobante, que uma oposição política, mesmo armada. Tudo isso envolvia uma dimensão ético-estética forte, uma discussão política formulada em termos “culturais”. Essa discussão político-cultural passava por uma discussão de “política política”, porque boa parte do pessoal da militância armada clandestina era completamente contra tudo aquilo que fazíamos e de que gostávamos; eles era muito mais tradicionalistas do ponto de vista existencial (estético, ético, pessoal, sexual etc.). Eram a favor do chamado “nacional-popular”, da “cultura popular”, entenda-se o samba, o folclore, a arte com “mensagem” etc.; e consideravam o pessoal da guitarra e das drogas um pessoal alienado, pequeno-burguês, colonizado pelo imperialismo ianque. Mas na verdade só tinha pequeno-burguês nessa história, dos dois lados.

Esse nosso pessoal “alienado” das drogas tinha um outro tipo de contato com o chamado “povo”, contato esse que não passava pela identificação com a classe operária modelo. Passava, sim, por uma certa frequência do povo da favela, daqueles moradores (poucos, é claro) das favelas ligados ao comércio de drogas, à “vida louca” — ou seja, a “marginália”. Isso implicava ir conhecendo a vida nos morros, e as formas de sociabilidade características dali, que extravasavam o rápido contato mercantil com os “vapores” (os vendedores de droga, especialmente maconha). Havia assim uma certa experiência do “povão” que passava por uma certa aliança entre a rua e o morro, a arte de vanguarda e a cultura popular carioca, aliança cujo símbolo era, para nós, Hélio Oiticica, figura que funcionou como farol e mentor de meu grupo de amigos com pretensões intelectuais e artísticas.

Mas não romantizemos, naturalmente... Isso dito, de certa maneira, tal aliança se vê hoje reaparecendo com as manifestações de rua nas quais juntam a juventude massacrada das comunidades e a juventude de classe média mais aguerrida, para enfrentar a máquina policial, cada vez mais militarizada, mais fascista e mais descaradamente assassina. Há um certo ressurgimento de uma aliança prática-ideológica entre uma juventude pobre e uma muito menos pobre, em torno de uma repulsa comum aos aparelhos repressivos de Estado.

Vim ao Museu Nacional, então, em 1975, pensando em estudar a cultura do consumo de drogas, a cultura psicodélica e as novas formas de sociabilidade a ela associadas.

**Revista Habitus:** *Você chegou a fazer etnografia sobre essas novas formas de sociabilidade?*

**EVC:** Eu não cheguei, de fato, justamente porque eu *vivia* nesse ambiente. Comecei a fazer algo semi-estruturado, mas isso não durou nem um ano. A partir de 1975 eu comecei a estudar antropologia pra valer, como aluno do mestrado do PPGAS (que tinha apenas mestrado, naquela época; o doutorado só começou em 1977, fui o segundo doutor a defender tese no PPGAS, em 1984). Antes, eu só lera Lévi-Strauss, e muitas outras coisas que, do ponto de vista do que se ensinava no Museu, pouco tinham a ver com antropologia: semiótica, teoria literária, filosofia, linguística.... Não entendia nada de antropologia social, a não ser aquela feita por Lévi-Strauss, de quem eu tinha lido praticamente tudo. E então comecei a ler “os autores que antropólogos lêem”: Malinowski, Boas, Sapir, Radcliffe-Brown, Bateson, Fortes, Firth, Evans-Pritchard, Sahlins etc. Foi quando, e porque, comecei a estudar Antropologia para valer que eu saí do grupo que eu frequentava. Não tinha tempo de ficar o tempo todo na rua, ou nas festas, no Baixo Leblon, chapado de Mandrix (aposto que vocês nem sabem o que é isso...) ou ligado de pó. Comecei a passar de 8 a 12 horas por dia lendo e estudando.

Então conheci Roberto DaMatta, quem foi meu professor no primeiro ano. Eu era orientando do Gilberto Velho, visto que tinha um projeto na área de antropologia urbana, mas comecei a me interessar pela teoria do parentesco e a antropologia clássica que o DaMatta ensinava em seus cursos. Havia um aspecto meio formal, matemático, e eu gostava desse tipo de coisa, com a qual já tinha tido contato por via d’*As estruturas elementares* de Lévi-Strauss, que lera na faculdade. Surgiu-me, então, uma oportunidade de eu visitar o Xingu: uma linguista do Museu, Charlotte Emmerich, convidou meia dúzia de alunos para ir com ela passar 15 dias de férias no Xingu. Como eu estava de saco cheio de meu trabalho em antropologia urbana, aceitei o convite.

Quando cheguei ao Xingu, eu tinha uma visão do Brasil totalmente livresca, muito abstrata. Não tinha ideia de como era o interior do Brasil, o cerrado, a Amazônia. Eu era um carioca bacana da praia, Zona sul, classe média alta, que via o mundo a partir disso. Quando cheguei no Xingu, fiquei absolutamente maravilhado. O ambiente do Xingu, os índios, a luz, os rios, a paisagem, tudo. Era uma coisa espetacular. Os índios do Xingu são especialmente espetaculares, do ponto de vista visual. Fiquei fascinado por aqueles índios “de vitrine”, que ao vivo eram muito mais interessantes do que na vitrine — isto é, nas reportagens d’*O Cruzeiro* e da *Manchete* — e decidi: é isto que eu quero estudar.

Roberto DaMatta era “o etnólogo” do Museu na época, e decidi então que iria trabalhar com ele. Entrei em 1974 aqui como aluno de mestrado, e todos os outros etnólogos tinham ido para Brasília. Roberto Cardoso de Oliveira, Julio Cesar Melatti, Roque de Barros Laraia, todos estavam em Brasília. Minha dissertação de mestrado foi defendida aqui em 77, foi a 37ª tese de mestrado defendida no Programa e apenas a segunda que tratava de índio. As outras teses eram sobre campesinato, operariado, ou sobre questões urbanas.

Tendo feito a dissertação sobre os Yawalapiti, não voltei para o Xingu quando acabei o mestrado porque precisava de emprego, e o Museu estava começando o doutorado — não havia doutorado em antropologia social no Brasil nesta época. Em 1977 começou abrir o doutorado, mas nessa época eu não sabia se queria ficar no Brasil ou ir estudar antropologia social “de

verdade” na Grã-Bretanha. Consegui uma bolsa para Oxford, para fazer o doutorado com Peter Rivière, mas acabei decidindo ficar e prestar um concurso para professor no Museu Nacional — garantir um emprego me pareceu mais importante do que passar 5 anos fora e voltar sem saber se conseguiria trabalho. Acabei passando no concurso para professor-assistente e também para o doutorado recém-inaugurado. Meu orientador de doutorado veio a ser Anthony Seeger, que acabara de chegar no Brasil. Ele vinha de Chicago, aluno do Terry Turner, era do mesmo grupo a que o DaMatta pertencia, o pessoal que trabalhava sob a orientação de David Maybury-Lewis, sobre os Jê do Brasil Central. Tony era membro júnior (orientando de um membro, na verdade) do projeto Harvard Central Brazil, junto com o DaMatta, com o Melatti, e outros. Para esse grupo, “índio” significa os povos indígenas do Brasil Central.

Foi bom trabalhar com Etnologia. Eu tinha um projeto de ir para os Tukano, no Rio Negro, mas, não me lembro por que, não deu certo. Depois fui ao Acre, para os Kulina, trabalhar em um projeto da Funai de demarcação. Não deu certo. Depois fui para os Yanomami, em 1979, com minha então companheira Iara Ferraz, também antropóloga. Gostaria muito de ter feito meu campo lá, mas a aldeia mais próxima na região onde eu escolhera trabalhar, na Serra de Surucucus, ficava a nove horas de caminhada do posto indígena e da pista de aviação, subindo e descendo morros íngremes no meio da mata fechada. Até aí tudo bem. Só que os Yanomami não carregavam nada pra você, ou seja, nós carregávamos toda nossa comida, rede, apetrechos, panelas etc. nas costas, na mochila, uns 25 quilos.... Quando chegávamos na aldeia, os caras comiam nossa comida toda em uma semana, porque a região não era muito rica em caça, era ecologicamente complicada, e eles estavam cercados por outros grupos hostis, de vez em quando caía uma flecha no meio da aldeia.... A cada 10 dias nós tínhamos que fazer o mesmo trajeto de 9 horas. Chegávamos no posto exaustos, descansávamos dois dias, enchíamos as mochilas e passávamos mais dois dias para voltar e nos recuperar da caminhada. E assim por diante. Não duramos três meses....

Fiquei procurando outros grupos para ir, e então surgiram os Araweté, que haviam sido contatados em 1976. Ficamos um ano e meio pra conseguir a autorização, e acabei entrando em 81. Fiz meu campo entre 1981 e 83. Quando cheguei nos Araweté, eu já tinha conhecido três ou quatro grupos indígenas, e já era professor aqui. Os Araweté são um grupo de língua tupi-guarani. Os grupos Tupi estavam em baixa do ponto de vista etnológico, porque, quando haviam sido estudados na década de 40 por Herbert Baldus, Charles Wagley e Eduardo Galvão, eram grupos considerados aculturados, ou em vias de perder a cultura. Seu interesse principal era, justamente, permitirem um estudo dos processos de aculturação.

Mas com a abertura da Transamazônica e com a invasão da Amazônia oriental, incógnita o vale do Xingu, estimulada pela ditadura militar, começaram a aparecer os grupos Tupis que a gente conhece hoje: Guajá, Araweté, Parakanã, Asuriní, que então eram “isolados”. Então você tinha de repente a possibilidade de começar a estudar grupos Tupi que estavam em um estado de isolamento. Eu estava lendo a pouca bibliografia disponível e percebi que ali tinha alguma coisa muito diferente da paisagem etnológica mais familiar para mim. Era uma etnografia que levantava problemas fora do universo conceitual privilegiado por meus

professores, a saber, o mundo dos Jê do Brasil Central. Os problemas levantados pela etnologia jê eram essencialmente problemas de organização social, a relação entre espaço e morfologia social, o significado sociológico e tipológico de suas complexas terminologias de parentesco etc.. A literatura tupi colocava questões de outra ordem, principalmente relativas ao xamanismo, ao profetismo, à guerra e ao canibalismo.

Quando fui para os Araweté, fiz uma pesquisa a partir da minha formação etnológica básica, que era, do ponto de vista etnográfico, essencialmente centro-brasileira, e, do ponto de vista teórico, estruturalista. Mas o povo que vim a estudar não tinha lá muito compromisso, digamos assim, com essa minha formação... Era um povo onde o xamanismo ocupava um papel ritual central, e onde o tema do canibalismo (“cosmológico” ou divino, não “sociológico” ou humano) era onipresente. Naturalmente, liguei tudo isso com a literatura quinhentista sobre os Tupinambá, parentes dos Araweté. Quando estes últimos começaram a me falar dos *Maï*, as divindades celestes canibais, intuí imediatamente que aquilo era uma transformação, no sentido estruturalista, do ritual antropofágico dos tupinambá da costa brasileira.

Pouco a pouco foi-se-me desenhando uma imagem das sociedades Tupi-guarani, na verdade de muitas sociedades amazônicas — uma imagem teórica da ‘Sociedade Amazônica’ — que era um pouco como o inverso do mundo indígena centro-brasileiro. Os dualismos e as inversões dialéticas do estruturalismo clássico, a dualidade entre natureza e cultura, a oposição complementar entre a metade A e a metade B, nada disso rendia muito. Então eu tive que utilizar uma linguagem analítica própria. Nessa época havia toda uma discussão sobre os modelos africanos na América do Sul, isto é, se havia linhagens, grupos “corporados” de parentesco e assim por diante. Nesse momento também, mas ainda antes dos Araweté, escrevi um artigo junto com Tony Seeger e o DaMatta, em 1979, chamado “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Ele se tornou, digo sem modéstia (mas sou só 1/3 autor, afinal), um dos artigos mais influentes da etnologia brasileira no século XX. Era mais um esboço de um projeto, um manifesto teórico, do que um artigo. Basicamente dizíamos que aqui nas terras baixas da América do Sul a imagem da sociedade “primitiva” como uma federação de grupos político-econômicos de parentesco (os tais “grupos corporados” ou as “pessoas morais” da antropologia social britânica) não se aplicava, e tampouco a concepção segmentar da sociedade. Então nós nos saímos com a ideia de que o conceito estratégico aqui era o conceito de pessoa, era a fabricação da pessoa, em particular do corpo, o investimento sobre a corporalidade como dimensão simbólica crucial. Nós nos apoiávamos, para fazer essa argumentação, nas próprias *Mitológicas*, em particular na ideia de que as sociologias indígenas estão ancoradas no que Lévi-Strauss chamou de “lógica das qualidades sensíveis”, e que eu prefiro ver como uma sofisticada ontologia do sensível,

**Revista Habitus:** *O texto de 1979 também foi influenciado pelo congresso de americanistas de 1976, realizado em Paris, e sobretudo pela exposição da Joanna Overing.*

**EVC:** Sem dúvida. Nosso texto é de 1979, mas três anos antes Joanna Overing escrevera um *position paper* a uma sessão do Congresso de Americanistas de Paris sobre tempo e espaço sociais nas terras baixas da América do Sul, no qual ela coloca questões sobre a linguagem

analítica utilizada para pensar as sociedades ameríndias, em especial as amazônicas. Mas na verdade ela não ia muito além da constatação da inadequação da linguagem disponível. Nosso artigo de 1979 foi uma espécie de resposta a essa constatação, propondo que a “construção da pessoa” seria a via adequada. Fui ao campo entre os Araweté com essas questões na cabeça. A sessão do Congresso de Americanistas já sinalizava que a antropologia lévi-straussiana indicava uma alternativa para a linguagem juralista, normativa, da antropologia clássica, britânica, de base africanista. Lévi-Strauss estava apontando para outras codificações das relações sociais. Em nosso texto, tentamos preencher a lacuna: qual afinal é a linguagem adequada? Aquela “fluidez” tão frequentemente apontada no caso das morfologias sociais amazônicas, aquela aparente falta de ossatura institucional — a que isso corresponde, na verdade? Nossa proposta foi: temos que olhar para a *pessoa* e não para o *grupo*. Você tem olhar para a maneira como as cosmopráticas ameríndias constituem o *humano*, e não o *social* — não o social, pelo menos, no sentido da Sociedade enquanto super-Grupo, como no paradigma durkheimiano. Não é o grupo social, mas o ser humano que é o problema. O perspectivismo ameríndio, de alguma forma, iria retomar, 20 anos depois, a problemática levantada por Seeger, DaMatta e eu.

**Revista Habitus:** *No ano de 1998, em Cambridge, o senhor apresentou a antropólogos do mundo todo o conceito de perspectivismo ameríndio, em 4 seções de leitura. Como comentado por Strathern em sua introdução ao livro O Efeito Etnográfico, você ao falar do perspectivismo “encantou o público ouvinte”. Quais foram as inspirações do perspectivismo, e como ele se encaixa na teoria antropológica?*

**EVC:** O perspectivismo foi uma ideia que surgiu no contexto de um diálogo que têm três pontas. Foi na discussão com Tania Stolze Lima, e a partir do material e das reflexões dela sobre os Yudjá (Juruna), que a noção de perspectivismo foi surgindo. Até então, ela falava mais em relativismo que em perspectivismo. Começamos a conversa e pouco a pouco a noção de perspectivismo foi se constituindo. Tania estava interessada em aprofundar a questão no contexto de uma compreensão dos Yudjá, enquanto eu, sempre com minha tendências abstrativas (tipicamente masculinistas, dirão outros, ou melhor, outras), já me apressava em generalizar.

O perspectivismo, na verdade, já tinha me aparecido na tese sobre os Araweté. O que aconteceu pra mim foi um encontro entre minha teoria sobre o canibalismo Tupi e o que a Tania estava desenvolvendo a partir de sua magnífica etnografia dos Yudjá, sobre a relação entre humanos e porcos, entre humanos e não-humanos, no xamanismo e na caça, e quais as implicações mais amplas disso. Então foi convergência dessas duas linhas de reflexão. A noção de perspectivismo surgiu para mim com os cantos de guerra dos Araweté, aqueles que um homem canta depois de matar um inimigo. O matador recebe canções que lhe são sopradas ao ouvido pelo espírito do inimigo. O que me interessou ali foi o jogo dêitico de perspectivas encenado nestes cantos, em que o cantador (o matador), quando dizia “eu”, estava na verdade falando como o inimigo, isto é, o sujeito que ele tinha matado, e quando ele dizia “meu inimigo, meu inimigo, meu inimigo”, estava se referindo a ele próprio, o matador — porque na verdade

quem estava cantando era o outro. Então "meu inimigo" era eu. O matador falava de si mesmo do ponto de vista do inimigo, literalmente.

Tive a ideia de que tal inversão de perspectivas era o “segredo” do canibalismo ritual tupinambá. Liguei esse canto araweté ao célebre diálogo tupinambá entre o matador e o prisioneiro, que precedia a execução cerimonial do cativo, descrito ou glosado pelos cronistas do século XVI. Parecia haver nestes diálogos uma estranha ressonância de perspectivas, porque o matador dizia para o inimigo: "Você foi o homem que matou meus parentes?" e o cara dizia "Fui", e o matador dizia: "Então você vai morrer" e o prisioneiro falava "Não, você é quem vai. Você já morreu, você está morto. Meus parentes logo virão me vingar". Anchieta, ao descrever esta cena, comentava: “mais parecia que o que estava para morrer era o que estava para matar”. Ou seja, “parecia” que o matador era a vítima. Então eu fiz uma espécie de teoria segundo a qual o canibalismo envolvia um processo de captura do ponto de vista do outro, uma atualização dramática da capacidade de se colocar no ponto dos outros para se ver a si mesmo enquanto inimigo. Minha tese termina com isso: o perspectivismo e o canibalismo Tupi são uma “ocupação” do ponto de vista inimigo e uma percepção de si mesmo enquanto outro.

Quando isso se cruzou com os trabalhos da Tania Stolze sobre como os porcos veem os homens e como os homens veem os porcos, comecei a unir na minha cabeça todos os exemplos que eu tinha na memória. Na minha pesquisa entre os Yawalapiti, por exemplo, lembrava que eles diziam: "os mortos, eles comem grilo, mas eles pensam que é peixe"; “gente é macaco de onça”, e assim por diante. Aí comecei a passear pela literatura e achei uma imensa quantidade de informações sobre o perspectivismo. Isso nas três Américas, mas sobretudo na Amazônia e no extremo norte da América do Norte.

Começou a aparecer uma série de dados que nunca ninguém havia sistematizado, e que revelava uma anti- ou contra-antropologia,, envolvendo uma outra maneira pensar a relação entre natureza e cultura, o universal e o particular, o corpo e a alma. Isso parecia resolver uma série de problemas clássicos da etnologia ameríndia. Por que o corpo é tão importante na Amazônia? Porque é o lugar onde que você inscreve a perspectiva humana. A pertença a um grupo é marcada por uma intervenção sistemática sobre o corpo: pinturas, tatuagens, escarificações, perfurações, depilações, plumária etc. Por que os índios acham que pra você aprender a língua deles você tem primeiro que comer a comida do grupo? Ou porque acham que “virar branco” é algo que acontece quando se começa a comer comida de branco, a se vestir como branco, a ter relações sexuais com branco — e não a “pensar como” branco? O perspectivismo se deve ao cruzamento da minha teoria intra-humana do canibalismo — já que na verdade o que estava em jogo ali eram pontos de vista humanos — com a questão do ponto de vista dos animais. Vi então que o perspectivismo era na verdade uma teoria geral da alteridade.

Aí vem a outra ponta do triângulo, que é Phillippe Descola. Nessa época ele estava concentrado no que chamava de animismo, um tipo de economia cosmológica na qual a relação entre humanos e não-humanos é uma relação social. O animismo se oporia assim ao totemismo de Lévi-Strauss, na qual as séries humana e animal estavam apenas em correlação homológica e não em relação analógica. Só que a teoria de Descola não permitia explicar por que, se os

animais eram humanos “como nós” (isto é, sujeitos que se percebiam como humanos e parceiros de relações sociais conosco, os humanos “verdadeiros” — verdadeiros para nós, bem entendido), nós não os víamos como humanos, nem vice-versa. A questão a responder era: se eles são humanos para si mesmos, por que não são humanos para nós? E a resposta remetia ao artigo de 1979 sobre a construção da pessoa — porque é o corpo faz a diferença. Não é a alma, não é o espírito, não é a socialidade, não é a cultura, que distingue os diferentes habitantes do cosmos, as diferentes espécies “naturais”, ou as diferentes sociedades “humanas”, mas a corporalidade.

**Revista Habitus:** *O senhor poderia comentar um pouco sobre as outras influências ao perspectivismo, como a reciprocidade de perspectivas apontada por Lévi-Strauss em *A Oleira Ciumenta*?*

**EVC:** Isso tudo só veio depois. Eu só descobri que, por exemplo, Lévi-Strauss falava de reciprocidade de perspectivas, depois de ter criado a noção de perspectivismo e, sobretudo, quando cheguei em Cambridge e então resolvi ler a sério *The Gender of the Gift* de Marilyn Strathern. Percebi que a noção de perspectiva aparecia o tempo todo no livro dela. Nós estávamos trabalhando de maneira totalmente independente, mas, a rigor, na mesma direção. No livro de Marilyn, a perspectiva aparece no contexto de uma redefinição radical da noção de troca, pensada como consistindo essencialmente em uma troca de perspectivas antes que de bens ou objetos. Troca de relações, de signos, de perspectivas — três palavras que se sinonimizavam, dentro dessa nova teoria da troca. *The Gender of the Gift* procura mostrar que a troca é menos uma coisa de transferir materialmente um objeto entre dois parceiros, e mais o fato de que essa transferência muda o modo como o objeto é “visto” (significado) pelos parceiros. Isso é estritamente semelhante ao que Lévi-Strauss vai chamar de troca de mulheres: diante da mesma mulher, eu vejo ela como irmã, você vê como esposa. Troca, na verdade, é essa capacidade: eu sou capaz de me colocar no seu lugar para poder saber que essa mulher vai ser irmã pra mim e esposa pra você ou vice-versa. Quando cheguei em Cambridge, em 1997, comecei a preparar minhas conferências, e foi então que comecei a estabelecer esse diálogo com a Marilyn, uma pessoa que se tornou muito importante, para mim, tanto em termos de amizade como de influência intelectual.

A “troca de perspectivas” stratherniana, a “reciprocidade de perspectivas” lévi-straussiana, e o perspectivismo ameríndio definiram uma retomada conceitual da noção de troca, questão clássica da obra de Lévi-Strauss mas que foi perdendo terreno para a reação marxista (e guattaro-deleuziana) que favorecia o conceito de produção sobre o de troca, e que reduzia teoricamente a troca ao seu avatar mais pobre, a troca mercantil capitalista.

**Revista Habitus:** *Após alguns anos a sua lecture em Cambridge, o perspectivismo adquiriu projeção internacional, influenciando etnólogos que trabalhavam em outras regiões etnográficas, como a Sibéria e a Mongólia. O conceito de perspectivismo permite abranger diversas regiões etnográficas, “elsewhere” à Amazônia?*

**EVC:** O perspectivismo de fato ganhou uma projeção internacional, eu acho que em larga medida porque eu apresentei essas conferências em Cambridge, que, junto com a Universidade de Chicago e o Laboratório de Lévi-Strauss em Paris, é um dos três principais centros do pensamento antropológico mundial. O fato de ter dado essas conferências lá, e publicado o artigo em inglês, deu-lhe uma audiência que não teria adquirido se mantido o trabalho em português.. Ainda que, assim que ele saiu publicado em português, em 1996, o pessoal que lia nossa língua, isto é, os americanistas, sobretudo os franceses, ficaram de orelha em pé e registraram a importância das ideias ali levantadas. Importância suficiente para muitos correrem para cair de pau em cima, inclusive.

A possibilidade do tema do perspectivismo ser etnográfica e teoricamente relevante para além das fronteiras da América indígena é evidente. O caso da Sibéria é o mais óbvio. Os materiais siberianos têm várias semelhanças com os amazônicos, seja porque existe um fundo paleolítico que junta a Sibéria com a América, seja porque o perspectivismo mostra muitas afinidades com a práxis dos povos caçadores: um caçador precisa pensar como a presa para pegá-la. Além disso, o perspectivismo indígena passa pela boca tanto quanto pelos olhos: seu “problema” é saber quem come quem. E como quem come vê, e é visto, por quem é comido, e vice-versa. Eu vejo tal coisa como comida, essa coisa me vê como comedor, e assim por diante. O perspectivismo faz parte dessa ontologia oral-canibal que é pan-amazônica, talvez pan-indígena, talvez pan-humana: “quem come quem” (predador vs. presa), “quem come como eu como” (congêneres), quem come *com* quem” (comensal, parente, aliado), “quem dá comida para quem” (pais e filhos, donos e animais de estimação), “ Enfim, comer é uma operação física e metafísica fundamental. Parente é aquele que come comigo - a comensalidade. Toda a teoria do parentesco passa por isso: quem é que me dá de comer, a quem eu dou de comer, o que eu não posso comer porque um parente está doente etc..

A Ásia setentrional mostrava vários fenômenos que ressoavam com os materiais ameríndios. O primeiro a registrá-los foi Morten Pedersen, meu contemporâneo em Cambridge, para a Mongólia. Rane Willerslev, em seguida, viu grandes semelhanças em sua etnografia dos Yukaghir da Sibéria. Entretanto, como a Sibéria não é a Amazônia, Willerslev não sou eu e é sempre preciso de algo diferente do outro, quando mais não seja para ter algo a dizer, Rane começou a me criticar. Outros o seguiram, frequentemente com muito menos inteligência e honestidade intelectual do que ele. Críticas etnográficas, críticas teóricas, críticas supostamente políticas – todo tipo de críticas. Algumas simplesmente (e pertinentemente) ajustam o modelo para outras situações, onde há outras ênfases tópicas, e outras formas de perspectivismo. Há porém críticas que recusam *in toto* o conceito de perspectivismo, dizendo que ele não tem lógica. Outros, que estou criando uma “filosofia genérica” e apagando as diferenças internas aos mundos ameríndios, fazendo algo horrível, assim tipo o que fez Lévi-Strauss... Quem me dera... Pensei em responder a algumas dessas críticas mais ridículas, mas cheguei a conclusão que burrice não tem cura, nem merece resposta. E enfim, como se diz, “*haters gonna hate*”.

Não preciso dizer, ou preciso?, que não acho que tudo seja perspectivismo na Amazônia, ou que este conceito designe uma propriedade substantiva, independente da linguagem analítica

do observador; que ele defina, em suma, alguma *essência* de alguma *mentalidade* ameríndia. O perspectivismo não é uma coisa que você pode apontar com o dedo em um texto ou transcrição etnográficos, e, muito menos, mostrar em um encefalograma; ele é um *conceito*, que pode ser usado para organizar uma variedade de materiais e observações e para tirar conclusões a respeito deles. É uma hipótese que permite a conexão de certos fenômenos registráveis.

O perspectivismo certamente não esgota a vida social, mental, espiritual e existencial dos povos ameríndios. Seria grotesco imaginar isso. Por outro lado, uma coisa para a qual vale a pena chamar atenção é que o perspectivismo apareceu imediatamente, para mim, como sendo uma teoria *duplicamente* política. Em primeiro lugar, ele define uma outra antropologia, uma contra-antropologia — no sentido de ser a antropologia indígena, isto é, a antropologia do ponto de vista dos índios. Ela diz respeito exatamente ao mesmo campo de problemas de que trata a nossa antropologia: o que é o humano? qual a diferença entre os humanos e os não-humanos? O perspectivismo é assim ao mesmo tempo um *objeto* para a antropologia e é uma *outra* antropologia, um interlocutor, um *contra-sujeito*. As implicações epistemológico-políticas dessa maneira de definir o perspectivismo são, penso eu, óbvias. Em segundo lugar, ele me apareceu, desde o início — embora eu só tenha formulado isso explicitamente anos mais tarde —, como uma teoria diretamente política, a saber, como constituindo o correlato metafísico e cosmológico da ideia clastreana da “sociedade contra o Estado”. Pois o que ele implica, em última análise, é que não há ponto de vista privilegiado. Não há um ponto de vista transcendente, não existe nenhum lugar a partir do qual você possa totalizar a realidade. A realidade é o conjunto aberto de pontos de vista divergentes que coabitam e constituem o mundo. O perspectivismo é o correspondente cosmológico da política ameríndia de resistência à separação de uma instância transcendente e unificadora, em outras palavras, ao aparelho de captura do Estado.

O perspectivismo é uma contra-antropologia e uma antropologia contra o Estado. Então não é de se espantar que ele apareça em formações socioculturais exteriores à máquina metafísica ocidental. O que não quer dizer que ele esteja ausente de nossa tradição intelectual: na literatura (Proust, Henry James), em filósofos como Leibniz, Nietzsche ou Whitehead; enfim, o perspectivismo é uma capacidade potencial do pensamento simbólico encontrado em toda parte. A questão é você saber o que é feito com essa capacidade em cada parte do vasto mundo humano, na história e na geografia. Há lugares em que isso tem um papel central, há lugares em que isso tem um papel marginal. Para nós ele tem mais a ver com a arte, ainda que se possa dizer, por exemplo, que a teoria da relatividade de Einstein é uma variação, uma versão científica do tema mítico do perspectivismo, na medida em que ela formula matematicamente as condições de passagem de um referencial (um ponto de vista) para outro, assim como os índios estão preocupados em como se converte o ponto de vista da onça no ponto de vista do sujeito que a encontra no mato e vice-versa, para evitar ser devorado por ela.

**Revista Habitus:** *Para além do conceito de perspectivismo e de multinaturalismo, o senhor também formulou outros conceitos que adquiriram projeção considerável na teoria*

*antropológica, como o de equivocação e de afinidade potencial. O senhor enxerga algum fundo comum a esses três conceitos?*

**EVC:** Sim. A equivocação é um conceito epistemológico que diz respeito a uma teoria da tradução, de como o antropólogo dá sentido ao material que ele está descrevendo nos termos de seu próprio aparelho conceitual, o qual deve ser afetado, deslocado e contaminado pelo aparelho conceitual alheio. A afinidade potencial é uma interpretação da socialidade ameríndia a partir de um tema central da antropologia de Lévi-Strauss, o tema da alteridade ou diferença enquanto horizonte da socialidade — uma alteridade predominantemente concebida, no caso do pensamento indígena, em termos de afinidade ou aliança matrimonial. As três categorias, diferença, alteridade e afinidade, são, para mim, modalizações de uma mesma ideia, que apontam uma teoria relacional da identidade, do eu, segundo a qual, no par opositivo “eu/outro”, “outro” é o pólo não-marcado. (Ua declaração minha que fez muito barulho — “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é” — é uma aplicação política e historicamente substanciada dessa ideia). Em outras palavras, alteridade é anterior à identidade. Essa ideia está implícita na teoria lévi-straussiana da troca matrimonial e da interdição do incesto.

Qualquer um que vai para a Amazônia indígena, logo vê exemplos do que estou falando. Quando um índio não sabe como chamar um estrangeiro, ele o chama de “cunhado” para não chamá-lo de inimigo. “Cunhado” tende a ser usado como a palavra genérica para um outro, um não-parente com quem se quer ter relações amigáveis, ou pelo menos neutras, mas que permitam a troca, isto é, a relação. Nós usamos “irmão” em vários contextos em que os índios usam “cunhado”. “Liberdade, igualdade, fraternidade”: nosso modelo da relação social é a fraternidade, isto é, a *semelhança*. O que é a fraternidade como modelo de relação social? É a ideia de que duas pessoas estão ligadas porque estão na *mesma* relação com um terceiro termo superior. Se eu te chamo de irmão, estou “pressupondo” que nós temos, em comum, uma relação com um terceiro termo transcendente: pai, pátria, religião, ideologia. A igualdade das relações que nós temos com um terceiro termo nos torna relacionáveis entre si. O irmão é um duplo seu, é igual a você. A igualdade se declina na linguagem da fraternidade. Em contrapartida, se eu sou seu cunhado, então nós temos uma relação *diferente* com um mesmo termo (irmão/marido). Em vez de ser pela *semelhança*, nós nos relacionamos pela *diferença*. O cunhado é alguém com quem eu troco, ou seja, ele é o oposto de mim, e não a minha réplica. Então essas duas maneiras de conceber a alteridade, como diferença ou repetição (para usar uma linguagem deleuziana), como instituição do outro ou como duplicação do mesmo, definem duas sociologias divergentes, duas metafísicas opostas. Ao chamar você de cunhado eu crio a possibilidade que eu e você troquemos coisas. Se eu chamo você de irmão, não há nada que a gente possa fazer a não ser repetir o que o outro faz. A gente vira a imagem especular um do outro: você faz assim e eu faço assim. No caso da troca é ao contrário.

A afinidade potencial, então, tem a ver com uma teoria da diferença enquanto fundamento da relação, assim como o perspectivismo. Se você imaginar que aquilo que eu (humano) chamo de sangue você (onça) diz que é cerveja, isso é igual àquele que diz “ela é minha irmã” e você diz “ela é minha esposa”. É, na verdade, quase a mesma coisa que está sendo

dita, nestes dois exemplos: pois eu não posso beber sangue, assim como não posso dormir com a minha irmã — o cru e o cozido... A mesma relação pela diferença constitui tanto o perspectivismo quanto a afinidade potencial. Já a equivocação controlada seria a consciência teórica de que se nosso modelo de relação é a fraternidade, para os índios é a afinidade, e que quando nos dizemos “irmão” para um não-parente, e quando o índio diz “cunhado”, nós estamos dizendo coisas opostas mas no mesmo sentido, ou, inversamente, coisas semelhantes mas com sentidos opostos. Porque nossos conceitos de relação social são diferentes.. O equívoco é a impossibilidade de você resolver essa situação, ou seja, se você chamar um índio de “cunhado” estará forçando sua própria “língua” sociológica, mas se chamá-lo de irmão está violando a língua sociológica dele. Esse tipo de nó é o que eu chamo de equivocação.

O meta-equívoco que persegue o conceito de tradução em seu uso antropológico consiste em achar que traduzir uma outra “língua” — não falo das palavras, mas dos conceitos do outro — é você achar um *sinônimo* na sua língua. Então nós achamos que a tradução é fundada na existência de “sinônimos” translinguísticos (ou transculturais), ou seja, que há sempre uma mesma “coisa” que é chamada por duas “palavras” em duas línguas diferentes. Por exemplo, como eu digo cachorro em inglês? *Dog*. Então *dog* e cachorro eu sei que são a mesma coisa, são sinônimos porque há um objeto no mundo que garante a conexão. Ou seja, *dog* e cachorros são como “irmãos” conceituais. Eles têm a mesma relação com um terceiro termo, a realidade da espécie canina. A ideia de uma equivocação constitutiva (por isso, controlável mas não solúvel) é o contrário: trata-se de vigiar os “homônimos” enganosos. Vejamos o que isso significa no caso do perspectivismo. Lembremos de mito contado pelos índios Machiguenga do Peru, por exemplo: o sujeito está com fome, sozinho no mato, perdido há dias, de repente topa com uma aldeia e se diz, aliviado: “finalmente, encontrei seres humanos que vão me dar alguma coisa para comer”. Ele se defronta com uma aldeia bonita cheia de casas, cheia de uma gente bela e forte, toda pintada e emplumada, que lhe diz: “você está morrendo de fome, venha aqui, venha comer essa sopa de peixe que estamos preparando!”. O índio senta, faminta, e lhe apresentam uma cabaça cheia de carne humana crua, boiando em uma sopa de sangue. Ele protesta horrorizado: “mas isso não é peixe!” — E os aldeões: “Como não? Claro que é sopa de peixe, coma à vontade”. E então o pobre do índio diz para si mesmo: “Bem, se isso é peixe para essa gente, então essa gente não é humana...” É então que ele se dá conta de que está na aldeia das onças. O que aconteceu ali, nesta história? Uma homonímia. Duas espécies diferentes chamam pelo mesmo nome, peixe, coisas completamente diferentes. É isto que chamo de equívoco, no sentido próprio da palavra: um equívoco é o erro que consiste em chamar pelo mesmo nome coisas diferentes. A equivocação controlada é você ser capaz de perceber os falsos homônimos, isto é, não se deixar enganar pelas semelhanças aparentes entre sua “língua” cultural e a língua dos povos que você estuda. A *palavra* “*tuti*”, em tupi antigo, se traduz facilmente por “tio materno” em português. Mas o *conceito* de “tio materno”, para os Tupi, é muito diferente do conceito ocidental, cristão, biológico etc, de tio materno.

**Revista Habitus:** Para mudar um pouco a direção da entrevista, gostaria que você falasse um pouco de sua aproximação com a filosofia: em 2009, foi publicado o livro *Métaphysiques Cannibales*, cujo objetivo era de apresentar seus artigos a um público francês ligado à filosofia. E ainda em 2014, o senhor publicou, em coautoria da filósofa Débora Danowski, o livro “Ensaio sobre o fim do mundo”.

**EVC:** O *Métaphysiques cannibales* pode ser considerado um livro de divulgação, já que reúne artigos já publicados em português ou em inglês e os reescreve com um público de não-antropólogos em mente, especialmente um público com formação filosófica. O livro tem uma certa unidade, mas é um pouco o resumo de tudo isso que nós viemos falando nesta entrevista, apenas apresentado a um público mais ligado a filosofia, ou menos familiarizado com a antropologia. É um livro busca explicar quais são as potencialidades para a reflexão filosófica, quais as promessas especulativas de um pensamento radicalmente *outro*, um pensamento que não-ocidental, não-letrado, não-capturado pelo Estado. O livro se chama metafísicas no plural, entre outras coisas porque a coleção que ele inaugurou se chama *MétaphysiqueS*, com um S grande no fim, no plural portanto. e isso deve ter custado um pouquinho aos filósofos que conceberam a coleção, visto que para a filosofia, classicamente, só há *uma* metafísica, certa ou errada. MetafísicaS significa que há outros mundos, com outras metafísicas, e que essas outras metafísicas estão em posição potencial de diálogo ou confronto com a nossa. Ou até mais do que isso. Como argumenta Patrice Maniglier, um dos fundadores da coleção e a pessoa responsável por meu livro ter entrado nela (tê-la aberto, de fato), nossa metafísica só tem *sentido* se concebida como *variação estrutural* dentro desse conjunto de metafísicas possíveis que a espécie humana vem elaborando ao longo da sua história.

O outro livro, que escrevi com a Déborah Danowski, filósofa (somos casados), é um livro que já me coloca em outro lugar, embora tenha uma relação com meu trabalho anterior e com a problemática da antropologia tal como a entendo, a saber, como centrada na emancipação conceitual dos povos indígenas, na descolonização permanente do pensamento. A autodeterminação ontológica dos povos, como eu chamei o *objetivo*, a meta visada pela antropologia. A ideia de que existem outras metafísicas preparava, no meu trabalho anterior, a ideia que começamos a esboçar nesse outro livro (*Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, publicado em 2014 pela Cultura e Barbárie e pelo Instituto Socioambiental), que trata da crise metafísica atual do ocidente, que está diretamente associada a uma crise física — a catástrofe ambiental desencadeada pelas mudanças climáticas e outras perturbações biogeofísicas causadas pelo capitalismo industrial, o fato indiscutível de que a civilização ocidental e a modernidade estão levando o planeta para um novo equilíbrio termodinâmico hostil à vida humana. Em outras palavras, nós estamos fritos, literalmente. As condições de vida no planeta serão drasticamente mudadas.

Isso posto, a pergunta é: o que os índios têm a ver com isso? Primeiramente, eles não têm *nada* a ver com isso, pois pertencem a essa vasta parcela da população que já se ferrou e vai se ferrar ainda mais por conta da expansão técnica, econômica, política e espiritual da Europa iniciada há quinhentos anos. Neste sentido, eles têm tudo a ver com isso, já que simbolizam e

representam um mundo que já acabou há quinhentos anos. Pois os índios conseguiram sobreviver num universo tragicamente transformado por um invasor. Os índios têm uma experiência de viver após o fim do (seu) mundo, uma experiência que talvez venha a ser útil para nós. É possível que venhamos a nos dar conta de que o presente dos índios vai ser nosso futuro. Quando os europeus chegaram aqui, a população das Américas era mais numerosa que a população da Europa. Em 100 anos essa população perdeu 95% do seu efetivo. Isso é pior que uma bomba atômica. Os índios são sobreviventes de uma bomba atômica que caiu sobre eles em 1492, e que em 100 anos exterminou quase toda a sua população. Mas não toda. Os que sobraram estão aqui hoje, resistindo. Os índios são exemplos da capacidade de resistência humana em tempos difíceis.

Em segundo lugar, o seu modo de relacionar com o planeta, com a terra, com outras espécies, com os não humanos, com o mundo natural, é um modo muito menos suicida do que o nosso. Portanto, ele pode nos servir — não de modelo, porque não podemos viver como os índios viviam há 500 anos — mas pode servir de exemplo, de lembrança para o fato de que há vida fora do capitalismo, de que há outros modos de viver uma vida humana que não seja o modo pelo qual vivemos há 200, 300 anos. O modo de pensar dos índios, independentemente da quantidade e qualidade das “verdades objetivas: que ele faculta, permite ao homem um comércio com a realidade menos arrogante, menos colonialista, menos destruidor, menos imperialista, menos devastador do que o nosso. Talvez esteja na hora de a gente ser capaz de traduzir as ideias indígenas para um vocabulário inteligível para nós, um vocabulário que, e isso é crucial, não infantilize nem banalize as palavras (os conceitos) indígenas. Não poderá ser a língua metafísica original dos índios, por que nós não somos índios, não adianta ficar falando em espíritos e donos das árvores e donos das águas por que isso não teria sentido para nós. Nós temos que encontrar o *equivalente* disso na nossa linguagem ocidental. Equivocação controlada.

O equivalente da ideia de que a natureza está viva, de que o homem não é uma espécie excepcional dentro do universo, são as grandes questões do nosso livro: a metafísica ocidental é uma metafísica antropocêntrica e antropogenética, e está obcecada pela missão de determinar o humano como um modo de ser excepcional, como um estado de exceção ontológico. O ser humano está dentro e fora da natureza ao mesmo tempo. Está dentro por que é um animal, tem um corpo (uma natureza), mas está fora por saber disso, ter um espírito (uma cultura, diríamos hoje). É como se a suposta capacidade de olhar o mundo “de fora”, de cima, que nos seria dada pela cultura, a consciência etc., nos tornasse *menos* pertencentes ao mundo do que os demais entes. Afinal, temos o simbólico, a linguagem, o trabalho, a proibição do incesto — enfim, a cultura. Temos — somos — alguma coisa diferente do que todos os outros entes do mundo. O homem é o único animal que, porque sabe que é um animal, torna-se menos animal que os outros animais. É preciso desmontar esse paralogismo ridículo

A grande diferença do pensamento indígena para com o nosso é que os índios dizem que *tudo* é gente, humano (ou melhor, que “tudo” *pode* ser gente, humano). Isso não tem nada a ver com o suposto “narcisismo primitivo”, que projetaria sobre o mundo a experiência que os humanos têm de si mesmos, e que assim transformaria o mundo em um espelho. Muito pelo

contrário. Note que se você pensa que tudo é humano, isso significa que você não tem nada de tão especial. Os índios se pensam como humanos, gente, mas como uma gente entre outras gentes, são uma espécie de gente dentre as milhares de espécies de gente, todas humanas para si mesmas. Os ocidentais, ao contrário, dizemos que nós somos os únicos humanos, que estamos sozinhos no universo, que somos os únicos seres conscientes, capazes de reflexão, e que então nos cabe a dura e heróica tarefa de transformar o mundo etc. É justo essa convicção absurda de que nós somos não apenas especiais (toda espécie é especial...), mas *excepcionais*, que está dando a merda que estamos vendo. É fundamental que possamos reconstruir nossa metafísica de modo a aproximá-la um mínimo que seja das metafísicas indígenas, que afirmam que a humanidade não está em descontinuidade ontológica com os demais existentes do universo. Nosso livro é sobre isso: as diferentes formas de imaginar a relação entre o homem e o mundo, e o fim dessa relação (o “fim do mundo”), que podem ser encontradas no Ocidente e fora dele — em particular na América indígena.

**Revista Habitus:** *A Antropologia tem o papel de pensar tais diferentes formas de imaginar a relação entre o homem e o mundo? Você enxerga esta preocupação mesmo em seus trabalhos antigos, e desde sua experiência com os Araweté?*

**EVC:** Tem. Em primeiro lugar, ela deve criticar seu próprio nome. A Antropologia tem que redefinir radicalmente o que é o *anthropos* da antropologia, e qual o seu mandato como disciplina. O mandato da antropologia é dissolver o homem, já dizia Lévi-Strauss. “Dissolver o homem” não é afirmar que o homem não existe, mas que o homem enquanto estado de exceção ontológico não existe, ele é uma ilegitimidade cósmica ambulante. É preciso aprender a existir como se esse homem não existisse, pois o risco que corremos hoje é de deixar de existir empiricamente e ponto. Nós estamos nos suicidando como espécie. Na medida em que ela *mostra* a existência de outras formas de existir como ser humano, a antropologia permite perceber que o caminho que os ocidentais estão seguindo não é único possível. E que portanto, há esperança; se não no futuro, há esperança no passado. O que já é alguma coisa...

Eu vejo minha opção pela antropologia, e minha experiência com os Araweté, como uma forma de escapar — seguir uma linha de fuga. Em algum lugar, Lévi-Strauss comenta meio brincando que quem não está satisfeito consigo mesmo, vira psicólogo; quem não está satisfeito com a sociedade em que vive, vira sociólogo; e quem não está satisfeito nem consigo mesmo, nem com a sociedade em que vive, vira antropólogo. Fui fazer Antropologia justamente por que eu quis escapar, no sentido de escapar mentalmente, tanto de mim mesmo quanto da sociedade em que vivia. Fui fazer Antropologia porque a única sociedade que nós podemos criticar é a nossa, porque nós a conhecemos por dentro (isso também é algo dito por Lévi-Strauss).. Quis então me confrontar com sociedades que eu não pudesse criticar, que eu não fosse obrigado, compelido a criticar e a recusar, que eu teria que aceitar como elas eram, justamente por que elas *não são minhas*. Uma tentativa de poder testemunhar outras formas de vida e dizer: “assim é a vida humana”, ou melhor, “assim também pode ser a vida humana”.

Tem uma expressão que Deleuze e Guattari citam: “um pouco de possível, senão eu sufoco”. A antropologia é uma dessas tentativas de escapar da sufocação que consiste em se viver em um país, uma época, uma cultura, uma sociedade, uma classe social, uma cidade, uma família, enfim, que ao mesmo tempo te permitem ser o que você é e te impossibilitam todo o resto. A antropologia me dá a sensação da possibilidade desse impossível pra mim. A variação imaginária que me permite entender que aqui onde estou é o resultado de uma pura contingência objetiva, tornada necessidade apenas subjetiva. Mas o sujeito é ele mesmo um acidente. 🌀

## NOTAS

\*Paulo Bull é integrante do Comitê Editorial da Revista Habitus.

Além dele, foram responsáveis pela transcrição da entrevista, Camila Bevilaqua Afonso, Ceci Penido da Cunha, Isaura de Aguiar Maia e Íria de Carvalho e Borges.

[1] STRATHERN, Marilyn. 2014. O Efeito Etnográfico. Ed. Cosac Naify. Rio de Janeiro. 572p.